

Г 83  
17513

А.И. КОБЗЕВ

---

УЧЕНИЕ  
ВАН ЯНМИНА  
И КЛАССИЧЕСКАЯ  
КИТАЙСКАЯ  
ФИЛОСОФИЯ

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ  
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

А.И. КОБЗЕВ

УЧЕНИЕ  
ВАН ЯНМИНА  
И КЛАССИЧЕСКАЯ  
КИТАЙСКАЯ  
ФИЛОСОФИЯ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»  
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ  
МОСКВА 1983



Ответственный редактор  
Л. П. ДЕЛЮСИН

Первая в нашей стране попытка специального исследования учения Ван Янмина (1472—1529), философа, оказавшего огромное влияние на развитие общественной мысли не только Китая, но и всего дальневосточного региона. Учение Ван Янмина исследуется в контексте основных проблем истории китайской философии. Книга содержит жизнеописание Ван Янмина, анализ его мировоззрения; показано место его синтетического учения в китайской культуре; раскрыты механизмы взаимовлияния даосской, конфуцианской и буддийской идеологий; критически рассматривается оценка учения Ван Янмина китайскими и западными исследователями.

К 0302010000-195  
013(02)-83 28-83

Настоящая работа создавалась около десяти лет, и за этот достаточно длительный срок взгляды автора на ее предмет и сам подход к нему претерпели значительную эволюцию. В ходе конкретного исследования обнаружилось, что обычные методы изучения китайского историко-философского материала не дают эффективных результатов. Оказалось, например, что в отечественной литературе практически совершенно не описан и не осмыслен категориальный аппарат традиционной китайской философии, без понимания которого, естественно, невозможно и адекватное понимание составляющих ее учений. Поэтому специфика этой философии, представляющей собой чрезвычайно оригинальное культурно-идеологическое образование, остается до сих пор во многом не раскрытой, что, в свою очередь, обуславливает популярность среди специалистов по истории западных философий превратного мнения о ее простоте и тривиальности.

Между тем априорно ясно, что философия, игравшая в жизни и культуре весьма сложного, развитого и изощренно организованного общества роль большую, чем где бы то ни было еще [783, с. 1—6], не может быть простой и тривиальной.

Столкнувшись с этими обстоятельствами, автору пришлось самостоятельно проделывать ту работу, брать на себя которую первоначально он вовсе не рассчитывал. Для выполнения первоначального замысла, т. е. понимания философских взглядов одного из крупнейших китайских мыслителей-конфуцианцев, Ван Ян-мина, оказались необходимы, во-первых, разработка и описание методологических принципов такого рода исследований (глава вторая), во-вторых, выяснение некоторых общих свойств и закономерностей развития конфуцианства в целом и, в-третьих, анализ целого ряда основополагающих для всей традиционной китайской философии категорий.

С одной стороны, это придало исследованию более общий характер, но, с другой — лишило его архитектурной стройности. В целом тот же эффект имело и стремление автора представить разбираемые концепции как в их имманентном мыслительном и терминологическом выражении, так и в сопоставлении с аналогичными или противоположными западными концепциями. Автор глубоко убежден, что именно совмещение этих двух подходов способно дать наилучшие результаты. Препарировать и втискивать китайскую философию в чуждые ей концептуальные схемы — бессмысленно. Но столь же бессмысленно говорить о ней исключи-

тельно «по-китайски», т. е. без какого-либо соотнесения с идеями, которые составляют духовную сущность нашей собственной культуры. Отсюда, быть может, слишком частые в книге, особенно в главе седьмой, компаративистские экскурсы. Совершая их, автор имел в виду лишь одну цель — достичь как можно большей ясности своих выводов.

Названные трудности еще более усугубились при обращении к проблеме соотношения философии Ван Янмина с такими оригинальными и малоизученными у нас идейными течениями, как даосизм и чань-буддизм. Не считая себя специалистом в вопросах, касающихся даосизма и чань-буддизма, автор был вынужден лишь в самых общих чертах осветить указанную проблему (главы девятая и десятая).

Вполне осознавая все отмеченные недостатки, автор надеется только на благосклонность читателя, готового со снисхождением отнестись к издержкам в работе с весьма трудным материалом.

Автор не может не выразить свою глубокую и искреннюю благодарность сотрудникам отдела Китая Института востоковедения АН СССР и кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, участвовавшим в обсуждении различных вариантов этой работы. Особую признательность он испытывает к А. М. Карапетянцу — прекрасному знатоку и тонкому интерпретатору классических китайских текстов, обсуждение с которым памятников древнекитайской философии стало толчком к рождению многих изложенных здесь мыслей.

## МЕСТО ЯНМИНИЗМА В ДАЛЬНЕВОСТОЧНОЙ КУЛЬТУРЕ И ЭТАПЫ ЕГО ИЗУЧЕНИЯ

### МЕСТО ЯНМИНИЗМА В ДАЛЬНЕВОСТОЧНОЙ КУЛЬТУРЕ ПРОШЛОГО И НАСТОЯЩЕГО

Философ, литератор, политический и военный деятель Ван Янмин, или Ван Шоужэнь (1472—1529), — центральная фигура на историко-философском горизонте Китая эпохи Мин (1368—1644). О значительности роли, которую он сыграл в свое время как личность и мыслитель, свидетельствует тот факт, что в 1584 г. табличка с его именем была помещена в храм Конфуция, а в эпоху Мин этой чести удостоились всего лишь четыре конфуцианца. Философия Ван Янмина идейно доминировала в Китае до середины XVII в. Ее господство было прервано, так сказать, искусственным образом — гражданской войной и вторжением иноземцев.

Распространение учения Ван Янмина не ограничилось пределами его отечества. Оно оказало сильное влияние на развитие философской мысли в Корее (подробнее см. [647; 645; 454; 616; 617; 542; 960]) и особенно в Японии, где оно стало ведущим философским течением в период, предшествовавший «революции Мэйдзи» (1868 г.) (подробнее см. [561; 546; 553, т. 8—10; 480, 498, 801; 656; 915; 870]).

В новейшее время воздействие идей Ван Янмина испытали такие выдающиеся китайские мыслители, как Кан Ювэй (1858—1927), Тань Сытун (1865—1898), Сунь Ятсен (1866—1925), Сюн Шили (1885—1968), Лян Шумин, Фэн Юлань, Хэ Линь (см. [81, с. 52, 57, 165, 175, 223; 668; 746, с. 263—273, 323—330; 680, с. 30—43; 689; 735, с. 106—133; 810, с. 60—62; 349; 531; 540; 643; 168, с. 129—130; 79, с. 18—20]), считавшие, что его учение в той или иной степени обязательно должно войти в состав будущей (идеальной) китайской культуры.

В начале века в Китае (видимо, в связи со свержением маньчжурского владычества) проявилась явная тенденция к восстановлению доминирующего положения янминизма, утраченного им из-за маньчжурского вторжения. Непосредственный свидетель событий тех лет Л. Вигер писал: «Ныне его (Ван Янмина.—А. К.) доктрина рассматривается японцами как цвет конфуцианства и высоко ценится на этом основании. С утверждением республики его доктрина получает широкое распространение в Китае и, кажется,

должна в нем восторжествовать... тем более что этот субъективизм хорошо согласуется с современными теориями, импортированными (в Китай.— А. К.) в последнее время» [829, с. 255—256].

Прогноз Л. Вигера как будто не оправдался. Однако, для того чтобы правильно оценить не только историко-культурное прошлое янминизма, но и его идеологическое настоящее, необходимо учесть следующие факты.

Во-первых, учение Ван Янмина в том или ином претворенном виде ожило в концепциях вышеперечисленных выдающихся китайских мыслителей нашего столетия. Во-вторых, янминизм является важным компонентом идейной атмосферы на Тайване, где к нему привлечено большее, чем где бы то ни было, внимание [701, с. 73] (это во многом объясняется пристрастием к нему лично Чан Кайши и помогает понять его замалчивание в КНР). В-третьих, не лишены серьезных оснований утверждения об определенном влиянии идей Ван Янмина на официальную идеологию КНР [814; 808; 922, с. IX; 207, с. 237—241; 110, с. 333], во всяком случае, изрядная доля янминизма действительно примешана к проповедовавшемуся Мао Цзэдуном «единству знания и действия» (см., например, [185, с. 526, 528], а также [890, с. 309; 808, с. 320]). Более того, некоторые китайские мыслители пытались прямо интерпретировать положения марксизма-ленинизма в янминистских категориях (или даже наоборот). Например, концепцию «благосмыслия» (*лян чжи*) Ван Янмина Хэ Линь находил «сходной с ленинской идеей о совпадении диалектики, логики и теории познания» [81, с. 165; 335а, с. 87]. В-четвертых, в последнее время философия Ван Янмина вызывает все больший, и не только академический, интерес на Западе благодаря своим «родственным» связям с дзэн(чань)-буддизмом, ставшим там уже не просто популярным увлечением, а устойчивым элементом культуры. В-пятых, янминизм, так же как и раньше, в период вызревания «революции Мэйдзи», играет в Японии роль идеологической закваски для самых разнообразных, порой причудливых и опасных форм социальных выступлений: ярким примером последних может служить нашумевшее самоубийство известного писателя Мисима Юкио (1925—1970), сделавшего себе хакари после неудавшейся попытки поднять вооруженный мятеж [579; 620; 729, с. 255—256; 922, с. 9].

Исходным пунктом идейное развитие Ван Янмина имело теории сунского неоконфуцианства, в особенности чжусианство, затем оно сделало поворот в сторону даосской и буддийской практики и, наконец, обрело самостоятельное направление в 1508 г., когда, будучи в ссылке, Ван Янмин заложил фундамент собственной оригинальной философии, выработав концепцию «тождества сердца и принципа» *синь цзи ли*, или их «совпадающего единства» *синь ли хэ и*. Двумя другими кардинальными вехами на этом пути явились концепции «совпадающего единства (и совместного развития) знания и действия» *чжи син хэ и* (*бин цзинь*) и «доведения

благосмыслия до конца» *чжи лян чжи*, выработанные соответственно в 1509 и 1521 гг.

Творческий путь Ван Янмина отмечен несомненным новаторством. Это был мыслитель, который среди «пут и дурмана старых взглядов и привычек» вопреки тому, что «буквально все злословили и сомневались» [7, цз. 6, с. 45], и несмотря на сильнейший пиетет перед «безупречными совершенномудрыми», смог в одном из своих стихотворений сказать: «Лишь тени прошлого — всех совершенномудрых сонмы, И благосмыслие одно — вот мой наставник» [7, цз. 20, с. 387]. В условиях традиционалистского средневекового Китая такая фраза, вышедшая из-под кисти чиновника-конфуцианца, должна была производить весьма сильное впечатление. Именно эти две строки поместила в каллиграфическом исполнении на титульном листе своего издания переводов философских писем Ван Янмина современная исследовательница его творчества — Цинь Цзяи (*Julia Ching*) [52].

Отличаясь подлинным новаторством, учение Ван Янмина вместе с тем во многом облечено в наряд традиционализма и проявляет сильную тенденцию к ассимиляции классического наследия прошлого, даже такого, которое, в сущности, ему противоречит. Несмотря на подчеркнутую самоидентификацию с «истинным» конфуцианством и резкую антидаосскую и антибуддийскую критику, философия Ван Янмина не сливается с ортодоксальным конфуцианством и не разделена пропастью с даосизмом и буддизмом. Его учение стоит на «трех китах» традиционной китайской идеологии — конфуцианстве, буддизме, даосизме — и является своего рода фокусом, в котором унаследовавшая своеобразную субъективистскую тенденцию Мэн-цзы и доведенная до логического конца персоналистическая натурфилософия неоконфуцианства сходится с весьма самобытной и в то же время интегрирующей как буддийские, так и даосские элементы «философией жизни» чань.

Значение доктрины Ван Янмина сопоставимо со значением доктрины такого корифея китайской философии, как Чжу Си (1130—1200). Известный историк китайской общественной мысли Цянь Му писал: «В [эпоху] Южной Сун был один Чжу Си, последующие ученые-конфуцианцы либо передавали изложенное Чжу [Си], либо боролись против [Чжу] Си; в общем так или иначе рассматривали [Чжу] Си в качестве центрального пункта рассуждений. В эпоху Мин дело обстояло точно так же — был один Ван Шоужэнь, а следовавшие за ним, если брать главное и отвлечься от того, передавали ли [они] изложенное Ван [Шоужэнем] или боролись с Ван [Шоужэнем], так или иначе рассматривали [Ван] Шоужэня в качестве центрального пункта рассуждений» [471, т. 2, с. 223]. Учения Ван Янмина и Чжу Си сопоставимы и по своему международному влиянию. «Что касается распространения в мире китайской философии, — писал Чжан Цзюньмай (*Carsun Chang*), — то, за исключением Чжу-цзы [Чжу Си], только учение Вана обладает славой международной философской школы» [480, с. 2].

## ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ ИЗУЧЕНИЯ ЯНМИНИЗМА В КИТАЕ, ЯПОНИИ, НА ЗАПАДЕ И В СССР

Философия Ван Янмина с момента своего появления сразу же стала в Китае объектом пристального внимания и изучения. Развитие отношения к ней претерпело, на наш взгляд, шесть фаз, образующих своего рода синусоиду.

В первой фазе, длившейся приблизительно до конца эпохи Мин, учение Ван Янмина господствовало в области идеологии, поэтому в оценках янминизма тон задавали его апологеты, хотя, конечно, раздавались и критические голоса. Среди наиболее значительных авторов этого периода, исследовавших взгляды Ван Янмина, следует прежде всего назвать его учеников и последователей: Хуан Ваня (1477—1551), Цянь Дэхуна (1496—1574), Ван Цзи (1498—1583), Ван Гэня (1483—1540), Не Бао (1487—1563), Оуян Дэ (1496—1554), Цзоу Шоун (1491—1562), Ло Хунсяня (1504—1564), Хэ Синьиня (1517—1579), Ли Чжи (1527—1602), а также Ло Циньшуна (1465—1547), Чжань Жошуя (1466—1560), Чэнь Цзяня (1497—1567), Фэн Кэ (fl.—1562), Чжоу Жудэна (1547—1629), Гу Сяньчэна (1550—1612), Гао Паньлуна (1562—1626) и Лю Цзунчжоу (1578—1645).

Затем, во второй фазе, с начала цинского периода (середина XVII в.) возобладало критическое отношение к янминизму, доходившее даже до того, что, например, Гу Янью объявлял причиной падения династии Мин широкое распространение идей Ван Янмина. Самыми значительными «янминологами» этого периода были: Сунь Цифэн (1584—1675), Хуан Цзунси (1610—1695), Гу Янью (1613—1682), Ван Чуаньшань (1619—1692), Мао Цилин (1623—1716), Лу Лунци (1630—1692), Чжан Ле (1622—1685), Янь Юань (1635—1704).

Инерция этого критического запала сохранялась почти до конца XIX в., т. е. до тех пор, пока вместе с движением за реформы и во многом под впечатлением, которое произвела на китайскую интеллигенцию роль янминизма в модернизации и усилении Японии (см., например, [226, с. 220]), последний вновь не возродился в Китае в качестве активной идеологической силы. В этой третьей фазе идеи Ван Янмина привлекали к себе внимание и Кан Ювэя, и Тань Сытуна, и Сунь Ятсена, и Лян Цичао (1873—1929). Однако следует заметить, что идеологическая заинтересованность тут явно не содействовала научной объективности.

В четвертую фазу отношение к янминизму вошло в 10—20-е годы XX в., когда началось его более или менее идеологически беспристрастное научное исследование. В целом оно вдохновлялось благожелательным восприятием этого учения как национальной философии, способной успешно конкурировать с одним из величайших достижений западной мысли — кантианством. Серьезную работу по изучению творчества Ван Янмина в данный период проделали Фэн Юлань, Цянь Му, Жун Чжаоцзу, Чжан Цзюньмай, Се Улян, Сун Пэйвэй, У Кан, Ху Чжэфу, Ван Чанчжи, а также



Шао Цисянь, Юй Чжунъяо, Ху Юе, Цзя Фэнчжэнь, Яо Тинцзе, Чжан Шоуюн, Цзи Вэньфу.

Начало пятой фазы совпадает с образованием КНР. Субъективизм, ассоциации с кантианством и идеологическим обновлением капитализировавшейся Японии, а также благосклонность Чан Кайши обусловили резко негативное отношение к янминизму в КНР, сочетавшееся с применением фигуры умолчания. Единственная специально посвященная Ван Янмину монография Ян Тяньши была выпущена в КНР к 500-ой годовщине со дня рождения философа. Но и она почти не имеет научного значения.

Последняя, шестая фаза началась в КНР после разоблачения «четверки». С конца 70-х годов отношение к Ван Янмину несколько потеплело, стали предприниматься попытки объективной оценки его учения как сыгравшего важную историческую роль и не лишённого определенных частных достоинств. В целом однозначный негативизм сменило дискуссионное обсуждение (подробнее см. [335а, с. 87, 97]).

Китайские ученые, после образования КНР покинувшие страну, в своих янминологических трудах продолжили линию, сложившуюся в период, отнесенный нами к четвертой фазе. На этом пути были достигнуты значительно большие, чем в КНР, результаты (достаточно назвать книги Чэнь Юнцзе, Моу Цзунсяня, Тан Цзюньи, Чэнь Цзяньфу, Хуан Цзяньчжуна, Хуан Дуньхана, Ли Цюньина, Цай Жэньхоу, Линь Чжэньюя).

В Японии изучение янминизма, став в начале XX в., как и в Китае, на твердую научную почву, достигло ныне огромных результатов. Наибольший вклад в это внесли работы таких ученых, как Иноуэ Тэцудзиро, Такасэ Такэдзиро, Ямада Дзюн, Мисима Фуку, Акицуки Кадзугу, Такэути Ёсио, Ясуда Киёси, Ямамото Сёити, Андо Сюити, Коянаги Сигэта, а также (в последнее время) Симидзу Тайдзи, Кусумото Масаацу, Номуру Кэйдзи, Такахаси Кодзи, Симата Кэндзи, Окада Такэхико, Ямасита Рюдзи, Яманои Ю, Уно Тэцудзин, Ясуока Масаацу, Араки Кэнго, Сига Итиро. Венцом деятельности японских янминологов стало юбилейное (приуроченное к 500-летию со дня рождения философа) двенадцатитомное издание «Общий курс учения [Ван] Янмина» (Токио, 1971—1973), созданное коллективом авторов под общей редакцией Араки Кэнго, Окада Такэхико, Ямасита Рюдзи и Яманои Ю [553]<sup>1</sup>.

Первые сведения о янминизме на Западе были приведены в статье Т. Хага (1893 г.) на английском языке, посвященной японским философским школам [801]. Таким образом, европейская научная общественность впервые столкнулась с этим философским течением не у его китайского истока, а у его японского ответвления, что вполне закономерно, поскольку в то время в Японии оно обладало большей, чем в Китае, идеологической силой. Изучение японского янминизма XIX в. продолжил Р. Армстронг в книге «Свет с Востока», вышедшей в 1914 г. [656].

Годом раньше, в 1913 г., также на английском языке появи-

лось первое западное исследование философии самого Ван Янмина, опубликованное Ф. Г. Хенке, американским миссионером, преподававшим в Нанкине [803; 804]. Двумя следующими крупными вехами на пути изучения этой философии явились сделанный Ф. Г. Хенке перевод на английский язык первого тома четырехтомного собрания сочинений Ван Янмина в 1916 г. [55] и перевод в 1925—1927 гг. на французский язык философских писем Ван Янмина, выполненный миссионером И. Анри [56].

В последующие полтора десятилетия вышли в свет три важные работы: в 1936 г. — «Моральная философия Ван Янмина» Ван Чанчжи (на французском языке) [933], в этом же году — «Интуитивное знание» Ван Янмина Л. Кэди [672] и в 1939—1940 гг. «Ван Шоужэнь как государственный деятель» Чжан Юйцюаня [717] (обе — на английском языке). Самое схематическое представление о творчестве Ван Янмина давали также общие работы по истории китайской философии Л. Вигера [940; 941, с. 698—700; 942, с. 255—260], А. Форке [777, с. 380—425], Г. Хакмана [800, с. 356—370] и Э. Ценкера [961, т. 2, с. 273—300; 962, с. 484—496].

Бурный процесс активизации изучения янминизма на Западе начался в середине 50-х годов, когда появилась, главным образом на английском языке, масса исследований, богатейших по охвату фактического материала. Дополнительным стимулом к этому стала особая популярность на Западе дзэн-буддизма, с которым янминизм генетически и субстанционально связан. Как отмечает Чэнь Юнцзе, в это время начинается преодоление однобокой сконцентрированности изучения философии Ван Янмина исключительно на доктрине благосмыслия [702]<sup>2</sup>. Большое значение в этом отношении имел перевод в 1953 г. на английский язык двухтомной «Истории китайской философии» Фэн Юлани [782].

Своим существенным прогрессом в последние два десятилетия западная янминология обязана прежде всего Чжан Цзюньмаю [712, т. 2, с. 30—159; 711; 707; 709] и Чэнь Юнцзе [49; 687, с. 654—691; 704; 686; 698; 694; 695; 701; 702; 697; 703]. Чэнь Юнцзе помимо многочисленных исследований опубликовал в 1963 г. новый, подробно прокомментированный перевод на английский язык главных философских произведений Ван Янмина «Чуань си лу» и «Да сие вэнь», а также подборки принадлежащих его кисти административно-политических документов [49]. Это издание, однако, не помешало переизданию в 1964 г. подвергнувшихся со стороны Чэнь Юнцзе серьезной критике [702, с. 90—91] переводов Ф. Г. Хенке. Надо отметить также англоязычные работы Окада Такэхико [883; 884], Ики Хироюки [826], Чон Хва Йоля [830], Лю Цуньжэня (Liu Ts'un-yan) [855; 856], Чжоу Сянгуана [731], Шя Ючжуна (Shih Vincent) [899; 901], Тан Цзюньи [910; 911; 912], Чэн Чжуньина [721], Фан Дунмэя (Fang Thomé) [769], а также статьи В. Т. де Бари [749], Д. С. Нивисона [879; 881; 882], П. Уайенпаля [943; 944].

Особо следует подчеркнуть значение работ Ду Вэймина [918; 920; 921; 922; 924; 925; 925а] и Цинь Цзяи [724; 725, 729].

В 1976 г. Ду Вэймин и Цинь Цзяи опубликовали на английском языке монографии по материалам диссертаций, защищенных ими соответственно в Гарвардском и Австралийском национальном университетах [922; 729]. Эти публикации внесли серьезный вклад в развитие западной янминологии (см. рецензии В. Петерсона [888; 889]). Вторую часть книги Цинь Цзяи составляют переводы 7 эссе и 25 стихотворных произведений Ван Янмина. Ранее, в 1972 г., ею было издано собрание переводов 67 философских писем Ван Янмина [52].

Характеризуя изучение Ван Янмина на Западе, нельзя не упомянуть о проведенном Колумбийским университетом весной 1966 г. семинаре, посвященном идеологии китайского общества эпохи Мин, и проведенной в июне того же года под эгидой Американского совета научных обществ конференции на ту же тему. В этих научных симпозиумах приняли участие весьма авторитетные ученые из разных стран, основное внимание они сосредоточили на творчестве Ван Янмина и его последователей. Материалы симпозиумов увидели свет в сборнике «Личность и общество в минской идеологии» под редакцией В. Т. де Бари (Нью-Йорк, 1970). В июне 1972 г. в Гонолулу отделением философии Гавайского университета была организована приуроченная к 500-летию со дня рождения Ван Янмина чрезвычайно представительная международная конференция, на этот раз всецело посвященная янминизму. Материалы конференции были опубликованы в начале 1973 г. в двух спаренных номерах (№ 1—2) XXIII тома журнала «Philosophy East and West». Важным, открывающим широкую перспективу этапом в изучении философского наследия Ван Янмина стало издание в 1979 г. индексов к «Чуань си лу» и «Да сюе взнь» в рамках новой серии конкордансов Стэнфордского университета, охватывающей неоконфуцианскую классику [57a].

В отечественной литературе, кроме написанных автором данной монографии, специально посвященных Ван Янмину работ до сих пор не появлялось. Минимальное количество информации о нем на русском языке можно почерпнуть (если не считать однофразовых, хотя порой и весьма ответственных, квалификаций его учения, во множестве разбросанных по различным книгам) лишь в шести источниках. Четыре из них предоставляют лишь предельно краткую, в один абзац, справку. Мы имеем в виду следующие работы: «Очерк философии Китая» А. А. Петрова [196, с. 267]; «Историю философии» [120, т. 1, с. 182]; Философскую энциклопедию [237, т. 1, с. 227] и Большую Советскую энциклопедию [78, с. 295]. Из двух других источников, дающих более развернутую информацию, один — книга Я. Б. Радуль-Затуловского «Конфуцианство и его распространение в Японии» [209, с. 327—343] — проливает лишь отраженный свет на учение Ван Янмина, поскольку автор ведет речь не о нем самом, а о его японизированной версии. Наиболее обширные сведения по интересующей нас теме содержатся в книге В. Г. Бурова «Мировоззрение китайского мыслителя XVII века Ван Чуань-шаня» [80, с. 58—63], хотя, разумеется, в

рамках общего абриса философских воззрений предшественников Ван Чуаньшаня они не могут не быть весьма конспективными.

Анализ этих немногочисленных источников, а также разбросанных в советской синологической литературе многочисленных побочных высказываний о Ван Янмине показывает, что все авторы придерживаются в принципе единообразного понимания его философского учения, сформулированного впервые А. А. Петровым в 30-х годах [195, с. 40; 196, с. 267].

Впрочем, надо сказать, что это понимание не было личным вкладом А. А. Петрова в китаеведение, а являлось «общим местом» тогдашней янминологии. Интересно, что, как и на Западе, изучение янминизма у нас фактически началось с исследования воззрений его японских сторонников в работе Я. Б. Радуль-Затуловского. На русском языке имеются также рефераты двух весьма информативных статей Чэнь Юнцзе о Ван Янмине, сделанные А. А. Волоховой [87; 88]. С прибавлением наших собственных работ о нем [136; 138; 142; 148; 151; 152; 143], включая перевод «Да сюе вэнь» [48], счет отечественных янминологических публикаций завершается.

#### РАЗНОРЕЧИВЫЕ ОЦЕНКИ РОЛИ УЧЕНИЯ ВАН ЯНМИНА В ИСТОРИИ КИТАЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ И ЕГО ПРОТИВОРЕЧИВЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ КВАЛИФИКАЦИИ

Адекватное понимание и оценка системы взглядов Ван Янмина представляют чрезвычайную сложность. В этом отношении показателен список европейских философов, с которыми его сравнивают: Декарт, Спиноза, Лейбниц [672; 943], Беркли, Кант [346, с. 47; 442, с. 451; 712, т. 2, с. 55, 56, 58; 711, с. 30; 877, с. 590; 218, с. 128], Фихте [460], Шопенгауэр, Гегель [712, т. 2, с. 53, 54, 71; 136, с. 180], Бергсон, Эйкен, Джемс ([712, т. 1, с. 37, т. 2, с. 71; 874], см. также [870]). Из этого перечня уже видно, с каким трудом доктрина китайского философа поддается осмыслению с позиций западной философии.

Приведем некоторые самые общие характеристики происхождения, места и роли доктрины Ван Янмина в широком культурно-историческом контексте, чтобы убедиться в том, какое множество разноречивых оценок она порождает. Н. И. Конрад распространял на эту философию свою концепцию Возрождения, считая Ван Янмина «последним представителем ренессансной философской мысли в Китае» [160, с. 263]. В «Философской энциклопедии» выражена точка зрения, согласно которой философской системой Ван Янмина завершается развитие неоконфуцианства [237, т. 4, с. 43]. В то же время Л. Д. Позднеева полагала, что Ван Янмин «нанес основной удар по неоконфуцианству» и явился предтечей Просвещения [202, с. 208]. Критиком неоконфуцианства считают Ван Янмина и некоторые другие авторы (см., например, [214, с. 91]).

Не только отношение к неоконфуцианству вообще, но и отношение Ван Янмина к «неоконфуцианской схоластике и догматизму» оценивается порой совершенно противоположно. Я. Б. Радуль-Затуловский писал: «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 отвращения к догматической схоластике и самим фактом выдвинутого им требования „самоуглубления“» [209, с. 439—440]. Диаметрально противоположное утверждал С. Л. Тихвинский: «Схоластицизм и догматизм сунской конфуцианской школы, известной также под именем „рационалистической школы“ (лисюэ), получили дальнейшее развитие в период Минской династии, когда школа Ван Шоу-жэня провозгласила, что черпать знание из окружающей действительности невозможно, и сосредоточила все свое внимание на развитии учения о самосозерцании» [229, с. 72]. Мнению, согласно которому как чжусианцы, так и янминисты «откровенно провозглашали рабскую мораль» [237, т. 3, с. 56], противостоит другое, согласно которому Ван Янмин находился в идейной оппозиции к «неоконфуцианскому догматизму Чжу Си» и развивал «идеи, которые были непосредственно направлены против неоконфуцианского догматизма и выражали уважение к свободе и высоким идеалам человека» [120, т. 5, с. 846], совпадающее с оценками Л. Д. Позднеевой (Ван Янмин провозгласил царство «разума») и Б. Л. Рифтина («взгляды Ван Янмина были в XVI—XVII вв. прогрессивны, так как способствовали развитию и утверждению индивидуального начала в противовес конфуцианской нивелировке личности») [202, с. 208; 214, с. 91].

Среди исследователей нет единодушия и в вопросе о теоретико-генетических связях янминизма. Фэн Юлань считает, что он весьма близок к чань-буддизму [414, т. 2, с. 968], а Ван Чанчжи утверждает, что доктрина Ван Янмина «очень далека от доктрины чань» [933, с. 57]. Чэнь Юнцзе доказывает, что критика Ван Янмином буддизма более радикальна, чем у Чжу Си [686, с. 210—214], а С. Л. Тихвинский полагает, что школа Ван Шоужэня, развивая принципы сунского неоконфуцианства, шла на сближение с буддизмом [229, с. 72]. Сходным образом Э. Рейшауэр и Дж. Фейрбэнк оценивают янминизм как «дзэнский мятеж в конфуцианстве» [890, с. 309]. Впрочем, надо заметить, что обвинения Ван Янмина в проповеди завуалированного буддизма — довольно распространенное явление, своими корнями восходящее к соответствующей критике его современниками [912] и философами XVII—XVIII вв., главными из которых были Чэнь Цзянь, Гу Яньу, Ван Чуаньшань, Чжан Ле, Янь Юань [890, с. 377; 686, с. 203—205; 864; 80, с. 164; 237, т. 5, с. 616].

Адекватные понимание и оценка учения китайского философа осложнены еще и тем обстоятельством, что это учение не осталось лишь выдающейся историко-культурной вехой (то ли последним звеном в развитии китайского Ренессанса, то ли первым зев-

ном в развитии китайского Просвещения), но в определенные моменты было подвергнуто реанимации в странах дальневосточного региона в качестве идейного обоснования буржуазных реформ. Помимо роли янминизма в движении за реформы в Китае и в подготовке и проведении «революции Мэйдзи» в Японии [209, с. 327—343; 580; 624; 540] можно отметить, что в Корею «с 1905 г. Пак Ын Сик возглавил буржуазное реформаторское движение в конфуцианстве, которое и явилось попыткой интерпретировать конфуцианство в духе идей Ван Ян-мина и поставить его на службу буржуазным преобразованиям страны» [120, т. 5, с. 847]. Таким образом, можно заключить, что янминизм, по крайней мере в начале нашего столетия, еще действовал как живой идеологический фактор. Данное обстоятельство еще более затрудняет понимание его подлинной природы, поскольку она скрывается под напластованиями различных утилитарных истолкований.

Не меньше неопределенности и разнотолков обнаруживается и в трактовке современными учеными некоторых более конкретных и собственно философских параметров творчества Ван Янмина. Среди издаваемых на Западе исследовательских работ о Ван Янмине представлен максимально широкий спектр самых разнообразных квалификаций: начиная от определений его учения как идеализма берклианского типа (см. [702, с. 77]), «идеалистического монизма» [711, с. 51], «динамического идеализма» [687, с. 654—658], «антинаучного идеализма» [877, с. 2], «религиофилософии» [925, с. 162] и др. и кончая утверждениями, что Ван Янмин «ни в коем случае не отрицает „реальность“ внешнего мира» и его доктрину нельзя отнести ни к какому субъективному идеализму Запада [933, с. 57], или выводами наподобие следующего: «Утверждалось, что Ван Янмин был „идеалистом“; если понимать так, что китайский мыслитель придавал феноменальному миру меньшую реальность, нежели миру духовному, то это будет ошибочным определением» [962, с. 486].

В литературе, выпускаемой в КНР, философия Ван Янмина однозначно и последовательно расценивается как субъективно-идеалистическая, а сам Ван Янмин считается предшественником Беркли, солипсистом [423, с. 31; 309; 374а] и субъективно-идеалистическим трансценденталистом [536, с. 1]. Эта позиция, подтверждаемая до сих пор официальной печатью [463], представляется нам следствием неудачно законсервировавшегося переноса западных классификаций на китайский историко-философский материал, расцвет которого пришелся на первую половину XX в. То же самое можно сказать и о научной литературе в КНДР (см., например, [248, с. 305, 307, 318—322]).

Тайваньские исследователи по большей части уклоняются от того, чтобы мерить учение Ван Янмина мерками западной философии, и стремятся к сохранению традиционных для Китая историко-философских классификаций. В работах современных японских ученых прослеживается интересная тенденция, состоящая в попытке осмысления самобытных дальневосточных философий, и в

том числе философии Ван Янмина, с помощью понятий, используемых современными философскими учениями Запада, такими, как феноменология, экзистенциализм, органицизм.

Впрочем, здесь сохраняется и традиционный историко-философский подход. Исследователи-традиционалисты в Японии и на Тайване единодушны в том, что личный жизненный опыт Ван Янмина не только генетически обусловил его мировоззрение, но и субстанционально преосуществился в нем. Другими словами, альфой и омегой его учения является эмпирическая реальность, берущаяся им в персоналистическом аспекте. Поэтому, например, Чжан Сичжи пишет: «Учение Янмина возникло на основе глубокого понимания реальной жизни... Если, отрешась от его реальной жизни, просто так слушать его наставления, то невозможно будет понять истинный смысл его слов. Если только искать объяснений в его словах, не вникая в собственную реальную жизнь, то также невозможно будет понять, в чем истинный смысл его слов» [478, с. 3, 109—110]. Такая трактовка философии Ван Янмина, с одной стороны, противостоит попыткам ученых из КНР представить ее как трансценденталистскую, а с другой стороны, открывает путь для ее новейших экзистенциалистских интерпретаций (см., например, [883; 830; 831; 882]).

В отечественной синологии явно не без влияния некоторых китайских ученых прочно укоренилось убеждение, что философия Ван Янмина— это ярко выраженный субъективный идеализм. Одним из первых его высказал А. А. Петров [195, с. 40]. Он считал, что «учение Ван Янмина представляет собой крайний субъективный идеализм, переходящий в интуитивизм» [196, с. 267]. Эту точку зрения укрепил Я. Б. Радуль-Затуловский, рассматривавший учение Ван Янмина не только как субъективный идеализм [209, с. 114, 278, 324, 327 и др.], но и как мистический интуитивизм [210, с. 126]. Она была поддержана Ян Хиншуном [265, с. 254] и Н. Г. Сениным [218, с. 128], а недавно еще раз подтверждена В. Г. Бутовым [80, с. 58—63]. Такая характеристика закреплена в основных справочно-обобщающих изданиях, соответствующие статьи в которых написаны Ф. С. Быковым, Я. Б. Радуль-Затуловским, А. М. Ушковым, Ши Цзюнем, Сунь Чанцзяном, Н. Г. Сениным, Чон Чин Соком, Ян Хиншуном, Хоу Вайлу, Фэн Юланем, Ху Шэном [237, т. 1, с. 227, т. 2, с. 397, 515—517, т. 3, с. 56, 64, 512, т. 4, с. 44, 133—134; 120, т. 1, с. 182, 204, т. 5, с. 800, 832, 846; 78, с. 295]. Отсюда она проникла и в труды советских филологов и историков (см., например, [202, с. 208; 222, с. 362; 226, с. 166, примеч. ред.; 214, с. 91; 207, с. 281—282]).

В большинстве случаев признание Ван Янмина субъективным идеалистом сочетается с определением его философского учения как интуитивизма (см. [443]), что было видно из приведенных выше высказываний А. А. Петрова. Это определение, по всей вероятности, обязано своим возникновением тому, что *лян чжи* («благо-смыслие»), идентифицируемое многими исследователями с интуицией, философ считал высшим видом знания, познания и понима-



ния. Правда, аналогичное отношение к интуиции, скажем, Спинозы еще не делает его интуитивистом.

Разнобой приведенных оценок не может не привести к заключению, что для получения достоверных результатов в исследовании философии Ван Янмина, как, впрочем, и китайской философии вообще, необходимо выявить специфику методологии этого исследования, что, в свою очередь, должно привести к обнаружению причин царящего ныне разноречия. Без этого шага назад, или, если угодно, вглубь, дальнейшее продвижение вперед грозит выродиться в создание еще одной, очередной «легенды», ни окончательно подтвердить, ни опровергнуть которую не будет никакой возможности.

Поэтому мы предваряем специальный анализ философии Ван Янмина рассмотрением тех специфических методологических принципов, которым, на наш взгляд, должно отвечать исследование традиционной китайской философской мысли.

## МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

МНОГОСОСТАВНОСТЬ МЕТОДОЛОГИИ  
ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ НАУКИ

В области изучения традиционной китайской философской мысли синология достигла ныне таких результатов, что перед ней на новом уровне возникает проблема «самоосознания», т. е. выявления тех методологических основ, на которых она строится или должна строиться.

Исторический опыт показывает, что с развитием каждой науки развивается и ее метод, а с развитием метода развивается и методология, которая служит для него одновременно и теоретическим зеркалом, и практическим рычагом для дальнейшего развития. Это трехчленное соотношение можно сравнить с соотношением соответственно мышления, реальной логики мышления и науки логики. Причем соотношение метода и методологии в одной и той же науке исторически меняется. Например, в свое время геометрия Евклида выступила в роли методологии для эмпирически-рецепторной геометрической науки, бывшей до того методологией практического землемерия. Но потом, хотя и по прошествии довольно долгого времени, для нее тоже нашлась своя методология в виде аксиоматизации, осуществленной Д. Гильбертом.

Методология любой достаточно развитой научной дисциплины не односоставна, она представляет собой иерархическую систему положений разной степени общности. Ученый-марксист прежде всего должен быть вооружен самой общей научной методологией историко-философского исследования, которая была создана классиками марксизма-ленинизма и успешно развивается советскими философами. На этот прочный фундамент может и должна опираться вся сложная, постоянно расширяющаяся и надстраиваемая конструкция историко-философской методологии. И эту конструкцию следует достраивать вплоть до «этажа» методологических проблем историко-философского источниковедения. Такой дифференцирующий подход уже конституирован в отечественной философской литературе (см., например [108; 193]).

Для изучения китайской философии как части общемирового историко-философского процесса требуется конкретизация принципов общей методологии историко-философского исследования сообразно со спецификой предмета. О том, что сейчас историку китайской философии, с одной стороны, уже недостаточно лишь са-

мых общих методологических принципов, а с другой — необходимо теоретическое осмысление реально применяемой методики, свидетельствуют как успехи в изучении форм традиционной китайской идеологии, так и некоторые тупиковые результаты, выражающиеся в бесконечном изобилии равнообоснованных, но взаимоисключающих трактовок одних и тех же источников. На необходимость выработки специальной методологии истории китайской философии, которая при всей своей общности была бы способна давать конкретные методические рекомендации, указывают некоторые недавние работы советских синологов [224, с. 5—17].

Методология истории китайской философии как специализированное теоретическое образование обещает принести помимо науковедческих еще и прямые научные, т. е. в данном случае историко-философские, плоды: она не только предоставит эффективные средства для открытия специфических закономерностей развития философской мысли в Китае, но и сама определенным образом отразит эти закономерности, именно в той мере, в какой метод есть аналог предмета.

Особые процедуры исследования китайских философских памятников, применяющиеся интуитивно и оттого незаметные, будучи выявлены и теоретически зафиксированы на уровне методологии, станут сопоставимыми с процедурами аналогичных исследований в других культурно-исторических регионах. Это, в свою очередь, позволит свести на нет искажения в интерпретациях содержания, которые возникают из-за разнородности методологических подходов к форме, при сопоставлении философских произведений, принадлежащих разнотипным культурам.

Историко-философская наука, во-первых, сама является философской дисциплиной, а во-вторых, еще более синтетична, чем философия, которая, будучи квинтэссенцией духовной культуры, синтезирует знания, черпаемые из самых различных сфер общественного сознания. В истории философии уровень синтетичности поднимается еще более высоко, поскольку исследуемые философские учения обычно берутся ею в более или менее широком социокультурном контексте, с привлечением психолого-биографической информации об изучаемых философах.

Марксистская методология требует, чтобы историко-философский процесс рассматривался не в имманентной самодостаточности, а в непосредственной связи с социокультурными процессами, происходящими в жизни общества, требует обнаружения как гносеологических, так и социальных корней той или иной идеологической системы. История философии не только реконструирует социокультурную среду, современную рассматриваемым ею философским учениям, но и проецирует их на фон современных ей научных достижений. Если, скажем, в состав такой-то философской доктрины входят некоторые естественнонаучные концепции, то долг историка философии не только определить их историко-философский и историко-научный статус, но и оценить их с позиций современного естествознания.

РОЛЬ ФИЛОЛОГИИ  
В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОМ ИССЛЕДОВАНИИ  
ПОНЯТИЯ DUREE, «ПЯТЬ ЭЛЕМЕНТОВ»  
(У СИН) И STOICHEION

Никакое серьезное историко-философское исследование не может ограничиваться лишь сферой сугубо философских знаний, но должно прибегать к содействию других научных дисциплин. Одной из первых среди таких вспомогательных для историко-философской науки дисциплин следует считать филологию. Историко-философская наука в отличие от исторической науки не имеет возможности опираться на вещественно-материальные свидетельства, в ее распоряжении лишь письменные документы, тексты, которые принципиально отличны от вещей (см. [65, с. 281—307]). Но всякое письменное слово, в том числе и философское, представляет собой объект филологического исследования, а стало быть, здесь встречаются философские и филологические интересы. Хотя интересы эти разные, удовлетворение одного из них в какой-то мере полезно и для другого. Мысль о том, что адекватное понимание идейного содержания философского произведения необходимо и для его понимания как литературного факта, тривиальна. Не столь тривиален обратный вывод о существенности филологического анализа для адекватного понимания идейного содержания философского произведения, правомерность которого становится более явной в исторической ретроспективе.

Можно наметить следующие основные историко-философские функции филологии. Прежде всего, она призвана содействовать в установлении характера и степени беллетризованности текста (формы философских произведений колеблются в амплитуде от математизированных трактатов вроде «Этики» Спинозы или «Логико-философского трактата» Витгенштейна до поэтических описов вроде поэм Лукреция и Бруно) и вычленении концептуальных суждений из стихии метафорических выражений.

Важная роль принадлежит филологии и в изучении некоторых особых форм выражения философских идей, например, устной проповеди или устного диалога. Бесспорно, например, структурное различие между сухими трактатами Аристотеля и живыми беседами Сократа, для которого бесписьменное выражение философских идей было принципом, а не случайной прихотью (возможно, также и для Гиппаса, Пиррона, Аркесилая, Карнеада и др.— см., например: Диоген Лаэртский, I, 16). Компетенции филологии принадлежит в данном случае сопоставление закономерностей письменного наукообразного и устно-художественного воплощений мысли. Недаром высокохудожественные диалоги Платона представляют собой наиболее достоверный источник для реконструкции мировоззрения Сократа, хотя, конечно, устные беседы Сократа не тождественны их платоновским «протоколам».

Проблема устного или письменного происхождения первых памятников китайской философской мысли была поставлена именно

филологами (см. [199; 200; 201, с. 15—35; 208, с. 67—73; 224, с. 215—216]). Правда, разгоревшаяся по этому поводу дискуссия до настоящего времени носила в основном литературоведческий характер и не затрагивала историко-философскую проблематику в аспекте увязывания специфики формы со спецификой содержания. Первая, и весьма серьезная, попытка содержательной интерпретации особенностей текстуального выражения концепций первых китайских философов была предпринята в работах А. М. Карапетьянца и В. С. Спирина, особенно в книге последнего «Построение древнекитайских текстов» [122; 224]. В ней прекрасно показано, к каким важным для истории философии последствиям приводит решение вопроса о том, чем считать первые памятники философской мысли в Китае: записями устных бесед («памятниками ораторского искусства», по определению Л. Д. Позднеевой [199; 200; 201, с. 15—35]) или произведениями сугубо письменного происхождения.

Априорно ясно, что для устного выступления и проповеди должно быть характерно обращение к насущным вопросам человеческого существования, а не к метафизическим спекуляциям, доминирование этической, социально-политической и, возможно, психологической проблематики. Что же касается формального аспекта, то тут будут изобиловать оценочные суждения, побудительные высказывания, вообще нормативные предположения, восклицания и вопросы, риторические фигуры, аргументы «к человеку» и т. п. «У риторических фигур,— писал И. Г. Гаман,—целая бесконечность по сравнению с фигурами умозаключения» [62, т. 3, с. 668]. Логика в устной речи в отличие от письменной имеет тенденцию уступать свое место разного рода ассоциативным связям и видоизменяться (например, преобразуясь в нормативную логику).

Отличие устного (изготовленного по законам устной речи) текста от письменного, отчетливо видимое современниками, для которых язык этого текста — родной, становится незаметным для читателя, отделенного от текста барьерами времени, языка и культуры. Филологический анализ призван восстановить исходную прозрачность текстуальной формы.

Неоценимую услугу историкам китайской философии оказали филологи опубликованием указателей-конкордансов (индексов) к таким классическим философским памятникам, как «Лунь юй», «Мэн-цзы», «Сюнь-цзы», «Мо-цзы», «Чжуан-цзы» и др. (см. [194]). Индексы предоставляют исследователям возможность строго научного (даже статистического) обоснования выдвигаемых интерпретаций. Использование индексов не только знаменует собой новый, более совершенный уровень текстологической работы, но и приводит к определенным методологическим выводам. В частности, сравнение с так называемыми предметными указателями, их функциональным аналогом в западной философской литературе, обнаруживает существенную разницу: для решения сходных задач в одном случае используется принцип понятийной (предметной) классификации, в другом — чисто знаковой (иероглифической).

В этом частном моменте сказывается важная особенность развития философской мысли в Китае: в отличие от Европы здесь определяющей была не понятийная, а терминологическая преемственность, опиравшаяся на тончайшую нюансировку терминологических значений<sup>1</sup>. В Европе такой «китайский» путь был принципиально невозможен просто потому, что философская традиция поддерживалась *разноязычными* народами. Для китайских философов термин был стимулом для идеи, а не идея стимулом для термина, и это обстоятельство опять-таки говорит о специфической значимости филологического анализа при изучении их творений.

Итак, в задачу филологической работы с философским текстом входит возможно более полное выявление его формальных параметров, которые должны быть затем философски истолкованы. Но филологический анализ языка в целом и в особенности семантики важнейших терминов разбираемого философского памятника необходим и для выявления всей полноты его содержания, всех заключенных в нем смыслов и оттенков смысла. Значение тщательного исследования семантики основополагающих философских терминов вплоть до углубления в их этимологию можно проиллюстрировать несколькими примерами.

А. Бергсон решительно разграничивал «истинное», «живое» время — *durée* и «неистинное» обычное время — *temps* (вслед за ним подлинное и «вульгарное» время различал и Хайдеггер). Термин «*durée*», выражающий фундаментальное понятие интуитивизма Бергсона, в русской литературе принято переводить словами «длительность», «дление». Но французский глагол «*durer*» имеет значения: «сохраняться», «держаться», «сопротивляться уничтожению», существительное «*dureté*» — «твердость», «жестокость», «суровость», а «*durée*» — это нечто вроде «выдержки» в том понимании, какое придают этому слову фотолюбители (кстати, *durée d'exposition* и есть фотовыдержка). Термин «*durée*», по замыслу Бергсона, должен говорить о времени как о напряжении бытия, предшествующем всяким пространственным формам. Слова же «длительность», «дление», «продолжительность» суть продукты понятийного опространствления времени, осмысления его с помощью атрибутов, имманентных пространству<sup>2</sup>, т. е. выразители такого осознания времени, которое как раз и отвергал Бергсон, видевший в этом вину языка и употреблявший термин с «беспространственной» семантикой. Невольная семантическая деформация, вызываемая русским переводом, способна сыграть злую шутку даже с достаточно искушенным читателем. Выразительным примером такого обусловленного словами перевертывания смысла может служить высказывание О. Э. Мандельштама: «Бергсон рассматривает явления не в порядке их подчинения закону временной последовательности, а как бы в порядке их пространственной протяженности» [183, с. 242].

Китайская философская терминология создает еще большие трудности. Частые здесь сочетания в одних и тех же терминах (или обособления в разных терминах) смыслов, не сочетаемых

(не обособляемых) ни в каких из их европоязычных эквивалентов, постоянно грозят обернуться при переводе разрушением всей логики философского построения.

Обратимся к известному диалогу разбойника Чжи со своим сподвижником. Этот пассаж из гл. 10 «Чжуан-цзы» в дословном переводе выглядит следующим образом: «Так вот, сподвижник [разбойника] Чжи спросил у Чжи: „У разбоя тоже есть путь (дао)?“ — Чжи ответил: „Как можно, направляясь (*шиц*), не иметь пути?“» [499, с. 59]. Очевидно, что все рассуждение строится на семантике иероглифа «дао», буквально означающего «путь». Доказательство положения, что всякому процессу, в том числе и разбою, обязательно присуща своя закономерность («дао»), разбойник Чжи основывает на сформулированном им тавтологически-истинном высказывании: «Невозможно двигаться куда-либо, не следуя какому-либо пути». Высказывание разбойника Чжи в своем иероглифическом воплощении выражает аналитическое суждение: идея пути уже заключена в идее направленного движения, знак *шиц* необходимо предполагает знак *дао*. Лишним свидетельством этому служит и то, что данные знаки составляли устойчивую лексическую пару (см., например, «Лунь юй», IX, 30)<sup>3</sup>.

В имеющихся на русском языке переводах «Чжуан-цзы» разбираемый фрагмент выглядит по-разному. Л. Д. Позднеева переводит его так: «Сообщник разбойника Чжи его спросил: „Есть ли у разбойников свое учение?“ — „Разве можно выходить [на промысел] без учения?“ — ответил Чжи» [201, с. 178]. Перевод С. Кучеры выглядит иначе: «В связи с этим подручный разбойника Чжи спросил у него: „Есть ли у разбойника свое дао?“ — „А разве можно найти [такое место, где бы] не было дао?“ — ответил Чжи» [106, т. 1, с. 266]. Несмотря на все различия, эти две версии перевода совпадают в одном важном пункте: ответ разбойника Чжи преобразован из тавтологически-истинного тезиса в проблематичное высказывание, из аналитического суждения — в суждение синтетическое. Ведь вполне возможно «выходить на промысел» и без всякого учения, да и вездесущность дао еще требует доказательства. А это ломает логическую структуру всего рассуждения: тавтологически-истинный постулат разбойника Чжи, служащий логическим фундаментом для развертываемой далее цепочки конкретизирующих утверждений, превращается в проблематичное заявление, доказываемое этой цепочкой утверждений; фундамент начинает выглядеть крышей. И такой печальный результат получается несмотря на то, что, вообще говоря, вполне правомерна передача иероглифа *дао* словом «учение» и тем более правомерна уж совсем, казалось бы, безобидная фонетическая транскрипция «дао». А так происходит потому, что в данном контексте вся доказательная сила заключена в конкретном значении иероглифа «дао» — «путь»<sup>4</sup>, которое как раз и пропало в обоих переводах. Впрочем, переводчик, правильно выбравший именно это значение, может попасть в другую западню, излишне его конкретизировав. В § 1 «Чжун юна» высказан тавтологически-истинный тезис: «От



пути (дао) нельзя ни на миг отойти; то, от чего можно отойти, не есть путь», — аналогичный суждению разбойника Чжи (любое движение предполагает какой-то путь). Конкретизировав «путь» определением «правильный», которое иногда подразумевается этим понятием, а иногда нет, переводчик данного текста получил чрезвычайно сомнительный тезис: «От [правильного] пути и на миг нельзя отойти» [106, т. 2, с. 119], — сразу снимающий проблему «совершенствования пути» (сю дао), которая поставлена в предыдущей фразе «Чжун юна».

Из приведенных примеров следует, что для избавления философской мысли от тех ложных ситуаций, в которые ее порой ставят слова, требуется скрупулезный филологический анализ. Однако во избежание недоразумений нужно сразу оговорить два момента. Во-первых, филолого-лингвистический анализ, разумеется, не является единственным внефилософским орудием в историко-философской работе. О других вспомогательных средствах в этой работе специально было сказано в самом начале настоящей главы, дабы не создавать иллюзорного представления о его универсальности. Во-вторых, этот анализ вовсе не должен быть принят как последняя инстанция в установлении историко-философской истины, напротив, он — первая, самая низшая инстанция, но это ни в коем случае не может служить основанием для его игнорирования. Особая серьезность этой начальной инстанции заключена в самой ее первичности, ибо не скорректированная на ее уровне филологическая неточность в дальнейшем способна разрастись до размеров теоретического заблуждения.

Чтобы избежать голословности, приведем один выразительный пример. Д. П. Конисси<sup>5</sup> в статье «Философия Лаоси» (т. е. Лао-цзы) писал: «Исследовав сущность нашего знания, наш философ говорил: „Нет знания“, потому что „я не знаю ничего“ (в сноске дается ссылка на § 70 «Дао дэ цзина». — А. К.). Это изречение Лаоси очень хорошо характеризует его философию. Хотя он не знал о существовании дельфийской надписи: „познай самого себя“, но путем собственной умственной работы пришел к вышеупомянутому выводу. Сократовская формула: „Я знаю, что ничего не знаю“, в сущности, та же, но Лаоси высказал ее целым столетием раньше» [158, с. 43]. Если с филолого-критической точки зрения исследовать основание столь серьезного историко-философского вывода, то окажется, что таковым является всего-навсего неправильное понимание текста. В действительности § 70 гласит: «У слов есть господин, у дел есть родоначальник. Но этого-то как раз и не знают, поэтому не знают и меня. Знающие меня редки». Нетрудно убедиться, что из этого текста ничего подобного написанному Д. П. Конисси не следует, напротив, заключенная в нем мысль в известном смысле даже противоположна сократовской. Данный случай также показывает, сколь опасны скоропалительные, не предвзятые тщательным семантическим анализом отождествления концепций, принадлежащих разным философским традициям.

Мы позволим себе в этой связи остановиться еще на одном примере такого рода отождествления, приводящего к весьма серьезным общетеоретическим выводам. «Знакомство с древнейшими памятниками культуры народов Дальнего Востока,— пишет Ю. Б. Козловский, выражая в целом общепринятое в нашей литературе мнение,— убеждает в том, что первые наивные мировоззренческие представления этих народов весьма близки аналогичным представлениям греческой античности. Ярким примером могут служить взгляды на исходные элементы или стихии бытия (число которых — пять — и сами они, как таковые, совпадают у древнекитайских и древнегреческих мыслителей). Такое же сходство взглядов у мыслителей древнего Китая и древней Греции прослеживается и в отношении признания единой первоосновы мира, первоначала» [154, с. 84].

Начнем с того, что древнегреческой античностью, как известно, признавалось четыре стандартных первоэлемента: вода, воздух, земля, огонь. Как свидетельствует Лактанций, «древние философы утверждали, что все состоит из четырех элементов» («О гневе божьем», X, 4, цит. по [181, с. 267, № 272]). Китайские же философы действительно насчитывали пять элементов: воду, огонь, дерево, металл и почву. Другое дело, что у некоторых древнегреческих философов рождалась идея пятого первоэлемента, например, у пифагорейцев (Филолай, А 13, 15, В 12) или платоников и Аристотеля. Но, во-первых, они исходили при этом из соображений, чуждых их китайским коллегам. Специально исследовавший этот вопрос Дж. Нидэм отмечал: «Много интересного связано с пятым элементом у греков, однако мне не кажется, что он образует какую-либо параллель с китайскими концепциями» [877, с. 245]. Во-вторых, если утверждать, что древнегреческие мыслители насчитывали пять элементов, то с таким же успехом можно утверждать, что древнекитайские мыслители насчитывали их шесть. Так, например, в «Шу цзин» [525, с. 12], «Цзо чжуани» (Вэнь 7 г.— [508, с. 226]), «Хуайнань-цзы» [433, с. 353] говорится о воде, огне, металле, дереве, питье и еде [314, с. 131; 106, т. 2, с. 110].

Но еще более важно не количественное, а качественное различие. По крайней мере один греческий элемент (воздух) определенно отсутствует в китайской пентаде и два китайских (дерево, металл) — в греческой тетраде, разнятся между собой греческая «земля» и китайская «почва». Эти несовпадения, не замечаемые многими авторами работ по китайской философии, имеют принципиальный характер.

Возьмем сначала генетический аспект. Греческий четверичный набор окончательно сформировался (у Эмпедокла) после того, как каждый из его компонентов был признан тем или иным философом в качестве единого общемирового субстрата (у Фалеса — вода, у Анаксимена — воздух, у Гераклита — огонь, у Ксенофана — земля), на что указывал уже Аристотель («Метафизика», I, 3, 983в—984а, 10). Китайский же пятеричный набор, по всей ви-

димости, напротив, явился результатом анализа, а не синтеза, т. е. целиком был вычленен из более обширных наборов, о чем, в частности, свидетельствуют высказывания «Шу цзина», «Цзо чжуанни» и «Хуайнань-цзы». Ни один из компонентов этого набора, ни весь он в целом, ни до, ни после его формирования не считался в Китае единым или первичным общемировым субстратом. Да этого и не могло быть, поскольку, во-первых, составляющие его элементы суть таковые не в субстанциональном, а в функциональном смысле (не являясь и в этом смысле первичными), во-вторых, в качестве единого общемирового субстрата китайские мыслители рассматривали пневму-*ци*, аналог того воздуха, который как раз и отсутствует в их наборе.

В процитированном нами рассуждении Ю. Б. Козловского имеется ссылка на «Историю философии», в которой сказано, что первые древневосточные философы «делали попытки представить в качестве этих веществ (т. е. „первовеществ“.— А. К.) землю, воду, огонь, воздух и т. п., сменяющиеся затем стремлением отыскать общее материальное начало всех вещей (*ци*, *пракрити* и т. п.)» [120, т. 1, с. 70]. Это положение неверно в нескольких смыслах. Во-первых, ни о каком воздухе, отличном от *ци*, китайские философы не говорили. Во-вторых, представление о *ци* как «первовеществе»<sup>6</sup> сложилось, видимо, раньше концепции пяти элементов. И, в-третьих, элементы вовсе не являются «первовеществом» в том смысле, в каком используют этот термин авторы данного пассажа. Именно специфически китайские элементы — дерево и металл, тем более — знаки, питье и еда — наводят на мысль, что здесь имеются в виду не универсальные «кирпичики» мироздания.

В пользу этого можно привести ряд свидетельств. Знаменательно, что шесть элементов «Шу цзина» обозначены специфическим термином «лю фу» — «шесть складов» [525, с. 12, 37; 508, с. 226], в переводе Р. В. Вяткина и В. С. Таскина — «шесть управлений» [227, т. 1, с. 157], из чего явствует, что тут речь идет о наиболее общей классификации используемых человеком даров природы и труда, прежде всего продуктов питания. Поэтому в первом же разделе «Хун фаня» (гл. 24 «Шу цзина») устанавливается соответствие пяти элементов и пяти вкусов [106, т. 1, с. 105]. О том, что пять элементов первоначально представляли собой классификационную схему для результатов хозяйственно-трудовой деятельности человека, можно заключить и на основе анализа связанных с ними более поздних философских спекуляций. Например, в «Гуань-цзы» говорится, что пять элементов были созданы (*цзо*) Хуан-ди наряду с пятью чиновничьими рангами (*у гуань*) вслед за созданием пентатоники (*у шэн*) [297, с. 242]. Вообще в древнекитайских философских трактатах пять элементов трактуются как символы или первые и главные члены пяти рядов или классов, на которые разбиваются все предметы и явления, в том числе заведомо не вещественные, как то: страны света и времена года, циклические знаки и числа (см., например, [433, с. 37], а также [877, с. 262—263]).

На специфический классификационный характер *у син* давно уже указывали сами китайские авторы. Чжан Дунсунь, например, писал: «Что касается учения о пяти элементах, то фигурирующие в нем так называемые металл, дерево, вода, огонь и почва совершенно не похожи на так называемые четыре корня Эмпедокла. Ибо его «корни» так или иначе обозначают «первостихии» (*«stoicheia»*). Китайские же пять элементов, по сути, весьма близки к восьми триграммам [*«Чжоу и»*] и совершенно лишены значения «первоматерия» [475, с. 95]. В европейской синологии М. Гранэ первым блестяще доказал, что пять элементов — это классификационная схема, или «эмблематическая рубрикация» [796, с. 164—208, 303—314]. В советской литературе об этом писали А. М. Карапетьянц [123] и В. С. Спирин [223].

Дж. Надэм справедливо отмечал, что термин «элемент» неудовлетворителен для перевода иероглифа «син», несущего с собой идею движения, но зато соответствует стандартному греческому термину *«stoicheion»*, изначально означавшему вертикально стоящий столбик, или гномон [877, с. 244—245]. Действительно, иероглиф *син* обозначает (и обозначал в древнейших текстах), с одной стороны, ряд, шеренгу, с другой — движение, ходьбу (поэтому на западноевропейские языки он часто переводится словами *agent, action, operation*). Этот семантический союз объясняется его этимологическим значением «перекресток дорог». И самое любопытное состоит в том, что в этимологическом аспекте китайский и греческий термины поразительно близки друг другу. Этимологию последнего А. Ф. Лосев представляет следующим образом: *«Steichō — значит, „иду шагаю“. Stichos (м. р.) — значит „ряд, линия“. Stichaomai — „движусь в плотном ряду“, „друг с другом“.* Слово *stoicheion — значит „шаг, сдвиг“, что-нибудь раздельное, идущее в одном ряду (буквы в алфавите, деревья в лесу или саду, солдаты в шеренге).* Старославянское *„стеязь“* тоже указывает на путь, движение в определенном направлении. Сюда же относится немецкое *Steig, Steg, Steigen*. Слово *штанга*, заимствованное из немецкого языка, обозначает *„стержень, шест, жердь, полосу, спортивную штангу“.* Везде здесь имеется в виду некоторого рода сдвиг или движение, которое включает в себе, с одной стороны, известного рода процесс, с другой же стороны, первоначальные достижения и результат этого процесса, который может и продолжаться дальше и оставаться на месте.

С этой точки зрения *stoicheion* обозначает первоначальную определенность бытия, противоположную всякой хаотической стихийности, и, наоборот, обозначает нечто раздельное и четкое, подобное тем буквам-атомам, из которых, по мнению атомистов, составляется вся действительность и из которых создается всякая трагедия и комедия» [176, с. 19].

Итак, несмотря на поразительное семантическое сходство китайского и древнегреческого терминов — *син* и *stoicheion*, выражаемые ими философские понятия совершенно различны. И тот и другой термин представляют элементы как некоторый ряд, об-

разуемый материализованными результатами двигательных процессов (сдвигами). Но если, с точки зрения греческих мыслителей, ряд «воды» связан с водой субстанционально, то, с точки зрения китайских мыслителей, аналогичный ряд связан с ней лишь функционально — только в этом смысле относились к данному ряду весна, восток и т. п. Поэтому, с учетом сделанных уточнений, мы готовы согласиться с мнением Дж. Нидэма: «В общем, можно сказать, что, хотя существуют некоторые совпадения между греческой и китайской теориями элементов, различия между ними еще более разительны» [877, с. 246]<sup>7</sup>.

В изучении философий разных культур и разных эпох филологический анализ, естественно, играет разную по важности роль. Понятно, что для русского историка философии значимость его применительно к истории китайской философии неизмеримо выше, нежели применительно к истории, положим, французской философии, не говоря уж об истории отечественной философии. То, что в первом случае филология способна быть для истории философии более плодотворной, чем во втором, обуславливается, в частности, самобытностью китайского письменного языка — вэньяня, этой особой, искусственной знаковой системы, пользующейся достаточной самостоятельностью по отношению к живой устной речи.

Историки западной философии обычно с одинаковых методологических позиций подходят и к философам, принципиально творившим в устной форме (самый яркий пример — уже упоминавшийся Сократ), и к философам, чьи обращения в письмена идеи принципиально не преобразуются без потерь в устную речь (примером может служить косноязычный, но творивший чудеса на бумаге Гегель<sup>8</sup>). Подобная аппроксимация до известной степени оправдана близостью письменной и устной речи в европейских языках. Впрочем, эта близость отнюдь не есть идентичность, и в разные времена ее мера была различной, варьируясь как количественно (в рамках одного языка благодаря его развитию), так и качественно (при переходе от одного языка к другому, скажем, к латыни или церковнославянскому).

Высокая степень искусственности и самостоятельности языка, имевшегося в распоряжении традиционной китайской философии, не позволяет игнорировать те семиотические закономерности, которым он неизбежно подчинялся излагавшиеся с его помощью философские концепции. В связи с этим под вопрос ставится сама возможность в рамках классического вэньяня просто запротоколировать устное выступление без радикальной переделки его в специфически письменный текст (это касается затронутой выше проблемы устной или письменной природы первых памятников философской мысли в Китае).

СПЕЦИФИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ФИЛОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА  
В ИССЛЕДОВАНИИ КИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ.  
ПОНЯТИЕ «БЛАГОДАТЬ-ДОБРОДЕТЕЛЬ» (ДЭ).  
ИДЕЙНАЯ БОРЬБА ВОКРУГ ТЕРМИНОВ  
«ВЕЛИКОГО УЧЕНИЯ» («ДА СЮЕ»)

Особая значимость филологического анализа при изучении истории китайской философии обусловлена в первую очередь несхожестью китайской культуры с той культурой, к которой принадлежит европейский историк философии. Но помимо этого особая роль филологии здесь связана еще и со спецификой развития самой философской мысли в Китае безотносительно к постороннему наблюдателю.

Известно, что в истории китайской философии доминантными формами философского творчества были комментаторство и экзегеза древних классических произведений. Китайские философы, даже самые смелые идеологи-новаторы, стремились выглядеть не более чем истолкователями или восстановителями старинной идеологической ортодоксии. В такой ситуации, когда теоретическое реформаторство не только не акцентируется, но даже не получает явного и локализованного выражения, будучи растворенным во всей массе комментаторского (квазикомментаторского) текста или загнанным в подтекст, именно кропотливая филологическая работа дает возможность уловить те «мелкие» изменения в стандартных формулировках, которые знаменуют собой крупные идейные сдвиги.

В целом, применительно к специфике традиционной китайской философии, перед филологическим анализом стоит, на наш взгляд, несколько основных задач.

Первой из них является жанровая квалификация китайских текстов, обладающих философским содержанием, поскольку китайская научная традиция в общелитературной классификации не выделила такой категории, которая бы совпадала с европейской категорией философских трактатов. Философские с европейской точки зрения произведения могут быть в ней, с одной стороны, отнесены к разным типам литературной продукции (например, к отделам «цзин» и «цзы»<sup>2</sup>), а с другой — объединены с нефилософскими (естественнонаучными, хронографическими, ритуально-дидактическими и т. д.) произведениями.

В разных по жанру контекстах одно и то же философское высказывание приобретает разный смысл. Если рассматривать фразу: «Мирозданье — лишь страсти раскаты, человеческим сердцем накопленной» как выдержку из философского трактата, то есть все основания для обвинения ее автора в волюнтаристическом солипсизме; если же видеть в ней фрагмент поэтического произведения (как это и есть на самом деле: двестишше взято из «Определения творчества» Б. Пастернака), то она, не утрачивая своей глубокой философичности (стихотворение входит в цикл «Занятье

философией»), предстанет как гимн творческой силе человеческого духа.

Стало быть, жанровая квалификация текста уже известным образом предопределяет его смысловую интерпретацию. Ведь очевидно, что изучение философских взглядов, скажем, Гёльдерлина требует совершенно иного подхода, нежели изучение философских взглядов Канта. Жанровая определенность есть также залог успешного различения того, что в тексте относится к идейному содержанию, и того, что в нем относится к литературной форме.

Другой важной задачей является исследование семантики основных философских терминов и связей внутри семантических полей, образуемых философской терминологией. Особую важность семантическому исследованию терминов в китайском языке придает то обстоятельство, что, совпадая с поставленными им в соответствие европейскими терминами по одним значениям, по другим они могут расходиться вплоть до антагонизма. Ярким тому свидетельством служит разбираемый нами в главе седьмой термин *шэнь*. Здесь же мы хотим остановиться на некоторых интерпретациях понятия *дэ*.

Категория *дэ* — одна из наиболее оригинальных в лексиконе традиционной китайской философии, не имеющая терминологического эквивалента в западных языках. Наиболее распространены следующие переводы «дэ»: закономерность, манифестация (дао), (постоянные) свойства, (хорошие) качества, дарования, добродетель, достоинство, достижение, достояние, доблесть, англ. *virtue*, *character*, (moral) *power*, *moral force*, франц. *bienfaisance*, *efficience*<sup>9</sup>.

Некоторые западные синологи, например А. Уэйли, Дж. Нидэм, Д. Робинсон, отождествляют «дэ» с лат. *virtus*. При этом Д. Робинсон отмечает, что понятие «дэ» исключает какое бы то ни было насилие [892, с. 150—151], чему, действительно, можно найти много подтверждений в высказываниях китайских философов («Лунь юй», II, 1, XII, 19, XIV, 33; «Дао дэ цзин» § 38, § 51; «Гуань-цзы» [297, с. 269; 106, т. 2, с. 51]; «Хань Фэй-цзы» [421, с. 97; 106, т. 2, с. 238]). А между тем *virtus* — это прежде всего воинское мужество, храбрость, стойкость, доблесть, геройство, т. е. как раз то, что весьма тесно связано с насилием; *Virtus* — богиня воинской доблести. В русском языке «насильственную» семантику этого термина представляет однокоренное с ним слово «вира» — «штраф за убийство» (ср. др.-инд. *vāiram* — «вира, вражда»).

В связи с отождествлением *дэ* и *virtus* П. Будберг замечает: «Филологов, однако, беспокоит отсутствие у китайского термина каких-либо дополнительных значений, принадлежащих латинскому этимону *vir*, а именно: „мужественности“ и „мужества“. Они напоминают нам, что термин *дэ* свободен от какой-либо связи с сексуальными ассоциациями и отличается в этом от парного ему термина — *дао*, Путь, который в одном или двух выражениях, таких, как *жэнь дао* „путь мужчин и женщин“, внушает мысль о сексуальной активности» [665, с. 324].



Безусловно, понятие *дэ* само по себе не обладает сексуальным смыслом. Однако в даосизме оно было распространено и на эту сферу человеческого бытия, в частности, была принята концепция непосредственной связи между *дэ* и *цзин*<sub>2</sub>. Специфическая категория традиционной китайской идеологии — *цзин*<sub>2</sub> одновременно обозначает и дух и семя (подробнее на ней мы остановимся ниже). В § 55 «Дао дэ цзина» «объемлющий полноту дэ» сравнивается с младенцем, которому «неведомо сонтие самки и самца, но детородный уд которого подъят, что означает предельность *цзин*<sub>2</sub>». В комментирующей текст «Дао дэ цзина» гл. 20 «Хань Фэй-цзы» говорится: «Для тела (*шэнь*) накопление *цзин*<sub>2</sub> является благодатью (*дэ*)» [421, с. 114; ср. 106, т. 2, с. 257]. Таким образом, в целом верное рассуждение П. Будберга требует уточнения. Прежде всего следует разграничить два смысла определения «сексуальный»: 1) присущий *одному* из полов в отличие от другого, 2) связанный с отношениями *двух* полов. В приведенной цитате П. Будберг говорит об отсутствии сексуальных ассоциаций у *дэ* в первом смысле и о наличии таковых у *дао* — во втором. Но в первом смысле лишено сексуальных ассоциаций и *дао*, которое поэтому может рассматриваться и как мужской, и как женский предок всего сущего (см., например, «Дао дэ цзин», § 4, § 25), являясь собственно единством мужского (*ян*) и женского (*инь*) начал («Си цы чжуань», ч. 2, § 5). Второго же смысла не исключает и *дэ*, что явствует из связи этой категории с категорией *цзин*<sub>2</sub>, из определения рождения-жизни (*шэнь*) как «великого *дэ* неба и земли» в «Чжоу и», где говорится и о «соединении [„разнополюх“ сил] инь и ян» («Си цы чжуань», ч. 2, § 1, § 5), а также из того, что даже разврат (*цзянь*) мог квалифицироваться китайскими мыслителями как *дэ*.

Недавно в нашей литературе имела место полемика по поводу отождествления *дэ* с другим понятием классической европейской философии. Несмотря на существование таких *дэ*, как разврат и разбой, Л. Е. Померанцева, проведя аналогию между *дэ* и греческим термином *agathon* («благо»), указала на понятийную близость *дэ* и платоновского блага [204, с. 209; 203, с. 8]. Этим она навлекла на себя критику со стороны Т. П. Григорьевой, которая сформулировала два контраргумента. Первый из них таков: греческое «благо» — абсолютное положительное начало, тогда как *дэ* может быть большим или меньшим, лучшим или худшим (примечательно, что Т. П. Григорьева здесь ссылается на те же тексты Платона, что и Л. Е. Померанцева). Второй гласит: «даосы в принципе, по самой своей сути, не могли называть *дэ* „благом“, поскольку избегали называть вещи именами» [98, с. 138—139].

Эти возражения нам представляются неправомерными. По поводу первого аргумента необходимо заметить, что *дэ* само по себе столь же абсолютно благостно, как и благо Платона; другое дело, что оно может в большей или меньшей степени присутствовать в отдельных вещах, но равным образом и солнцеподобное благо в разной степени одаряет своим светом различные вещи.

Что же касается второго аргумента, то речь идет не о наименовании объекта *дэ* термином «благо», а о наличии у термина «дэ» смысла «благо»; к *дэ* как объекту даосы во множестве прилагали не менее сиятельные эпитеты, чем Платон — к благу.

Вместе с тем нельзя не указать и на принципиальные различия между *дэ* и платоновским благом. Во-первых, благо у Платона — наивысшее беспредпосылочное начало, тогда как *дэ* вторично, ибо имеет в качестве своей предпосылки *дао*. В этом отношении более близки именно *дао* и благо, оба они отождествляются с Единым и представляются дающими существование всем вещам. Во-вторых, благо — абсолют в единой иерархии логически упорядоченных понятий (благо само по себе — идея), поэтому его различные воплощения непротиворечивы; *дэ* — собирательный образ всего множества разнонаправленных сил, действующих в плюралистическом мире, поэтому его различные воплощения противоречивы и способны приходить в столкновение друг с другом. То, что для конкретного индивида является его частным «отдельным благом» (*ли дэ*) — например, незаконное обогащение, — с точки зрения «общего блага» (*тун дэ*) оценивается как «нечестивое», «темное» или «плохое (ненавистное) благо» (*сюн дэ, хунь дэ, э дэ*). Таким образом, все дело состоит в различии точек отсчета. В-третьих, благо телеологично, а *дэ* — детерминистично, например, в «Чжуан-цзы» говорится: «Знать, что тут ничего не поделаешь, и спокойно принимать этот как предопределение (*мин*) есть предел *дэ*» [499, с. 25]; ср. [201, с. 151—152].

В самом общем виде *дэ* можно определить как основное качество, обуславливающее наилучший способ существования каждого отдельного существа, или присущую ему индивидуальную благодать. Поскольку специфику человека китайские мыслители усматривали в способности придерживаться долга (справедливости) — *и* и благопристойности — *ли*<sub>3</sub> (на чем мы специально остановимся ниже), его *дэ* они в основном понимали как добродетель. Но в принципе и применительно к человеку категория *дэ* могла употребляться в своем самом общем смысле, т. е. означать, например, высокорослость, дородство и красоту в ситуации, где для жизнедеятельности индивида наиболее ценными оказывались именно эти качества [499, с. 196]. Будучи индивидуальным качеством, *дэ* — относительно (в отличие от всеобщего и потому абсолютного *дао*), а, следовательно, являясь благодатью для одних, оно может оцениваться как неблагое другими (см. «Цзо чжуань», Вэнь 18 г., Сюань 3 г., Чжао 24 г. [508, с. 250, 257, 469; 525, с. 60, 66; 314, с. 299; 422, цз 3, цз. 11, с. 60; 266, с. 88—89]).

Из имеющихся в древнегреческом философском лексиконе категорий с «дэ» может быть сопоставлена категория *aretē* («добродетель»), тем более что взаимосвязь между благом и добродетелью (например, в учении Платона) имеет определенное сходство с взаимосвязью между *дао* и *дэ* (как она представлена, например, в «Дао дэ цзине» и «Да сюе»). Что же касается широты понятия «дэ», далеко выходящего за рамки этического, то понятие

aretē и в этом ему мало чем уступает. «Должно заметить,— учил Аристотель,— что всякая добродетель доводит до совершенства то, добродетелью чего она является... так, добродетель глаза делает хорошим глаз и его дело, благодаря добродетели глаза мы хорошо видим. Подобным же образом добродетель лошади делает лошадь хорошою, и способною бегать, и носить всадника, и противостоять неприятелям»<sup>10</sup> («Этика [к Никомаху]», II, 5).

Стоики рассматривали добродетель в общекосмическом плане: «Нет ничего совершеннее мироздания, нет ничего лучше добродетели, следовательно, добродетель — принадлежность мироздания» [62, т. 1, ч. I, с. 488].

Сближает «дэ» с aretē и присущий обоим телесный характер: в «Кинегетике» Ксенофонта говорится о «теле добродетели» — «sōma ... aretēs» (см. [198, т. 1, с. 532]), а в «Да сюе» — о «добродетели, пропитывающей тело» — *дэ жунь шэнь* (чжунань, § 6). Отличает «добродетель» — aretē от «дэ» то, что роднит ее с *virtus*, а именно семантика, связанная с насилием, — «доблесть, геройство, мужество». Определяя устами Сократа одну из добродетелей — мужество. Платон как самоочевидную истину выдвигает положение, что идти на войну — прекрасно и хорошо («Протагор», 359e). Впрочем, и у «дэ» есть определенные связи с мужеством, хотя, видимо, только моральным: «Знание, гуманность и мужество (*юн<sub>1</sub>*) — это три [способа], которыми в Поднебесной проводится добродетель (*дэ*)» («Чжун юн», § 20; ср. [106, т. 2, с. 126] — перевод неточен). О том, что здесь скорее всего имеется в виду не военное или физическое мужество, свидетельствуют и сам данный контекст (сочетание с гуманностью и знанием), и положения других конфуцианских памятников. Например, в «Го юе» в связи с обсуждением военных действий говорится, что «мужество (*юн<sub>1</sub>*) противоречит добродетели (*дэ*)» [293, с. 233; 106, т. 1, с. 300].

Мы считаем также возможным переводить термин «дэ» словом «благодать», имея в виду, что *дэ* есть нечто данное от *дао*, сопоставимого с благом. Хотя к *дэ* не применимо европейское противопоставление благодати — природе, ибо *дэ* — природно, оппозиция *дэ* и человеческого юридического закона *фа* в принципе соответствует европейскому противопоставлению закона и благодати.

Помимо далеко идущих семантических расхождений в терминологии следует учитывать то, что китайские мыслители часто используют косвенные смыслы употребляемых ими терминов, создавая тем самым своеобразные информационные айсберги, большая часть которых скрывается в подтексте. Например, Ван Янмин заканчивает свои знаменитые «Вопросы к „Великому учению“» («Да сюе вэнь») словами: «Эта доктрина... есть то, за счет чего воплощается сердечная печать Конфуция» [7, цз. 26, с. 473]. Прямой смысл настоящей фразы в том, что свою доктрину Ван Янмин аттестует как подлинно конфуцианскую. Однако, выражая эту мысль с помощью словосочетания *синь инь*, он говорит еще и нечто гораздо большее. «Синь инь» («сердечная печать») — это ассимилированный им буддийский, прежде всего чаньский, термин, встре-

чающийся уже у Хуйнэна (638—713). Ван Янмин приспособил к своей аргументации близкую ему по духу чаньскую концепцию «взаимоподобия сердечных печатей» (*синь инь сянь сы*), провозгласившую присутствие в сердце каждого человека всеобщего разума Будды, незыблемого, как печать. Понятие сердечной печати выражает также идею духовного преемства без посредства материи знаков, письмен и даже слов. Таким образом, употребляя этот термин, Ван Янмин в неявном виде подтверждает свой принцип приоритета духовно-непосредственного контакта между учителем и учеником, а также проводит мысль, что он сам находится в такого рода контакте с Конфуцием, желавшим, подобно небу, безмолвствовать («Лунь юй», XVII, 19), и добивается этого для других (ср. с положением К. Ясперса: последнее в мышлении и сообщаемости — это молчание). На вопрос, как такое возможно, Ван Янмин недвусмысленно ответил в одном из своих стихотворений:

В сердце у каждого скрыт сам Конфуций, который  
В миг, когда явным становится, рушит все шоры  
[7, цз. 20, с. 384].

Термины китайской философии, по-видимому, в большей степени, нежели термины какой-либо другой философии, охвачены разного рода системными связями и сочетаниями. Этим они обязаны прежде всего чрезвычайной стабильности круга проблем и категорий традиционной китайской философии. Китайские философы не стремились к передаче новых идей непременно с помощью новых слов и понятий, тем более что и новые идеи они обычно аттестовали как старые. Поэтому вольно или невольно результатом их философской деятельности, которая осуществлялась посредством стабильного понятийного аппарата и соответственно стабильной терминологии, было все большее взаимоопределение понятий и взаимосвязывание выражающих их терминов. В немалой мере росту скоординированности терминов способствовал и характерный для китайской литературы фразовый параллелизм. В зыньчэне парная синонимическая (или антонимическая) упорядоченность слов, занимающих одинаковые позиции в параллельных предложениях, была одним из важных условий для понимания смысла этих предложений. При таком положении замена одного из членов состоявшейся пары другим иероглифом, кажущаяся обусловленной лингвистическими или стилистическими причинами, приобретает идейную нагрузку.

Тезис о важности для истории китайской философии исследования терминологических связей и структур (что вместе с изучением семантики отдельных терминов должно служить базисом для экспликации иерархии понятий) будет далее проиллюстрирован при рассмотрении понятий «у» («вещь») и «син» («действие»).

Рассматриваемые нами по отдельности исследование семантики терминов и исследование терминологических (понятийных) координаций на самом деле практически неразделимы, ибо знание се-

мантики терминов позволяет понять тип связи между ними, а понимание их связи позволяет глубже проникнуть в их значения.

Третьей первоочередной задачей является обнаружение собственно философских средств самовыражения, возможно, даже своеобразного языка философии, не сводящегося к простой совокупности специальных терминов, а существующего в виде особой семиотической надстройки над естественным языком. Выдающимся примером открытия и моделирования такого своеобразного языка древнекитайских «канонов» (*цзин*), выражающегося в специфической пространственно-числовой (нумерологической) упорядоченности этих текстов, является уже упоминавшаяся работа В. С. Спирина «Построение древнекитайских текстов» [224] (см. также [125; 140]). Нами также была реконструирована и описана одна из подобных текстологических структур [144].

В общем виде методика В. С. Спирина строится на особом расчленении анализируемого текста. Проблема разбивки и структурирования текста становится особенно острой, когда дело касается философских произведений древности и средневековья<sup>11</sup>. На этом текстологическом уровне философская и филологическая работа неразделимы: формальные основания подкрепляются пониманием содержания, и наоборот. В предельном случае текст может в итоге оказаться разбитым на стихи и строфы, т. е. выяснится, что мы имеем дело со стихотворным произведением (а это, подчеркнем, вовсе не обязательно заранее известно, тем более что сама поэтическая форма в разных культурах и в разные эпохи была различной — ср., например, текст «Дао дэ цина»). Тогда перед исследователем встанет особая задача корректирования своего понимания заключенных в нем философских идей применительно к его поэтической форме (об этом говорилось выше при рассмотрении проблемы жанровой квалификации). Также может оказаться, что фрагмент текста вроде следующего: «Все люди смертны. Сократ — человек. Сократ смертен» — после элементарного расчленения уложится в столбик:

Все люди смертны.  
Сократ — человек.  
Сократ смертен, —

одним своим видом означающий, что тут речь идет не о жизнедеятельности Сократа, а совсем о других материях.

Четвертой задачей следует считать фиксацию и изучение широкого круга философских проблем, трансформированных китайскими мыслителями в проблемы филологические и даже лингвистические. Излюбленными способами такой трансформации были: а) общесемантическое перетолковывание всего текста или его фрагментов, б) замена ранее принятого значения кардинального термина иным, возможным для данного иероглифа значением, в) замена иероглифа сходным по написанию, г) перекомпоновка глав или кусков текста, д) выделение определенных глав или частей текста в качестве самостоятельных произведений, е) ценност-

ное структурирование текста, ж) идеологически значимая атрибуция произведения или его частей.

Вся гамма этих филологизирующих приемов была применена, например, к такому фундаментальному конфуцианскому памятнику, как «Да сюе» («Великое учение»).

Впервые самостоятельность «Да сюе» была подчеркнута Сыма Гуаном (1019—1086), написавшим к нему специальный комментарий (ныне утраченный). В дальнейшем это произведение привлекло внимание братьев Чэн Хао (1032—1085) и Чэн И (1033—1107), которые после определенных текстологических процедур утверждали его в качестве самостоятельного трактата, первого в Четверокнижии. Завершил этот процесс Чжу Си. Причем любопытно, что вариант Чэн Хао отличен от варианта Чэн И, а вариант Чжу Си — от обоих, хотя Чжу Си в своем комментарии к «Да сюе» утверждал, что принял версию Чэн И, и традиционно считается, что он лишь «догматизировал» или «упрочил» (дин) выработанный Чэн И вариант.

Текстологические процедуры, которым подверглось «Великое учение», были следующими. Во-первых, из гл. 42 «Ли цзи» («Записок о правилах благопристойности») оно было преобразовано в самостоятельное произведение. Во-вторых, при этом подверглась изменению его архитектоника: текст был не только перекомпонован, но и ценностно структурирован — были выделены каноническая (цзин) и комментирующая (чжуань) части, которые, в свою очередь, были разбиты на иерархизированные параграфы. В-третьих, определенные части текста были объявлены испорченными и на этом основании дополнены, развиты и переосмыслены (например, § 5 чжуани). В-четвертых, автором идей канона был объявлен сам Конфуций, а лицом, записавшим их, — его ученик Цзэн-цзы (505—ок. 436); идеи комментирующей части были приписаны Цзэн-цзы, а их запись — его ученикам. В-пятых, разными способами, в том числе путем идентификации соответствующего нероглифа с графически схожим, были перетолкованы некоторые важнейшие понятия<sup>12</sup>.

Эти текстологические процедуры отнюдь не отличались идеологической безобидностью, у них имелась вполне определенная концептуальная подоплека. В этом отношении показательным выступление Ван Янмина против чжусианской версии «Да сюе», вылившееся в опубликование им в 1518 г. старого варианта текста «Да сюе гу бэнь», в предисловии к которому он писал: «Старый оригинал был препарирован (дословно: старый корень был разрублен. — А. К.), и мысль совершенномудрых канула» [7, цз. 7, с. 58]. Идеологическая роль этого издания аналогична опубликованию Лютером немецкого перевода Библии<sup>13</sup>. Примечательно, однако, что с формальной точки зрения действия Ван Янмина представляются прямо противоположными лютеровским.

Критике со стороны Ван Янмина подверглись и понятийные подстановки ортодоксальных чжусианцев. Так, он полностью отвергал высказанное Чэн И и закрепленное Чжу Си предложение

считать иероглиф *цин*ь («породнение», «родственная близость»), входящий в формулировку второго из трех «основополагающих устоев» (*ган*бяо) этого трактата, тождественным иероглифу *син*ь, («обновление») и настаивал на его понимании в собственном прямом смысле.

Текстологическое исправление Чэн И — Чжу Си было обусловлено идеологическими соображениями, оно опиралось на их тезис об экстрасубъективном характере «выявления сиятельной благодати (добродетели)» (*мин мин дэ* — первый высший принцип «Да сюе»), которое, по их мнению, полноценно лишь тогда, когда выходит за пределы одной личности и распространяется на других людей, т. е. «обновляет народ» (*синь минь*). Ван Янмин, напротив, исходя из своей интрасубъективной установки, доказывал в «Вопросах к „Великому учению“», что «сиятельная благодать (добродетель) и породнение с людьми (народом) в корне представляют собой единое дело» [7, цз. 26, с. 472]. Разница между «породнением» и «обновлением» в данной ситуации очевидна: породнение осуществляется только за счет изменений в самом себе, посредством самосовершенствования, приводящего к тому, что человек начинает «смотреть на Поднебесную как на одну семью» [7, цз. 26, с. 470], а для обновления одних усилий субъекта недостаточно, необходима еще и трансформация объекта его деятельности.

В случае с иероглифом *цин*ь Ван Янмин отстаивал аутентичный термин, правда придавая ему значение, согласующееся с его собственной доктриной. Чаще китайские философы в своих текстологических операциях обходились без ревизии самих знаков, ограничиваясь ревизией их значений.

Другим пунктом разногласий между чжусианцами и Ван Янмином в трактовке «Да сюе» был вопрос о значении *гэ у*, одной из его восьми фундаментальных «статей» (*тяо*му). Хорошо известно, что *гэ у* — «постижение вещей», «изучение объектов», «классификация предметов», «investigation of things», «development of things», «atteindre les êtres», «scruter les êtres» (см. [844]) — Чжу Си предлагал понимать как исчерпывающее постижение принципов (*ли*) явлений и вещей (*ши у*) («Да сюе чжан цзюй», § 5). Ван Янмин противопоставил этой трактовке свое понимание, основывая его на специальном определении смысла терминов «гэ» и «у». Он говорил своим ученикам: «Я объясняю „постижение“ (*гэ*) смыслом слова „исправлять“ (*чжэ*н), а „вещи“ (*у*) — смыслом слова „дела“ (*ши*)» [7, цз. 3, с. 77; 14, с. 261].

Завершенную форму интерпретация Ван Янмином «Да сюе» обрела в его «Вопросах к „Великому учению“», произведении, начинающемся словами: «„Великое учение“ прежние конфуцианцы расценивали как „учение великих людей“». Закавыченное сочетание взято из комментария Чжу Си к «Великому учению», и, следовательно, под «прежними конфуцианцами» подразумеваются Чжу Си и его сподвижники. Сочетание «да жэнь» имеет несколько смыслов: высокодобродетельный, незаурядный человек; высокопоставленное лицо; взрослый, старший. Эта триада смыслов соответст-

ует трем различным интерпретациям понятия «великое учение» и вообще всего трактата. В древнейшем комментарии к «Ли цзи» и «Да сюе», вошедшем в каноническое Тринадцатикнижие, Чжэн Сюань (127—200) выразил мнение, что «великое учение» — это учение для высокопоставленных лиц, наука социально-политического управления. Чжу Си трактовал эпитет «да» в смысле «большой, взрослый» (см. предисловие к «Да сюе чжан цзюй»). Ван Янмин же трактовал его как обозначение нравственно-психологического величия, которое может быть присуще обычному человеку.

Хорошее развернутое определение «великого человека», о котором идет речь в «Вопросах», дает Ду Вэймин: «„Великий человек“ Ван Янмина в данном контексте может быть представлен как самый настоящий, истинный и искренний человек. Такой человек не предназначен быть необычайным существом и не наделен сверхчеловеческими качествами. В сущности, это обыкновенный человек, живущий в обыденном мире, в „здесь-бытии“ в хайдеггеровском смысле. Но он верен своей основной „цели“, непрерывно испытывая на опыте и подтверждая настоящую гуманность, которая есть в нем. Поступая так, он преобразует себя в художественную человеческую реальность и становится самым чувствительным существом во вселенной» [925, с. 81].

Трактовка «да жэня» Ван Янмином, видимо, ближе всего к оригинальному смыслу «Великого учения», о чем свидетельствует, в частности, противоположность великого человека ничтожному человеку (*сяо жэню*), который в «Великом учении» противопоставляется благородному мужу (*цзюнь цзы*) (чжуань, § 6). Близость понятий великого человека и благородного мужа подтверждается и включающими термин «да жэнь» контекстами из «Мэн-цзы» (см., например, IV А, 20, IV Б, 6, 11, 12)<sup>14</sup>. Отсюда следует, что в переводе «Вопросов» «great man» Чэнь Юнцзе [49, с. 272; 687, с. 659], безусловно, предпочтительнее, чем «adult» Ф. Хенке [55, с. 203]. Ниже серьезной научной критики вульгарно-социологическое приравнивание современными комментаторами из КНР «великих людей» Ван Янмина к «находящимся у власти правителям» [504, т. 2, с. 461]. Повторим, однако, что все эти три истолкования имеют свои определенные семантические основания.

Итак, иная, чем у его предшественников и идейных противников, трактовка ключевых терминов позволила Ван Янмину, опираясь на те же самые тексты, на которые опирались и они, выдвинуть принципиально новое философское учение (см. [513; 509]).

Пятой задачей может являться имманентное исследование оригинальных китайских логических (точнее, логико-грамматических) идей, необходимо дополняющее собственно логический анализ в связи с отсутствием в них строгого разграничения логических и грамматических форм. Характерные проявления отсутствия такого разграничения обнаруживаются в «Мо-цзы» и «Гунсунь Лун-цзы», памятниках, запечатлевших наиболее развитые формы древнекитайских (а по всей видимости, и вообще исконно китайских) логических построений.



Одна из самых содержательных в логическом отношении глав «Мо-цзы», «Сяо цюй», состоит из классифицированных наборов правильных, с точки зрения ее автора (авторов), умозаклучений. Однако эти образцовые умозаклучения существенно отличаются от умозаклучений вроде силлогизма: «Все люди смертны. Сократ — человек. Следовательно, Сократ смертен». Рассуждение о Сократе представляет собой конкретное воплощение первого модуса первой фигуры простого категорического силлогизма. Форма этого модуса *Barbaga*, будучи заполнена любым содержанием, т. е. любыми по содержанию истинными суждениями, даст «на выходе» истинное заключение. В «Мо-цзы» же форма умозаклучений оказывается вполне зависимой от содержания охватываемых ею высказываний, т. е. в конечном счете зависимой от конкретных языковых выражений.

Чтобы убедиться в этом, достаточно сопоставить два умозаклучения, с точки зрения логической формы абсолютно тождественных, но приводящих к противоположным выводам: «Ху<sup>15</sup> — человек. Любить Ху — значит любить человека» и «Родители Ху — люди. То, что Ху служит своим родителям, не значит, что Ху служит людям» [358, с. 262]; ср. [106, т. 2, с. 96]. Истинность приводимых в «Мо-цзы» высказываний зависит не только от того, какие термины в них входят, но и от того, в каком значении употребляется один и тот же термин: из процитированных фраз видно, что знак *жэнь* означает то конкретного человека, то людей вообще.

А. Масперо писал: «Абсолютная неизменяемость слов, придавая всем терминам фразы видимость существования без связи, но в приложении друг к другу, не оставляет места понятию о зависимости некоторых из этих слов от других; а отсутствие грамматических категорий еще более усиливает взаимную независимость. Более того, эта неизменяемость делает весьма затруднительным понимание некоторых нюансов. Ни греки в античные времена, ни мы ныне ничуть не затрудняемся различием „человека“ („l'homme“) вообще и „определенных людей“ („les hommes“), „неких людей“ („des hommes“), „нескольких людей“ („quelques hommes“), „одного человека“ („un homme“) и т. д., ввиду того что наши языки предоставляют нам различные грамматические формы. Не так обстояло дело для представителей школы Мо-цзы, для которых все эти термины неразличимо сливались в едином слове *жэнь*, которое соответствует всем им вместе. Разумеется, китайский язык, даже древний, позволял выражать все эти различия: можно было сказать „определенные люди“ — *цзю жэнь*, „несколько людей“ — *цзи жэнь*, „один человек“ — *и жэнь* или *жэнь и коу* и т. д., но он эти различия никогда не предписывал, так что в обычном порядке они не навязывались уму китайца с необходимостью. Для меня невозможно выразить суждение, содержащее слово *человек* (*homme*) без всякого определения или одновременно с множеством определений: я должен принять *человека* либо в общем смысле — как *человечество* (*humanité*), либо в частном —

как одного человека, либо как неких людей, нескольких человек, но не как некую неопределенную вещь, которая не есть в чистом виде ни один человек, ни некие люди, ибо французский язык обязывает меня выбирать. Китаец никогда не принужден выбирать, и для него слово *жэнь* обычно включает в себе все нюансы одновременно и без разграничения, и только в особых случаях, если уже имелось предварительное решение, слово в его уме различительно прилагается к тому или другому — сообразно обстоятельствам» [863, с. 51—52].

С предельной наглядностью неоднозначность одинаковых терминов обнаруживает себя в следующем моистском высказывании: «Одна лошадь — лошадь, две лошади — лошади» — *И ма ма е, эр ма ма е* [358, с. 264; ср.: 106, т. 2, с. 98]. В данном случае чисто лингвистическая особенность — отсутствие в китайском языке грамматической категории числа — принципиально не позволяет соблюсти логическую однозначность употребляемых терминов (русский перевод сглаживает эту особенность, ставя в соответствие одному и тому же иероглифу в разных позициях разные слова: «лошадь» и «лошади»).

Вполне точное описание этой логико-лингвистической ситуации было дано А. Масперо [863, с. 52—53], который справедливо заключал, что тут все дело «не в недостаточности логического духа, а в недостаточности лингвистического инструментария» [863, с. 53], вынуждавшей китайских мыслителей трудиться над концептуальным выражением того, что европейским мыслителям предоставлялось «автоматикой» языка.

С другой стороны, многие операции моистов, в переводе кажущиеся чисто логическими, на самом деле имеют в большей степени лингвистическую природу. Их известный тезис «любить людей (*ай жэнь*) не значит исключать себя» [358, с. 254; 106, т. 2, с. 87] на первый взгляд представляется правомерным выводом, полученным через ограничение третьего понятия. В развернутом виде это умозаключение выглядит так: «В число людей вхожу и я, следовательно, в любовь к людям входит и любовь к себе». Однако иероглифу *жэнь* помимо значения «человек, люди» присуще значение «другой, чужой». В разбираемом тезисе он должен иметь как раз второе значение, поскольку присутствует здесь в паре с антонимичным ему по этому значению иероглифом *цзи*. Это легко понять, ибо и в русском языке любое высказывание о любви к людям подразумевает именно любовь к другим (людям) в противовес любви к себе. Поэтому правильнее было бы переводить тезис моистов так: «Любить других не значит исключать себя». Но ведь понятие «другой» не охватывает собой понятия «я», напротив, другой это и есть не-я. Следовательно, возможность трактовки данного высказывания моистов как логического вывода получается только за счет того, что термин *жэнь* совмещает в себе значения «другой» и «человек», а понятие «человек» является родовым по отношению к понятию «я». В моистском «выводе», таким образом, столько же логики, сколько в умозаключении: «Любить людей —

это высший долг каждого. Я — человек. Следовательно, любить меня — это высший долг каждого».

Трактат «Гунсунь Лун-цзы» содержит случай *сознательного* использования языковой формы в логической аргументации. § 4 гл. 2 памятника начинается следующим высказыванием одного из собеседников, ведущих диалог о том, можно ли считать белую лошадь лошадью: «„Лошадь“ без „белого“ означает лошадь. „Белое“ без „лошади“ означает белое. Соединяя „белое“ с „лошадью“, [получаем] сложное имя „белая лошадь“. Это составное именовать посредством несоставного недопустимо. Поэтому говорить, что „белая лошадь“ не есть „лошадь“, недопустимо (*вэй кэ*)» [398, с. 18]; ср. [106, т. 2, с. 60; 122, с. 368] <sup>16</sup>. Смысл заключительного вывода здесь весьма тонок и трудноуловим, поскольку в нем имплицитно присутствует понимание того, что отрицательное определение есть тоже определение: хотя в суждении «Белая лошадь не есть лошадь» предикат «лошадь» и отрицается, все-таки это простое имя определяет субъект — составное имя «белая лошадь», что, с точки зрения делающего вывод, незаконно, ибо сложное имя должно определяться сложным именем. В целом настоящий фрагмент отчетливо показывает, как в спор об определении понятий вплетаются аргументы, апеллирующие к языковой форме этих понятий, — в данном случае играет роль их выраженность составными или простыми терминами.

Небезразличен для развития китайской логической мысли был и характер китайской письменности. Отнюдь не случайно то, что Аристотель, создатель науки логики в Европе, первым же ввел формализмы — использовал буквы для обозначения переменных. Ян Лукасевич, отметив, что в приводимых Аристотелем правильных силлогизмах все термины представлены буквами, дает этому следующую оценку: «Введение в логику переменных является одним из величайших открытий Аристотеля. Трудно поверить, что до сих пор, насколько мне известно, ни один философ или филолог не обратил внимания на этот исключительной важности факт», а в сноске к последней фразе выражает радость по поводу того, что Д. Росс в своем издании «Аналитик» также «подчеркивает, что именно благодаря использованию переменных Аристотель стал основателем формальной логики» [180, с. 42].

Кстати сказать, филолого-семантический анализ оказывается полезным и здесь: можно предположить, что на мысль конструировать *общие* матрицы суждений из букв Аристотеля натолкнуло то, что греческое слово «*stoicheion*» совмещало значения: «буква» (см., например: Анаксимандр, 31) и «начало, основа» и было стандартным обозначением первоэлементов. Любитель каламбуров Платон не только играл этими его значениями («Тимей», 48 в—е), но и пользовался понятием первоэлемента имени («Кратил», 422 а—в и далее), разумея под ним семантически и грамматически далее не разложимую часть слова (см. также «Тезет», 203а—204а, «Софист», 253а—в, «Филеб», 18 с—d). Его ученик Аристотель также употреблял слово «*stoicheion*» в обоих указанных значениях,

и поэтому вполне естественно оно ассоциировалось для него с чем-то общим, что на лингвистическом уровне конкретизируется в слово, а на онтологическом — в вещь. Действительно, первоэлемент и букву можно считать онтологическим и лингвистическим аналогами переменной, неопределенность которой не абсолютна (как, например, у бескачественной первоматерии и хаотического звука или штриха), будучи связанной кванторами и областью определения. Неясно, в какой мере осознавал сам Аристотель значение своего нововведения, но уже такие его комментаторы, как Александр Афродисийский и Иоанн Филопон, вполне правильно истолковывали его [180, с. 42—43]. С этой точки зрения можно увидеть намек на логицизм и в названии сочинения, впервые в европейской (и, видимо, мировой) истории представившего в логикодедуктивной форме естественнонаучное знание, — мы имеем в виду Евклидовы «*Stoicheia*» (III в. до н. э.). Связь логики с буквенным формализмом осознавалась в античности и критиками логицизма. В частности, Плотин утверждал, что с точки зрения диалектики посылки силлогизма — всего лишь буквы (1, 3, 5). Семантическая пустотность букв самих по себе, т. е. не слившихся в слова, составляет основание подобной критики, невозможной в применении к иероглифам.

В распоряжении китайских мыслителей не было таких, не имеющих лексических значений универсальных знаковых полуфабрикатов, какими являлись буквы греческого алфавита<sup>17</sup>. Не имея под рукой удобных практических средств для формализации и не располагая понятием буквы, потенциальной переменной, китайские мыслители не создали формально-логической системы, сопоставимой с аристотелевской. Некоторые исследователи, например А. Форке [774, с. 85] и А. Масперо [863, с. 29 и далее], полагают, что моистская логика — это в большей степени эристика, или, как пишет А. Масперо, диалектика в этимологическом смысле, ибо «школа Мо-цзы (и это весьма справедливо признал г. Форке), желавшая только создать хороший практический учебник для обучения искусству спора, не стремилась к выработке общей теории всех умственных операций» [863, с. 31].

Разумеется, такое положение дел обусловили не только названные обстоятельства. Важнейшим фактором явилось отсутствие какой-либо развитой идеалистической доктрины, сопоставимой с платонизмом. Ведь именно учение Платона об идеях как самостоятельных сущностях позволило его ученику, Аристотелю, вполне осознать специфику логических отношений как отношений между понятиями. В китайской же философии отсутствие развитого идеализма влекло за собой отсутствие представления о понятийной сфере как особой реальности, для которой действительны только одного рода законы — законы логики, что в итоге и не позволило китайским мыслителям дифференцировать логическое, лингвистическое и эристическое.

В качестве шестой задачи может быть выделено выяснение особенностей синтаксиса вэньяня в свете гипотезы о его логиче-

ской (логикоподобной) природе [100, с. 8—9, 87—88; 157; 122, с. 365—366] и с более общей целью установления того, какие формально-логические системы способны наиболее адекватно моделировать логические операции, естественнее всего осуществляемые в рамках вэньяня. Эта задача прежде всего сводится к экспликации логического смысла служебных («пустых») слов вэньяня (см. [718]).

Для иллюстрации позволим себе привести пример самого общего свойства. Известный китайский мыслитель Чжан Дунсунь утверждал, что структура предложения в основных европейских языках сводима к элементарному виду «*a* есть *b*», тогда как в китайском элементарной и далее нередуцируемой является структура вида «*a* находится в определенном отношении к *b*», или «*aRb*» (цзя лянб и), чем китайский язык обязан отсутствию глагола-связки, подобного европейскому «быть» [716, с. 7—8]. Отсюда следует, что синтаксису вэньяня более близки формализмы логики отношений (не говоря уж о современной формальной логике), нежели аристотелевской силлогистики. Чжан Дунсунь указывал, далее, на то, что присутствие субъекта в китайском предложении совсем не обязательно. Часто он лишь подразумевается [716, с. 10]. В предельном случае таким подразумеваемым субъектом становится весь мир в целом (об этом мы еще скажем ниже). В европейских языках аналогом этого являются односоставные предложения, субъектом которых приходится считать предмет, т. е. реальный объект, содержащихся в них чисто предикативных суждений (см. [132]). Но то, что для китайского языка является почти нормой (мы имеем в виду отсутствие субъекта), для европейских языков — почти исключение (для западноевропейских языков это справедливо даже в большей степени, нежели для русского, на чем мы еще остановимся ниже)<sup>18</sup>.

В этом аспекте, например, логика отношений Ш. Серрюса, которая «заменяет схемой *aRb* классическую схему *S* есть *P* и придерживается взгляда, согласно которому все элементы *aRb* образуют в совокупности лишь предикат» [220, с. 144 и далее, см. также с. 28—32], более соответствует грамматике китайского, чем какого-либо европейского языка. Кстати сказать, сам Ш. Серрюс в качестве лингвистического подтверждения своей идеи ссылался на такие грамматические конструкции арханческой латыни, которые весьма близки грамматике вэньяня [220, с. 145]. С позиций же математической логики бессубъектные предложения вэньяня, несмотря на утверждение С. Клини, что «выражения „1 любит —2“ и „*x* любит *y*“ сами по себе не употребляются в обычном языке» [133, с. 95], можно рассматривать как лингвистические аналоги пропозициональных функций<sup>19</sup>.

Следуя Чжан Дунсуню, Дж. Нидэм писал: «Субъектно-предикатное предложение, и, следовательно, аристотелевскую отождествляюще-различающую логику нелегко выразить на китайском языке... Отношение (лянб) — возможно, более фундаментальная для всей китайской мысли категория, нежели субстанция». Из этого

Дж. Нидэм сделал такой вывод: «Здесь есть основание для веры в то, что структура китайского языка более благоприятствует мыслительным формам, исследуемым современной комбинаторной логикой» [877, с. 199]. Дж. Нидэм пытался установить с эпистемологических позиций связь между китайской «коррелятивной» логикой мышления (термин Чжан Дунсуня) и тем, что он называет «диалектической» или «динамической» и многозначной логиками «послегегелевского мира» [877, с. 201]. Мысль о том, что для формализации вэньянизмов могли бы очень подойти средства многозначных, особенно, добавим мы, модальных, логик, представляет безусловную ценность. Свои соображения Дж. Нидэм иллюстрирует замечанием: «Когда Бернард Шоу говорил, что сообщения о его смерти слишком преувеличены, он был в большей степени китайцем, чем это ему самому представлялось — ибо именно китайцам свойственно на вопрос, предполагающий категорический ответ „да“ или „нет“, отвечать в промежуточных выражениях вроде „ну, не совсем“ (well, not exactly)» [877, с. 478, примеч. d].

Что касается странного на первый взгляд объединения вполне формальных многозначных логик с «логикой диалектической», то и в этом есть некоторое рациональное зерно, если действительно возможна формализация гегелевской «диалектической логики» (по крайней мере определенных ее частей) и именно с помощью достаточно богатого языка многозначных логических систем (см. [192; 893]).

#### НАИБОЛЕЕ ОБЩИЕ «ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ЧЕРТЫ» ТРАДИЦИОННОЙ КИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

С точки зрения филологического подхода история китайской философии не исключительный, но исключительно трудный предмет. В самых общих чертах ее специфика в данном аспекте сводится к четырем кардинальным моментам.

1. В китайской философии традиционно царила литературная форма. С одной стороны, философская мысль не рядилась в тогу, сотканную лишь из сухих академических абстракций, предпочитая ей изящество мусического слога, с другой стороны, сама литература была пропитана «тончайшими соками» философии. В этом отношении положение вещей в китайской философии аналогично положению вещей в сравнимой с ней по степени беллетризации русской философии, где без филологической квалификации или поэтической интуиции не понять многих философских идей ни Ф. М. Достоевского, ни В. С. Соловьева, ни Л. Н. Толстого, ни В. В. Розанова.

Применительно к Ван Янмину сказанное приобретает особо важное значение, поскольку, как справедливо замечает Ван Чанчжи, «потомство оценило его как одного из лучших писателей [Эпохи] Мин, поставив даже выше профессионалов стиля» [933, с. 35]. Продолжая свою мысль, Ван Чанчжи утверждает, что осо-

бо ценны стихи Ван Янмина. Но эти стихи интересны не только в литературном отношении, они представляют собой неотъемлемую часть философского наследия Ван Янмина. Недаром треть подборки наиболее репрезентативных философских текстов китайского мыслителя, помещенной Л. Вигером в его книге «Философские тексты: конфуцианство, даосизм, буддизм», составляют стихи [942, с. 259—260]. В целом с точки зрения формы учение Ван Янмина предельно сложно для исследования, так как его философские концепции принимали либо устно-диалогическое (во всяком случае, устно-диалогическоподобное), либо эпистолярное, либо поэтическое выражение<sup>20</sup>.

2. В китайской философии, как известно, совершенно самостоятельно был выработан оригинальный философский лексикон<sup>21</sup>. Этот простой по видимости факт принуждает сделать серьезные методологические выводы, а именно: с типологической точки зрения язык китайской философии является однопорядковым с языком индийской и древнегреческой философии. С этой точки зрения китайская философия отдалается уже от римской и вообще латиноязычной философии именно в той степени, в какой последние заимствовали (неважно, каким способом) греческие философские термины. Если же говорить о философских терминологиях, сформировавшихся с помощью «неклассических» европейских языков, то они в своей основе (в большей или меньшей степени, конечно) строятся на заимствованиях из греко-латинского источника и поэтому типологически совсем далеки от китайской философской терминологии. Отличающая последнюю автохтонность приводит к тому, что термины китайской философии не суть термины в узком смысле слова, т. е. они не однозначны, поскольку во всех языках незаимствованные слова, выражающие наиболее общие понятия, как правило, многозначны. Напротив, лексические заимствования обычно являются терминами (в узком смысле), т. е. выражают какое-то одно, строго определенное понятие (хотя оно и может быть предельно широким, как это обстоит в случае с философской терминологией). Поэтому с методологической точки зрения исследование автохтонной философской терминологии требует иных приемов, чем неавтохтонной. Отсюда же понятно, что ориентированная на «мировые стандарты» новая китайская философская терминология, в своей наиболее развитой форме существующая в КНР, типологически оказывается ближе к западной (но не античной) философской терминологии, чем к своей отечественной и исконной, хотя, впрочем, это весьма сложный вопрос, некоторые аспекты которого будут рассмотрены нами ниже (в гл. 5) в связи с определением философии Ван Янмина, принадлежащим Сун Пэйвэю.

3. Методология изучения китайской философии сходна с методологией изучения теологической литературы, если отвлечься от религиозно-прагматического значения последней. Общим в предмете там и тут является непреложное использование регламентированного набора канонических текстов, образующих неизбежный источник для всевозможных умозрительных спекуляций. Единооб-

разность и канонизированность материала, которым приходилось оперировать христианским теологам и китайским философам, приводили к вытеснению новшеств и реформаций в область неявного, до-словного и за-мысленного, где блестящие идеи сверкают на тончайших смысловых гранях, возникая от легкого смещения трафаретных форм. Чаще всего это смещение может быть уловлено только с помощью тонкого филолого-лингвистического анализа. Классическим историко-философским образцом тут может служить филологическая критика Библии Спинозой.

4. Доминировавшие в истории китайской философии комментаторство и филологизирующее толкование древних классиков, в русле которых зарождались универалистские ассимиляторско-синтезаторские тенденции, с неизбежностью обращали философа в историка философии. Для Европы обычно и закономерно скорее обратное превращение историка философии в философа (в силу философичности истории философии). В новое время типичной становится кантовская неприязнь к «ученым, для которых сама история философии (как древней, так и новой) есть их философия» [121, с. 69]. В истории китайской философии значение историзма как бы возводится в квадрат, она является своеобразной историей историй философии, если, конечно, брать понятие историко-философской науки не в узком и догматическом, а в широком и историческом смысле. Однако историзм китайских авторов требует к себе критически-научного отношения.

Общая тенденция историзировать логическое роднит присущую китайской философии каноносообразность с теологической каноносообразностью. В неканоносообразной же философской литературе преобладает обратная тенденция логизировать историческое. Философия, которая видит высший авторитет в самой себе (скажем, гегелевская, мыслившаяся своим создателем окончательной истиной в последней инстанции), непременно стремится логически объяснить все предшествующие и будущие исторические перипетии именно потому, что ей якобы принадлежит высшая истина и предельная объясняющая способность. (Так, у Гегеля мы видим тотальное объяснение истории через ее редукцию к логике). Напротив, несамообосновывающая философия чужается собственной авторитетности, стараясь, где только возможно, сослаться на освященный традицией прецедент. Ее объяснения тяготеют не к логике, а к истории, не к логическому поиску доказательств, а к археографическому поиску документов. То же самое наблюдается и в религиозно-теологической литературе: Логос превращается в Христа и проживает человеческую жизнь, знаменуя своим рождением новую эру истории. И это нетрудно понять: такого рода литература повествует о чудесном и сверхъестественном, а ведь гораздо легче утверждать, что чудо было или будет, нежели логически доказать его бытие. При этом чудо может быть вообще демистифицировано за счет полного погружения в историческую конкретику, что как раз характерно для конфуцианства. Поэтому «настоящий» мистицизм отрицает как логическое, так и историче-



ское, претендуя на выход и за понятийные, и за пространственно-временные границы.

Итак, у китайских философов скрытой сущностью фактов истории оказываются факты их собственной идеологии, в чем можно было убедиться при рассмотрении трансформаций, которым подверглось «Да сюе». Кстати сказать, аналогичным образом обстоит дело и с китайской мифологией<sup>22</sup>.

Для преобразования идеологизированной историчности в историчность подлинную в первую очередь требуется филологический анализ соответствующих текстов. Этот анализ хотя и недостаточен, но необходим и первичен.

Описанный методологический подход, само собой разумеется, не отменяет исследования биографо-психологических предпосылок и условий возникновения того или иного философского учения. В данном случае значение такого исследования особенно велико, поскольку, как уже было отмечено ранее, роль личностного фактора в формировании философии Ван Янмина (как в генетическом, так и субстанциональном плане) была чрезвычайно велика.

Никак не может быть опущен, на наш взгляд, и анализ историко-философских предпосылок возникновения философии Ван Янмина.

Таким образом, в совмещении биографо-психологического, сравнительно-исторического и семиотико-филологического подходов и в увязывании их друг с другом посредством общей диалектико-материалистической методологии мы видим возможность получить синтетическое историко-философское целое, адекватно отражающее свой синтетический объект.

## БИОГРАФИЯ, ТВОРЧЕСКАЯ ЭВОЛЮЦИЯ И ЛИТЕРАТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ ВАН ЯНМИНА

### БИОГРАФИЯ И ТВОРЧЕСКАЯ ЭВОЛЮЦИЯ ВАН ЯНМИНА

Ван Шоужэнь, более известный под псевдонимом Янмин, имевший также прозвище Боань, родился 31 октября 1472 г. в уезде Юйяо области Шаосин провинции Чжэцзян. Его отец Ван Хуа (1453—1522) по прозвищу Дэхуй происходил из старинного интеллигентного рода, к которому принадлежал и знаменитый каллиграф Ван Сичжи (321—379), однако материальное положение их семьи всегда оставляло желать лучшего. Благодаря успешной сдаче государственных экзаменов (в 1481 г. он стал *цзинь ши*) Ван Хуа сумел высоко подняться по служебной лестнице, достигнув в 1507 г. поста главы ведомства личного состава и аттестаций в Нанкине.

Своеобразным свидетельством славы, которую снискал себе Ван Янмин не только как философ, но и как личность, служит то, что впоследствии обстоятельства его рождения, детства и отрочества обросли мистическими подробностями. Например, бытовало мнение, что он был ношен во чреве матери не 10, а 14 «лун». Рассказывали также, что его бабушке приснился волшебный сон, в котором она увидела святого в «нефритовом» облаке, под музыку вручившего ей внука. Когда она в страхе проснулась, то услышала крик ребенка. В этой связи ему было дано имя Юнь (Облако). Но мальчик до четырех лет не мог говорить. Некий буддийский монах, увидев его однажды, сказал: «Хороший ребенок, жаль только, что сущность (*дао*) обнаружена». Дед будущего философа после этих слов понял, в чем дело, и переименовал Юня в Шоужэня (Сохраняющего гуманность). После этого ребенок заговорил [7, цз. 32, с. 609]. С 10 до 15 лет Ван Шоужэнь проживал с отцом в Пекине, здесь он начал основной курс обучения. По сообщению его биографов, уже в это время он выказывал неудовлетворение по поводу той схоластической премудрости, которой ему приходилось овладевать. Когда Ван Шоужэню было 12 лет, умерла его мать, урожденная Чжэнь. В 14 лет он совершил путешествие в горную местность Цзюйюн провинции Хубэй, где проводил время, упражняясь в стрельбе из лука вместе с тамошними жителями. В биографии, входящей в состав стандартного собрания сочинений философа, содержится сообщение о том, что в этот период отец с трудом удержал его от попытки отправиться доб-

ровольцем на подавление восстания Лю Цяньцзиня. Однако, как указал известный теоретик поэзии, один из составителей «Истории [династии] Мин» («Мин ши») и биограф Ван Янмина, Мао Цилин, это восстание происходило вдалеке от гор Цзююаня и за шесть лет до описываемых событий [354, л. 26; 49, с. XXI]. Отсюда видно, что и воинская слава Ван Янмина, которую он снискал впоследствии, была столь громкой, что порождала легенды, которые в юношеских поступках будущего полководца открывали то, что должно было объяснить его будущие успехи.

В 16 лет Ван Шоужэнь отправился в Хунду, нынешний уезд Наньчан провинции Цзянси, чтобы жениться на девушке из рода Чжу, отец которой занимал руководящий пост в провинциальном аппарате управления. В 1489 г., возвращаясь из Хунду в родной Юйяо, он посетил в Гуансине (Шанжао) известного конфуцианца Лоу Ляна (1422—1491), последователя Чжу Си и ученика У Юйби (1391—1469). Сутью деятельности У Юйби была морально-практическая интерпретация комплекса идей, выработанных выдающимися сунскими неоконфуцианцами — Чэн И и Чжу Си. Интересно, что другим учеником У Юйби был Чэнь Сяньчжан (1428—1500), который в своих философских воззрениях, по существу, следовал учению Лу Цзююаня (1139—1192), главного противника Чжу Си, хотя номинально отстаивал свою приверженность идеям последнего. В свою очередь, учеником Чэнь Сяньчжана был близкий друг и оппонент Ван Янмина Чжань Жошуй, который также фактически развивал концепции Лу Цзююаня.

Такое перечисление связей учительства и ученичества целесообразно уже постольку, поскольку речь идет о культурной жизни средневекового Китая, в которой эти связи значили нечто большее, чем нам сейчас может представляться. Кроме того, Лоу Лян был единственным непосредственным учителем Ван Янмина, хотя и это обучение было весьма кратковременным. Эти связи показывают также, как от цельного на первый взгляд ствола чжусианской традиции все время ответвлялись оппозиционные ей в своем существовании. Таким образом, с одной стороны, сама чжусианская традиция не была внутренне столь уж монолитно-ортодоксальной, с другой же стороны, идеи основателя конкурирующего философского направления Лу Цзююаня развивались не только его открытыми приверженцами, но и латентно — в недрах чжусианства.

Разумеется, истинное положение вещей не могло в той или иной степени не осознаваться самими китайскими мыслителями. Это проявлялось, в частности, в попытках некоторых ученых в начале эпохи Мин доказать, что сначала учения Чжу Си и Лу Цзююаня различались, а потом пришли к единству — *цзао и вань тун* (см., например, [304, с. 34]). Нетрудно видеть причину такого положения в официальном статусе чжусианской версии конфуцианства. В 1313 г. толкования классических конфуцианских произведений, принадлежавшие кисти Чэн И и Чжу Си, были офи-

диально признаны, а в 1415 г. «Четверокнижие в великой полноте [изъяснений]» («Сы шу да цюань») и «Пятиканоние в великой полноте [изъяснений]» («У цзин да цюань») были декретивно утверждены в качестве основы для сдачи государственных экзаменов.

Итак, Ван Шоужэнь слушал лекции Лоу Ляна, соученика конфуцианца-ревизиониста Чэнь Сяньчжана и ученика У Юйби. Последний проповедовал и вел скорее даосский, нежели конфуцианский, образ жизни, жил отшельником, а, по справедливому замечанию Ду Вэймина, «истинный конфуцианец никогда не станет отшельником» [922, с. XII]. Вместе со сведениями о рано проявившемся страстном интересе Ван Шоужэня к даосизму (они, видимо, небезосновательны, и мы рассмотрим их далее, в гл. девятой) эти факты дают основания сомневаться в утверждениях некоторых авторов, что на заре своего творчества Ван Янмин был правозверным конфуцианцем чэн-чжуского толка (см., например, [423, с. 30]).

Если считать, что проповеди Лоу Ляна были выдержаны в правозверном чжусианском духе, то становится непонятным, почему весьма вдохновленный ими, в особенности идеей, что посредством учения можно стать совершенномудрым, Ван Шоужэнь сразу же по расставании с Лоу Ляном не отдался безраздельно штудированию конфуцианской классики, а принялся за изучение военных сочинений и военного искусства вообще. В традиционной конфуцианской системе ценностей военное дело стояло гораздо ниже гражданской службы и ученых занятий. В то же время разные виды военного искусства (*у шу*) традиционно одухотворялись даосско-буддийской идеологией.

Сопоставление данных обстоятельств указывает на то, что либо наставления Лоу Ляна, очевидно всерьез повлиявшие на духовное развитие Ван Шоужэня, объективно были окрашены в даосско-буддийские тона, либо таковыми они предстали в восприятии их юного слушателя. Возможно, конечно, и более простое объяснение военных интересов Ван Шоужэня: Ван Чанчжи считает, что они были обусловлены внешнеполитическим положением страны, а точнее, набегами монголов на Север Китая [933, с. 21]. Однако оба мотива отнюдь не противоречат, а скорее дополняют друг друга.

Так или иначе, в 1492 г. Ван Шоужэнь успешно сдал в своей провинции экзамен на степень цзюй жэня и снова поселился с отцом в Пекине. Примерно тогда же он начал выступать как литератор и завоевал на этом поприще успех. (Китайские биографы отмечают, что сочинять стихи Ван Шоужэнь начал в десятилетнем возрасте). Однако чисто литературная деятельность не удовлетворяет Ван Шоужэня, ибо в нем кипит дух практика. Практический подход он пытается применить даже к неоконфуцианским умозрительным концепциям, за изучение которых он взялся со всей серьезностью.

По всей вероятности, именно к этому периоду относится зна-

менитый эпизод из его жизни, впоследствии переданный им своим ученикам в следующих словах: «Люди только и говорят, что в выверении вещей (зэ у) надо опираться на Хуйвэна [Чжу Си]. Но когда это было, чтобы говоримое ими находило применение? Я некогда действительно пытался осуществить [это]. В молодые годы мы с другом Цянь [Дэхуном] вместе полагали, что для того, чтобы стать совершенномудрым и высокостойным, надо верить вещи [всей] Поднебесной. Но как тогда достичь столь великой силы? [Как-то я] указал на побеги бамбука перед беседкой и предложил их выверить посредством созерцания. Цянь-цзы [Цянь Дэхун] с утра до ночи скрупулезно выверял дао и принцип (ли) бамбука. К третьему дню, исчерпав мышление своего сердца, [он] перетрудил дух и заболел. Поначалу [я] заявил, что его эссенциальных (цзин<sub>2</sub>)<sup>1</sup> сил недостаточно, и сам отправился скрупулезно выверять. С утра до ночи [бился и] никак не мог достичь его принципа. На седьмой день также из-за этого перетрудил мышление и заболел. Затем мы вместе вздыхали из-за того, что не дано нам стать совершенномудрыми и высокостойными, ибо нет у нас их великой силы выверения вещей» [7, цз. 3, с. 78; 14, с. 262—263].

Этот эпизод ярко показывает, как потерпела крах попытка молодого мыслителя подойти с критерием практики (хотя и достаточно экзотической) к одному из основополагающих тезисов чжу-сианской доктрины.

В 1493 и в 1496 гг. Ван Шоужэнь потерпел еще одно поражение — ему не удалось выдержать государственных экзаменов на следующую ученую степень. В целом же в эти годы он делил свое время между изучением конфуцианской, даосской и буддийской классики, собственным литературным творчеством и занятиями военным искусством, в которых весьма преуспел. В 1499 г. Ван Шоужэню удалось сдать экзамены и, заняв второе место, получить степень цзинь ши. Вслед за этим он получил должность в ведомстве общественных работ.

Внешнеполитическая ситуация в это время была неблагоприятна для Китая. С северо-запада границам страны угрожали кочевники. Правительство поставило вопрос о мерах борьбы с грозящей опасностью, Ван Шоужэнь включился в обсуждение этой проблемы, подав в том же году на высочайшее имя специальный доклад, в котором он, основываясь на личном опыте пребывания в приграничной полосе, предлагал проведение восьми видов мероприятий [7, цз. 9, с. 83—86; 49, с. 284—292]. Эти мероприятия, охватывающие и политику, и экономику, и военную стратегию, и социальную психологию, сводились к следующему: «накапливать кадры (личный состав — цай), чтобы быть готовым к внезапной опасности; отбрасывать недостатки, чтобы использовать достоинства [людей]; уменьшить [посланную против кочевников] армию, чтобы сократить расходы; военным поселенцам продолжать заниматься обработкой полей, чтобы было достаточно провианта; провести в жизнь [соответствующий] закон, чтобы поднять авторитет

[правительства]; распространять [императорскую] милость, чтобы возбуждать ненависть [к врагу]; жертвовать малым [в тактике], чтобы сохранить великое [в стратегии]; усиливать оборону, чтобы использовать недостатки [противника]» [7, цз. 9, с. 83].

Хотя предложения Ван Шоужэня и не были приняты к исполнению, они имели благоприятный для их автора общественный резонанс.

В следующем, 1500 г. Ван Шоужэнь получил назначение на ответственный пост в ведомстве юстиции и через год был направлен с инспекционной поездкой для проверки судебной документации в районы к северу от Нанкина. Его биографы с удовлетворением сообщают, что многие приговоры были им отменены. Однако утомительные разъезды пагубно отразились на здоровье Ван Шоужэня, и поэтому осенью 1502 г. он, добившись разрешения, отправился на отдых и лечение домой. Здесь в близлежащих горах Гуйцзи он построил себе жилище у грота Янмин и в соответствии с этим местожительством принял псевдоним Янмин-цзы (философ Янмин)<sup>2</sup>.

Обычно принято считать, что в последующие два года, живя отшельником, Ван Янмин отдавался даосско-буддийской практике «пестования жизни». Однако Мао Цилин в своем труде «Основы биографии Ван Янмина» утверждал, что представление о даосском образе жизни и интересах философа в этот период во многом является плодом досужих вымыслов [354, л. 2а; 49, с. XXIII].

Так или иначе, ясно, что в этот период, пусть даже и не на своем опыте, Ван Янмин все же получил полное представление о практической стороне даосского и буддийского учений, поскольку имел возможность наблюдать жизнь других отшельников.

В 1504 г., поправив здоровье, Ван Янмин вновь прибыл в Пекин и в скором времени получил назначение руководить провинциальными экзаменами в Шаньдуне, где, по общему мнению, проявил обширную ученость и глубокий ум. В этом же году последовало его назначение на ответственный пост в военном ведомстве.

Особенно знаменательным стал для Ван Янмина следующий, 1505 г.: вокруг него впервые начинает складываться круг учеников, и он завязывает дружеские отношения с другим виднейшим мыслителем той эпохи, Чжань Жошунем, который тогда уже был членом академии Ханьлинь. Можно вполне согласиться с мнением Чэнь Юнцзе, что для общего интеллектуального развития Ван Янмина этот контакт был столь же важен, как и встреча с Лоу Ляном [701, с. 64]. Если раньше в соответствии со стилем эпохи Ван Янмин в своем литературном творчестве отдавал большую дань формалистическим изыскам, то теперь всякая формалистическая изощренность становится объектом его теоретических атак. Но пропаганда простоты навлекла на него со стороны многих современников обвинение в оригинальничанье и стремлении к попу-

лярности (*ли и хао мин*), что, впрочем, не помешало росту его авторитета. В целом же это было время окончания определенного цикла духовной эволюции Ван Янмина: обогащенный знанием даосизма и буддизма, он вновь возвратился к конфуцианской ортодоксии.

Все исследователи творчества Ван Янмина сходятся на том, что здесь завершается первый период его жизни, но разные авторы при подведении итогов этого периода приходят к разным заключениям. Чэнь Юнцзе, справедливо указывая на интеллектуальные высоты, которых достиг к этому времени Ван Янмин, считает все-таки, что, не будь последующих трагических событий в его жизни, он стал бы всего лишь маститым конфуцианским ученым, но не великим реформатором конфуцианства [49, с. XXIV]. Напротив, Сун Пэйвэй отмечает, что уже в это время в сочинениях Ван Янмина можно обнаружить ростки будущей оригинальной доктрины. «Первая половина жизни Ван Шоужэня,— писал Сун Пэйвэй,— к этому моменту почти завершилась как целостный период. Его многолетние поиски уже начали постепенно приводить к итоговым выводам. Его субъективно-принципологическая антропософия<sup>3</sup> уже начала формировываться» [375, с. 8]. В подтверждение своих слов Сун Пэйвэй приводит написанное Ван Янмином в 1505 г. стихотворение, в одной из строк которого — «Великое дао и есть человечье сердце» [7, цз. 19, с. 320] — звучит луцзююаневский мотив отождествления дао и сердца.

Очевидно, следует признать, что к рассматриваемому моменту в мировоззрении Ван Янмина произошли такие сдвиги, которые определили его дальнейшее идейное развитие; потенциально он был готов к движению по теоретическому пути, который позднее стал называться янминизмом.

Актуально эти мировоззренческие новации проявлялись в отдельных реминисценциях идей школы Лу Цзююаня. Поэтому, синтезируя утверждения Чэнь Юнцзе и Сун Пэйвэя, можно заключить, что потенциальная готовность Ван Янмина к созданию собственного оригинального учения без особого стимула вряд ли вылилась бы во что-либо большее, чем признание в той или иной мере доктрины Лу Цзююаня.

Существование внутренней предрасположенности Ван Янмина к выдвиганию новой теории подтверждается тем, что катализатором для него послужило не знакомство с какими-нибудь новыми идеями, а изменение собственного жизненного положения. Вне-теоретический, «экзистенциальный» характер этого катализатора показывает, что в чисто теоретическом плане Ван Янмин уже обладал всеми необходимыми компонентами того нового целого, которое возникло в результате резкой перемены образа жизни и соответственно пересмотра собственной, личностной позиции мыслителя.

К началу XVI в. в Китае складывалась сложная социально-политическая ситуация. Как отмечают советские исследователи, «история Китая XVI—XVII вв. характеризуется началом кризиса фео-

дального общества, нашедшего свое проявление в экономике страны, в обострении классовых битв, в активизации политической борьбы» [119, с. 137]; см. также [77, с. 304]. Несоответствие закоснелых политических форм неуклонному социально-экономическому развитию страны привело и к тому, что «со второй половины XV в. социальная опора правительства еще более сократилась» [119, с. 150]. В обстановке кризиса и общественного недовольства у кормила власти часто оказываются темные силы. В Китае того времени такой силой были придворные евнухи, за всю историю страны имевшие наибольшее влияние на ее управление именно в эпоху Мин и составлявшие своеобразную «правлящую партию». Закономерность их выдвижения на командные высоты состояла в том, что в условиях сужения социальной опоры и роста критических настроений в обществе самодержавные власти основную ставку делают на лично преданное им окружение, а таковым для китайских императоров как раз и были евнухи.

В борьбе с их засильем прогрессивные общественные круги использовали традиционалистские средства, среди которых самым эффективным была подача докладов на высочайшее имя. За неимением представительных органов социально-критические функции нес институт цензората. Критические доклады имели вполне законный характер. Таким способом в 1498 г. удалось разоблачить и свергнуть очередную клику евнухов.

В 1505 г. на трон взошел новый император Чжу Хоучжао (У-цзун, 1505—1521), которому было всего 15 лет и который, мягко говоря, не отличался талантами и нравственными достоинствами. Бразды правления с большой для себя выгодой сумел перехватить евнух Лю Цзинь. По мнению Чжан Сичжи, это был один из наиболее мрачных периодов эпохи Мин [478, с. 14]. В знак протеста группа видных чиновников, возглавленная нанкинским цензором Дай Сянем, подала направленную против Лю Цзиня петицию.

Податели петиции тут же были взяты под стражу. В ответ на эту акцию Ван Янмин, со своей стороны, немедленно представил доклад, имевший целью доказать их невиновность. В результате он тоже был посажен в тюрьму и по прошествии двух месяцев заключения подвергнут во дворце телесному наказанию — 40 палочным ударами. Затем, после почти годового пребывания в заключении, он был сослан в Лунчан (пров. Гуйчжоу) начальником захолустной почтовой станции (*и чэн*), т. е. попросту станционным смотрителем.

На пути в ссылку, опасаясь покушения со стороны преследовавших его агентов Лю Цзиня, Ван Янмин инсценировал самоубийство, бросив одежду на берегу реки Цяньтан. Впоследствии этот эпизод оброс целым рядом полуфантастических подробностей. В официальной биографии Ван Янмина сообщается, например, что, скрывшись от преследования, он хотел остановиться на ночлег в буддийском монастыре, но не был туда пущен. Тогда он



заночевал в заброшенном храме, рядом с логовом тигров, которые среди ночи, подняв рев, окружили его ночлег. Проникнуть в храм они, однако, не посмели. Наутро бессердечный буддийский монах в полной уверенности, что странник погиб, явился за его пожитками и был обескуражен, обнаружив, что тот спокойно спал. С испугом монах воскликнул: «Вы не обычный человек» — и пригласил Ван Янмина в монастырь [7, цз. 22, с. 614]. Посетив по дороге отца, находившегося в Нанкине, Ван Янмин только весной 1508 г. добрался до пункта назначения.

Нездоровый климат Лунчана создавал вполне реальную угрозу для жизни Ван Янмина, который никогда не отличался крепким здоровьем. На опального чиновника свалилось тягостное бремя различных хозяйственно-бытовых забот. Более того, он оказался в условиях полной социальной и духовной изоляции, не исключавшей даже возможность физической расправы, поскольку жившие на этих землях народности мяо и ляо были покорены лишь в начале XV в. (официально пров. Гуйчжоу была образована в 1413—1414 гг.) и, естественно, испытывали враждебные чувства к представителям колонизаторской администрации. В такой ситуации возможны два пути: либо полная адаптация к вынужденной форме существования, либо ее неприятие и уход в себя. Ван Янмин избрал второй путь и дошел по нему до логического конца.

Он сумел найти принципиально иной подход к проблеме, решить которую ему ранее не удалось. Здесь мы приведем конец того рассказа о безуспешном постижении «принципа бамбука», начало которого было процитировано выше: «И вот, пробыв три года среди варваров, [я] совершенно постиг мысль, состоящую в понимании того, что вещи Поднебесной в корне не обладают тем, что может быть выверено. Эффект выверения вещей получается только в собственном сердце. Если в самом деле считать, что всякий человек может стать совершенномудрым, то это значит, что надо самому на себя брать задачу [выверения вещей]» [7, цз. 3, с. 78; 14, с. 263] <sup>4</sup>.

Так Ван Янмин радикально изменил точку зрения: если раньше, следуя доктрине Чжу Си, он стремился *практически* осуществить тезис о выверении вещей в отношении объективной реальности, то теперь это стремление возобновляется и *теоретически* обосновывается, но уже как должностное быть направленным на субъективную реальность. В процитированном рассуждении следует отметить очень важный нюанс: с одной стороны, Ван Янмин утверждает, что вещи Поднебесной невыверяемы, с другой — что следует все-таки их выверять, а именно — в собственном сердце.

Следовательно, вещи, о которых с этого момента начинает говорить Ван Янмин, — это уже не те вещи, о которых он говорил раньше. Философ не мог отказаться от традиционной, восходящей к «Да сюе», формулы «выверение вещей», поэтому ему пришлось придать ей новое значение.

Обогащением этого теоретического открытия явился тезис «сердце и есть принцип» (*синь цзи ли*). Смысл его в том, что принципы, которые должны быть исчерпывающе раскрыты посредством выверения вещей, следует искать в самом субъекте, а не в независимом от него внешнем мире. Такой поворот мысли привел и к переосмыслению понятия *ли*, которое теперь оказывается у Ван Янмина в одном ряду с категориями «долг-справедливость» (*и*), «благопристойность» (*ли<sub>3</sub>*), «благонадежность» (*синь<sub>2</sub>*) и т. д. Надо особо подчеркнуть, что этот вывод был получен не в результате бесстрастной умозрительной дискурсии, а в виде «неожиданного просветления», ошеломляющего прозрения в одну из ночей 1508 г. Добытую истину Ван Янмин поспешил апробировать с помощью конфуцианских авторитетов. С этой целью он написал «Собственное мнение о Пятиканонии» — «У цзин и шо» (сохранилось только 13 фрагментов [7, цз. 26, с. 475—479]), в котором, комментируя классические тексты, стремился подтвердить собственную точку зрения.

Следующий, 1509 г. отмечен новым крупным достижением на пути формирования Ван Янмином оригинального учения, им был сформулирован принцип «совпадающего единства знания и действия» (*цжи син хэ и*). В это же время он получил от Си Шу (1461—1527), ставшего впоследствии защитником интересов Ван Янмина при дворе, приглашение читать лекции в Гуйянской академии (Гуйян — столица пров. Гуйчжоу). Таким образом, с этого года он начал выступать как проповедник собственной доктрины.

В 1509 г. окончилась ссылка и вместе с ней большой период жизни Ван Янмина. Ду Вэймин назвал этот период «молодостью» и посвятил ему специальное монографическое исследование [923]. Позднее, в 1512 г., вспоминая время, проведенное в изгнании, Ван Янмин не скрывал, что испытал тяжкие нравственные и физические страдания. Тем не менее он признавал их полезность как для себя самого, так и для всякой личности, поскольку можно стать чистым и совершенным, как золото, только подвергнувшись огню выплавки [7, цз. 4, с. 7].

Уважение, которое снискал себе Ван Янмин среди «варваров», видимо, сыграло немаловажную роль в закреплении за ним репутации прекрасного администратора. Поэтому в 1510 г. он был назначен начальником уезда Лулин в пров. Цзянси, куда и отправился весной того же года. В Лулине Ван Янмин начинает проводить те социально-политические мероприятия, которые впоследствии принесли ему славу выдающегося руководителя. Его общим девизом было «проведение политики отказа от использования запугивания и наказаний, почитания просвещения людских сердец в качестве основы (корня)». Он опубликовал 16 нравоучительных воззваний и восстановил систему десятидворок «бао цзя» [7, цз. 32, с. 616].

Попытки введения системы «бао цзя» были предприняты основателем династии Мин — Чжу Юаньчжаном (Тай-цзу, 1368—1398).

Ранее, при династии Сун, учреждение этой системы являлось одним из пунктов реформаторской программы Ван Аньши (1021—1086) (см. [173, с. 236—240]). Закон о ее проведении в жизнь был опубликован в 1070 г. Сущность этой системы состоит в группировке населения по десять семей или дворов. Составленные таким образом десятки, в свою очередь, объединяются в пятидесятки, а те — в пятисотки. Объединенные дворы связываются круговой порукой и обязываются к формированию ополчения. Важно отметить легистский характер идеи «бао цзя», в котором ее автор Ван Аньши вполне отдавал себе отчет [173, с. 237]. Порождаемая введением системы «бао цзя» военизация гражданского населения по своим результатам аналогична приданию армии гражданских функций, выражающемуся в развитии военных поселений. Таким образом, в этом политическом мероприятии Ван Янмина мы находим развитие идей, выраженных им в докладе 1499 г.

Весной 1510 г. был разоблачен и казнен главный враг Ван Янмина свнух Лю Цзинь, а зимой лулинский правитель был вызван в Пекин на аудиенцию к императору. Вслед за этим он начал получать одно повышение за другим. Рост по службе сопровождался ростом его славы как философа. Одним из первых его учеником стал Хуан Вань (1477—1551), занимавший в дальнейшем высокие посты и всегда поддерживавший Ван Янмина. Но самым первым учеником и первым логографом Ван Янмина был его зять (муж сводной сестры) Сюй Ай (1487—1517) [441, цз 2, цз. 11, с. 85], отношения которого с Ван Янмином современники сравнивали с отношениями между Конфуцием и его любимым, также рано умершим учеником Янь Хуем (см.: «Лунь юй», V, 9, VI, 3, 11)<sup>5</sup>.

На лекции Ван Янмина стекались сотни слушателей. Основной упор в это время он делал на практическую сторону своей доктрины, особенно на педагогику, и в итоге приобрел целый ряд талантливых учеников, которые начали записывать его речи, стремясь дать отпор извратителям и жестокоронникам, профанировавшим идеи учителя (см. [7, цз. 1, с. 1; 14, с. 3]). В выступлениях этого времени философ уже вполне отчетливо проводит свою линию: он пытается синтезировать идеи Чжу Си и Лу Цзююаня, Чжань Жошуя и свои.

Официальные обязанности начали тяготить Ван Янмина, и в 1515 г. он сделал неудачную попытку оставить службу: дважды посланная им петиция об отставке была отклонена. Более того, при содействии его однофамильца и доброжелателя, военного министра Ван Цюна (1459—1532) в 1516 г. Ван Янмин получил повышение и был назначен сначала гражданским, а потом военным правителем особого горного района, включавшего в себя земли провинций Цзянси, Хунань, Гуандун и Фуцзянь.

Власть в этом обширном районе в течение десятилетий находилась в руках мятежников, войска которых насчитывали десятки тысяч человек. Заняв должность в начале 1517 г., Ван Янмин быстро провел ряд социально-политических мероприятий: учредил

десятидворки, организовал местные силы самообороны, разбил территорию на военные округа. Затем он непосредственно приступил к военным действиям и в результате четырех блестяще проведенных скоротечных военных кампаний наголову разбил силы восставших<sup>6</sup>. Чэнь Юнцзе считает, что основным фактором, приведшим к столь быстрой победе, был военный талант самого Ван Янмина [701, с. 67].

В эти годы Ван Янмин сочетал военную деятельность с активной социально-политической и теоретической деятельностью. Все его административные новшества имели целью усиление *личной* взаимосвязанности и взаимответственности людей, преобразование безличностных социально-политических связей в личностные узы. Эту цель преследовало и введение десятидворок, и учреждение общественных школ<sup>7</sup>, и, самое главное, установление «общинного договора» (*сян юе*)<sup>8</sup>, предполагавшего обсуждение важнейших дел сельской общины на коллективных собраниях. По сведениям китайских комментаторов, первый «общинный договор» был заключен в эпоху Сун тремя братьями Люй, наиболее известный из которых, Люй Далинь (1044—1090 или 1046/47—1092/93), был последователем Чэн И (см. [504, т. 1, с. 208—209]).

«Договор» братьев Люй состоял из четырех пунктов, выраженных шестнадцатую иероглифами, т. е. четырьмя иероглифами каждый пункт (см. [464, с. 1344, ст. «Сян юе»]). Выделяя структуру оригинала, «договор» можно перевести следующим образом:

	1	2	3	4
1	В добродетелях	и занятиях	друг другу	содействовать
2	В перегибах	и промахах	друг друга	исправлять
3	Благопристойность	и обычаи	друг у друга	перенимать
4	В горестях	и бедах	друг друга	поддерживать.

Свои принципы Ван Янмин изложил в статье «Общинный договор [для] Наньганя» [7, цз. 17, с. 276—279; 289, с. 89—94; 344, с. 477—479; 478, с. 42—46]<sup>9</sup>. Ван Юньу, видный специалист по истории китайской общественной мысли, в работе «Политическая мысль эпохи Мин» писал о ней: «До Ван Янмина не было создано такой полной и богатой по содержанию статьи» [289, с. 94]. Основную программу предложенного им «общинного договора» Ван Янмин сформулировал в пассаже, состоящем из трех грамматически различающихся блоков: 1) четыре фразы по пять иероглифов (грамматическая конструкция второй фразы, состоящей не из пяти, а из четырех знаков, идентична конструкциям остальных — очевидно, здесь имеет место дефект текста), 2) четыре фра-

зы по четыре иероглифа, 3) две фразы по четыре иероглифа [7, цз. 17, с. 276]. Учитывая его структуру, данный пассаж можно представить в следующем переводе:

		1	2	3	4	5
1	1	Слушайтесь	и сыновне почитаите	ваших	отцов	и матерей
	2	Почитаите		ваших	старших бра- тьев	и старших
	3	Воспитывайте	и настав- ляите	ваших	детей	и внуков
	4	Согласовы- вайтесь	и подчиняй- тесь	вашему	округу	и селению
2	1	В [случаях] смертей	и похорон	друг другу	помогать	
	2	В горестях	и бедах	друг друга	поддерживать	
	3	В добре	друг другу	содейство- вать	и поощрять	
	4	В зле	друг друга	увещевать	и предосте- регать	
3	1	Прекращайте	тяжбы	пресекайте	распри	
	2	Распростра- няйте	благонадеж- ность	укрепляйте	дружествен- ность.	

Нетрудно заметить связь второго блока с «договором» братьев Люй: в частности, вторая позиция в нем буквально повторяет их четвертый пункт. А изложение программы Ван Янмина в его «Погодиной биографии» включает в себя четырехчленный блок, два члена которого с разницей лишь в один знак повторяют первый и второй пункты «договора» братьев Люй [7, цз. 32, с. 633]. Видимо, не случайно и то, что далее в тексте «Общинного догово-ра [для] Наньганя» план автора конкретизируется в шестнадцати тезисах — это число соответствует шестнадцати знакам «договора» его предшественников. Занимаясь аналогичной деятельностью в Лулине в 1510 г., Ван Янмин обнародовал также шестнадцать воз-званий [7, цз. 32, с. 616].

Другим источником для Ван Янмина был лапидарный мораль-ный кодекс, созданный Чжу Юаньчжаном. Этот предназначенный для регулярных (дважды в месяц) публичных декламаций текст состоит из шести пунктов, каждый из которых выражен четырьмя иероглифами [439, с. 1420]. Его внутреннее членение на два блока и деление фраз на иероглифы отражает следующий схематизиро-ванный перевод:

		1	2	3	4
1	1	Сыновне почитайте	и подчиняйтесь	отцам	и матерям
	2	Уважайте	и почитайте	старших	и вышестоящих
	3	Согласовывайтесь	и будьте дружелюбны	с округом	и селением
	4	Воспитывайте	и наставляйте	детей	и внуков
2	1	Пусть каждый	удовлетворится	[своими] жизненными	устоями
	2	Не	совершайте	дурных	дел.

Сопоставление данного текста с текстом Ван Янмина ясно показывает полную аналогичность их первых (четырёхфразовых) блоков, а также достаточную схожесть двухфразовых блоков. Таким образом, даже простой текстологический анализ обнаруживает самую непосредственную зависимость «общинного договора» Ван Янмина от двух источников: 1) «общинного договора» братьев Люй и 2) морального кодекса Чжу Юаньчжана, что, к сожалению, не привлекло внимания Чэнь Юнцзе, переведшего на английский язык «Общинный договор [для] Наньганя» [49, с. 298—306].

Связь «договора» Ван Янмина с морализаторскими наставлениями китайских императоров может быть прослежена и дальше. Кодекс Чжу Юаньчжана нашел свое развитие в аналогичном произведении второго императора маньчжурской династии Цин — Сюанье (Шэн-цзу, Канси, 1662—1722), обнародованном им в 1670 г. (см. [230, с. 76—79]). Промежуточным звеном между тем и другим явилось переиздание в 1652 г. Фулинем (Ши-цзу, Шуньчжи, 1644—1661), первым императором династии Цин, заповедей Чжу Юаньчжана. Кстати сказать, при этих же маньчжурских императорах пышно расцвела и система «бао цзя». «Совершенномудрое слово» Сюанье декретировало для «общинного договора» программу из шестнадцати, как и у Ван Янмина, пунктов. Сказалось ли тут влияние на просвещенного монарха идей Ван Янмина или же в обоих случаях проявилась какая-то общая закономерность трансформации шестеричной структуры в шестнадцатеричную (Чжу Юаньчжан — Ван Янмин, Фулинь — Сюанье), для нас пока что неясно.

В описываемый период главным предметом теоретических забот Ван Янмина стала полемика с чжусианцами. Летом 1518 г. он издал старый текст «Да сюе», нанеся тем самым ощутимый удар по официально принятой чжусианской версии этого канонического произведения. Однако позиции чжусианства были слишком

ком сильны, и философ, увлекавшийся военной тактикой, видимо, решил совершить тактический ход и в области идейной борьбы. В том же, 1518 г. он издал «Положения, установленные Чжу Си в конце жизни» («Чжу-цзы вань нянь дин лунь»), антологию, в состав которой входили предисловие Ван Янмина и тенденциозно подобранные им выдержки из 34 писем Чжу Си.

Этой публикацией Ван Янмин пытался доказать, что перед смертью великий сунский неоконфуцианец радикально изменил свои взгляды или, по словам ученика Ван Янмина Цянь Дэхуна, «вдруг был озарен пониманием всей глубины и тонкости учения совершенномудрых» [7, цз. 3, с. 83] и пришел к идеям, аналогичным тем, которые проповедовал сам Ван Янмин, хотя и не успел их систематически выразить. «Я сам,— писал Ван Янмин,— счастлив, что мое учение не противоречит Чжу-цзы, также рад единству своего сердца с тем, чего он достиг ранее» [7, цз. 3, с. 83]. Эта весьма вольная подборка, призванная продемонстрировать предпочтение, которое Чжу Си отдавал внутреннему самосовершенствованию перед накоплением «внешних» знаний, основывалась на допущении, что вошедшие в нее тексты принадлежат кисти позднего Чжу Си, во всяком случае, написаны им после знаменитого комментария к «Великому учению». Однако датировка Ван Янмина была неверной, и его старший современник Лю Циньшунь тут же указал ему, что большинство цитируемых высказываний были сделаны Чжу Си еще до составления комментариев к Четверокнижию. К чести Ван Янмина надо сказать, что он откровенно признал свою ошибку [7, цз. 2, с. 49—52; 14, с. 165—172], однако она стала излюбленной мишенью для его критиков.

Наконец, в том же, 1518 г. ученик Ван Янмина Сюе Кань (1487—1546) опубликовал в Наньгане первую часть «Записей преподающего и воспринятого» («Чуань си лу»). Эти публикации вместе с ростом военной и политической славы Ван Янмина заставили заговорить о нем всю интеллигенцию. Правда, как сам он отмечал, враждебных выпадов было больше, чем похвал.

«При Минах,— пишет Ван Чанчжи,— принцы крови располагались в столицах различных провинций. Теоретически они не имели никакого отношения к администрации провинции. Однако они всегда пользовались там преобладающим влиянием» [933, с. 25]. В провинции Цзянси таким влиятельным лицом был принц<sup>10</sup> Нин (Нин-ван) по имени Чжу Чэньхао. Летом 1519 г. он поднял восстание, рассчитывая занять императорский престол<sup>11</sup>.

В это время Ван Янмин был отправлен против мятежников на север Фуцзяни. Получив известие о восстании, он с полпути вернулся и вступил с принцем в переговоры. С помощью разных хитростей Ван Янмину удалось оттянуть выступление войск мятежного принца на Нанкин, который был не готов к отражению нападения. После десятидневной заминки это выступление все-таки состоялось. Тогда Ван Янмин, воспользовавшись тем, что столица провинции Цзянси — Наньчан казался незащищенным, атаковал из Цзианя этот город и взял его. Чжу Чэньхао не мог ос-

тавить у себя в тылу такую опасность и был вынужден вернуться обратно к стенам Наньчана. Здесь после непродолжительных боев он был разбит и 20 августа взят в плен войсками Ван Янмина.

Несмотря на то что дело было уже сделано, император, загоревшийся под влиянием придворных льстецов желанием прославиться воинскими подвигами, решил лично выступить в карательный поход. Есть сообщения, что некоторые из заправил придворной камарильи дошли до того, что потребовали от Ван Янмина отпустить пленного принца, с тем чтобы император мог собственноручно одержать над ним победу [933, с. 26]. После длительных препирательств эта абсурдная ситуация все-таки уладилась, и Ван Янмин был назначен правителем Цзянси. Однако смелая инициатива, проявленная им в борьбе с Чжу Чэньхао, стараниями умелых клеветников была использована для обвинения Ван Янмина в измене и сговоре с мятежным принцем.

Чтобы «уличить» правителя Цзянси, недоброжелатели устроили провокационный вызов Ван Янмина в столицу, рассчитывая, что своей неявкой он дискредитирует себя. Но вовремя предупрежденный о готовящейся интриге, Ван Янмин безропотно подчинился приказу. После различных проволочек его, не допустив в столицу, отправили назад. Однако этого оказалось недостаточно. Для того чтобы избавиться от наветов, Ван Янмину пришлось составить отчет, в котором честь победы отдавалась фаворитам императора.

Среди социальных мероприятий, проводившихся Ван Янмином на посту правителя Цзянси, следует отметить снижение налогов, впрочем неизменно осуществлявшееся им на всех подведомственных территориях. В период пребывания в Наньчане Ван Янмин нашел ученика в лице такого прославленного впоследствии философа, как Ван Гэнь.

В 1521 г., когда умер император Чжу Хоучжао и его место занял император Чжу Хоуцзун (Ши-цзун, 1521—1566), Ван Янмин был вызван ко двору. Однако в результате очередной придворной интриги он оказался не в Пекине, а в Нанкине в должности военного министра. В декабре этого же года Ван Янмин был награжден титулом графа Синьцзяньского (Синьцзянь бо)<sup>12</sup> с соответствующим годовым жалованьем в 1000 даней риса (более 100 000 л.) и свидетельством об освобождении его потомков от уголовных наказаний.

В 1521 г. к ученикам Ван Янмина примкнул Цянь Дэхун, ставший впоследствии главным составителем его собрания сочинений. Но основным событием этого года в жизни философа явилось выдвижение им концепции «доведения благосмыслия до конца» (*чжи лян чжи*), третьей и самой главной части его учения. По словам Чэнь Юнцзе, эта концепция не только «потрясла китайское интеллектуальное общество, но также и привнесла в него свежий воздух» [701, с. 71].

В начале 1522 г. умер отец Ван Янмина, и он, согласно конфуцианской традиции, оставив службу, предан трауру. По истечении положенных для траура трех лет Ван Янмин не получил



нового назначения и поэтому был вынужден оставаться без службы еще три года. Эти шесть «безработных» лет явились, однако, годами его максимальной творческой активности и наибольших философских достижений. К нему сходились сотни учеников, среди которых в первую очередь следует назвать Нань Дацзи (1487—1533), собравшего и издавшего в 1524 г. вторую часть «Записей», Дун Юня (1457—1533) и цензора Не Бао (1487—1563).

В 1525 г. Ван Янмин овдовел. После десятимесячного траура он вторично женился, и вскоре у него родился сын. Этот факт биографии Ван Янмина достоин внимания потому, что косвенным образом выражает его отношение к конфуцианским нормам жизни. Первая жена Ван Янмина была бесплодной, и по правилам конфуцианского домостроя он с полным основанием мог развестись с ней или взять другую жену. Не делая ни того, ни другого, он тем самым не просто не использовал предоставленное ему право, но и нарушал конфуцианское требование безусловной необходимости продолжения рода. «Сыновняя непочтительность,— наставлял Мэн-цзы,— бывает трех [степеней], неимение потомства — наибольшая» («Мэн-цзы», IV А, 26). Вообще, отмечает Ду Вэймин, «даже после того, как Янмин утвердил себя в качестве наиболее влиятельного конфуцианского наставника своего времени, он все еще отказывался исполнять некоторые фундаментальные конфуцианские ритуалы. Такое поведение иногда оскорбляло даже его лучшего друга Чжань Жошуя» [922, с. 78].

Весной 1527 г. Ван Янмин все-таки был вновь призван на службу. На этот раз он потребовался для разрешения критической ситуации, сложившейся на юго-западе провинции Гуанси. Между двумя вождями народности яо, населявшей этот район, произошло столкновение. Правительство вмешалось в междоусобицу, предполагая, уничтожив обоих вождей, заменить их китайской (ханьской) администрацией. Это, естественно, вызвало возмущение и привело к восстанию туземного населения. Военные действия в основном развертывались в районе Тяньчжоу и Сыэнь. Ван Янмин получил в свое распоряжение вооруженные силы огромной территории, охватывающей провинции Хубэй, Хунань, Цзянси, Гуандун и Гуанси, а потом был сделан еще и губернатором Гуандуна и Гуанси.

Но перед тем как осенью отправиться на выполнение этой труднейшей миссии, быть может предвидя ее трагический исход, Ван Янмин оставил нечто вроде философского завещания — передал ученикам «Вопросы к „Великому учению“», своеобразные пролегомены к своему учению. Позднее во введении к «Вопросам» Цянь Дэхун писал: «Наш наставник, принимая неофитов, непременно использовал первоосновные статьи „[Великого] учения“ и „[Срединного и] неизменного“ („[Чжун] юн“), чтобы с их помощью сделать очевидной всю полноту достоинств учения совершенномудрых и указать ведущую к нему дорогу. Перед тем как отправиться военным походом на Тянь[чжоу] и Сы[энь] (этот поход состоялся в 8-й „луне“ 1527 г.—А. К.), наставник преподавал Во-

просы к „Великому учению“. Дэхун воспринял и записал их» [7, цз. 26, с. 470]. Для установления времени и обстоятельств написания «Вопросов», о которых в некоторых солидных изданиях сообщаются неточные сведения, предисловие Цянь Дэхуна имеет первостепенное значение.

Ф. Хенке утверждает, что «Вопросы» записал Сюй Ай [55, с. 204], хотя тот умер в 1517 г., т. е. за десять лет до этого события. А в «Избранных материалах по истории китайской философии» сказано: «Вопросы к „Великому учению“ Ван Шоужэнь написал в третий год [эры] Цзя цзин (1524 г.), в то время, когда он публично излагал свое учение в библиотеке у горы [Гуй]цзи в [провинции] Чжэцзян» [504, т. 2, с. 461]. Предисловие и послесловие Цянь Дэхуна не оставляют сомнения в том, что «Вопросы» были записаны им именно в 1527 г., перед отбытием Ван Янмина в военный поход. Точно ситуацию создания «Вопросов» описывает Чэнь Юнцзе [49, с. 271; 687, с. 658].

По замыслу автора, «Вопросы» имели прежде всего пропедевтическое значение, вместе с тем их содержание достаточно сложно и многопланово. Здесь можно выделить по крайней мере три уровня: 1) передача основных положений классических конфуцианских сочинений (помимо названных чаще всего упоминается «Мэн-цзы»), 2) критика их истолкований в традиции Чэн И — Чжу Си, 3) собственная интерпретация и выводы.

Приведенные ранее данные показывают, какое большое значение придавал Ван Янмин «Великому учению». С обращения именно к этому тексту начинаются «Записи преподаваемого и воспринятого». Вот их первые строки, принадлежащие кисти Сюй Ая: «Во всех своих высказываниях относительно „выверения вещей“ (зэ у) „Великого учения“ учитель неизменно полагал правильным старый оригинал, хотя он и считался предшествующими конфуцианцами вводящим в заблуждение. [Я], Ай, впервые услышав об этом, пришел в смятение, а уж потом, полностью изведя духовные силы и исчерпав запас мыслей, окончательно запутавшись и завязнув в неразберихе, обратился к учителю» [7, цз. 1, с. 1; 14, с. 1].

Этот небольшой трактат и после смерти философа не переставал быть в центре внимания янминистов всех оттенков и толков. Достаточно, например, сказать, что наиболее выдающиеся последователи Ван Янмина в Японии неизменно посвящали собственные работы этому трактату: «Истолкование „Великого учения“» («Дайгаку кай») Накаэ Тодзю (1608—1648), одноименное сочинение Кумадзава Бандзан (1619—1691), «Особое внимание к древнему оригиналу „Великого учения“» («Кохон Дайгаку кацумоку») Осю Тюсай (1794—1837).

Но если интерпретация «Великого учения» была столь важной базой для критики чжусианства и развертывания Ван Янмином собственного учения, то почему же он так медлил с ее обновлением и решился на это только перед самой смертью? Одна причина могла состоять в том, что выраженные в «Вопросах»

идеи частично уже были изложены Ван Янмином ранее в предисловии и комментариях к изданию оригинального текста «Великого учения» (1518), а также в других работах. Например, «Записи» в предисловии Сюй Ая аттестуются как своего рода изъяснение принципов «Великого учения». Вторая, более важная причина, вероятно, заключается в том, что Ван Янмин принципиально отстаивал близкую к сократической позицию решительного предпочтения устного наставления любым видам письменного информирования. В послесловии к «Вопросам» по этому поводу сказано: «Среди учеников [Ван Янмина] были просившие сделать записи и составить книгу. [На что он] отвечал: „Необходимо, чтобы вы, господа, передавали это друг другу из уст в уста. Если же занести это в книгу, то люди будут заниматься одним лишь буквоедством“» [7, изд. 26, с. 473]. По этой же причине и философское учение Ван Янмина оказалось выраженным не в специальных систематических трактатах, а в мозаичном полотне записей бесед и писем.

Итак, особые обстоятельства вынудили Ван Янмина в 1527 г. осуествить запись «Вопросов», произведений, ставшего наряду с «Записями» основным источником для изучения его философии.

Прибыв в начале 1528 г. в столицу Гуанси Наньнин, Ван Янмин, считавший неверным стремление правительства заменить местную туземную власть ханьской администрацией, попытался кончить дело миром. Он пошел навстречу требованиям коренного населения и его вождей. Такая политика в сочетании с военной славой нового губернатора привела в течение месяца к ликвидации конфликта в Тяньчжоу и Сыэни без кровопролития. Затем Ван Янмин совершил успешную, на этот раз уже чисто военную операцию по «умиротворению» юго-западного Гуанси (Бачжай), служившего базой для мятежников еще с начала существования династии Мин. После вмешательства Ван Янмина здесь установилось спокойствие, сохранявшееся вплоть до падения Мин.

Однако здоровье самого Ван Янмина пришло в окончательное расстройство. Он отправил императору донесение с просьбой об отставке и, не дождавшись ответа, отправился домой. По дороге, в Наньане (Цзянси), он скончался. Это произошло 9 января 1529 г.<sup>13</sup>

Смерть Ван Янмина не только не успокоила его недоброжелателей, но, напротив, еще более активизировала их. Его главные враги, высокопоставленные сановники Гуй Э (ум. в 1531) и Ян Ицин (1454—1530), развернули кампанию, обвиняя Ван Янмина в самовольном оставлении поста, неправильном обращении с бунтовщиками, непочтительности к официальной идеологии и распространении собственного еретического учения. Император, дотоле весьма благосклонно относившийся к Ван Янмину, под воздействием этих обвинений резко изменил свое мнение о нем. В результате покойному не только не были оказаны соответствующие его заслугам почести, но у него были отняты пожалованные ранее графский титул и прочие наследственные привилегии. Некоторые

из его друзей в правительственном аппарате протестовали, однако сами за это были уволены. На учение Ван Янмина был наложен запрет.

Пришедший на смену Чжу Хоуцзуну в 1567 г. император Чжу Цзайхоу (Му-цзун, 1567—1572), проводя реабилитацию незаслуженно репрессированных лиц, удостоил Ван Янмина более высокого, чем прежде, титула маркиза Синьцзяньского (Синьцзяньхоу) и почетного посмертного имени Вэньчэн, означающего «Культурное совершенство». Через год принадлежавший ранее Ван Янмину титул графа Синьцзяньского был пожалован его сыну. Вендом всей этой серии посмертных воздаяний философу явилось установление в 1584 г. таблички с его именем в храме Конфуция.

### ПРОБЛЕМА ПЕРИОДИЗАЦИИ ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВА ВАН ЯНМИНА

Подводя итоги рассмотрению биографии Ван Янмина<sup>14</sup> и его творческой эволюции, следует остановиться на проблеме периодизации. В исследовательской литературе нет единого мнения о том, на какие основные периоды разделяется жизненный и творческий путь философа. Одна из наиболее ранних и одновременно наиболее известных периодизаций принадлежит Хуан Цзунси. В своем фундаментальном историко-философском труде «Отчет об учениях конфуцианцев [эпохи] Мин» («Мин жу сюе ань») он подразделил всю творческую биографию Ван Янмина на два этапа, в свою очередь выделяя в каждом по три стадии. Первый этап — формирование собственного учения Ван Янмина. Его первая стадия — увлечение формалистическими литературными сочинениями, вторая — штудирование произведений Чжу Си, третья — разочарование в чжусианстве и длительный период контактов то с буддизмом, то с даосизмом. Закончилась эта стадия в ссылке, когда Ван Янмин вдруг постиг подлинный, с его точки зрения, субъективный смысл конфуцианских доктрин «выверения вещей» и «доведения знания до конца». Следовательно, рубежом двух этапов Хуан Цзунси считает 1508 г. Второй этап — развитие уже сложившегося учения. Его первая стадия отмечена проповедью сидячей медитации, нужной для достижения спокойствия и невозмутимости духа, вторая стадия, начавшаяся с пребывания в Цзянси, т. е. с 1517 г., характеризуется выдвижением доктрины «доведения благосмыслия до конца» и отказом от натуралистических рекомендаций относительно сидячей медитации и успокоения духа. Наконец, третья стадия, начавшаяся с возвращения в родное Юе, т. е. с 1522 г., описывается Хуан Цзунси как период, когда Ван Янмин «всегда знал, что истинно и что ложно», и «постоянно был лишен истины и лжи», т. е. постоянно руководствовался первосущностью сердца, которая, согласно «учению четырех постулатов»<sup>15</sup>, лишена и добра и зла [441, цз 2, цз. 10, с. 55—56].

С этой периодизацией соглашается Чэнь Юнцзе, подчеркивая,

однако, что Ван Янмин выдвинул идею «единства знания и действия» именно в 1509 г., а не после 1517 г., как это вроде бы явствует из схемы Хуан Цзунси. Кроме того, он ставит акцент на дате — 1521. В этом году философская мысль Ван Янмина достигла своего апогея в доктрине «доведения благосмыслия до конца». Акцентируя этот момент, Чэнь Юнцзе стремится показать, что в центре внимания в конце концов оказывается все-таки *деятельность*, а не состояние сознания, как это может показаться со слов Хуан Цзунси [49, с. XXIX—XXX].

Иную периодизацию творческой биографии Ван Янмина предложил Го Можо и воспроизвел в своей книге Тань Пимо. Эти ученые выдвигают триадическую схему: «1-я фаза: период тщеславия (до 29 лет) — занятия военным искусством... верховая езда, стрельба из лука... литературные (в стихах и прозе) сочинения; 2-я фаза: период страданий (с 29 до 38 лет): во внешней жизни — болезни... ссылка, во внутренней жизни — даосские святыне... буддисты... учение совершенномудрых и высокодостойных; 3-я фаза: период спасения (от 39 до 56 лет) — гражданское администрирование... военные подвиги... учение совершенномудрых» [396, с. 123].

Периодизацию, отличную от приведенных, дает в своей книге Ду Вэймин. Правда, он, так же как Го Можо и Тань Пимо, подразделяет творческий и жизненный путь Ван Янмина на три этапа. Первый этап: с 1472 по 1509 г., его завершение знаменуется окончанием ссылки и выработкой концепции «единства знания и действия». Второй этап: с 1510 г., когда Ван Янмин стал начальником Луляна, по 1520 г., следующий за годом его блестящей победы над Нин-ваном. Третий этап: с 1521 г., когда духовное развитие Ван Янмина достигло вершины в выработке концепции «доведения благосмыслия до конца», по 1529 г. — год его кончины [922, с. 10]; см. также [285].

Несмотря на все различия, рассмотренные периодизации имеют принципиальное сходство, которое состоит в том, что они являются одновременно и биографическими и «идеографическими». Другими словами, в них заключена идея принципиального совпадения кардинальных вех жизни и творческого развития Ван Янмина. Это отнюдь не тривиальное обстоятельство, ибо философы обычно характеризуются тем, что их жизненное и идейное развитие подчиняется двум различным рядам закономерностей, в которых вершины взлета и глубины падения не совпадают. Причина этого достаточно проста: философия представляет собой форму сознания, наиболее опосредованно и сложно соотносящуюся с реальной жизнью. Что же касается Ван Янмина, то присущая ему особенность, очевидно, связана с принципиальной и сознательной нацеленностью его философской мысли на конкретное бытие личности.

Учение Ван Янмина формировалось как прогрессирующее постижение его личного жизненного опыта и постепенно становилось персоналистической философией, призванной формировать личный

жизненный опыт других людей. В этом смысле можно согласиться с вышеприведенным определением Чжан Сичжи этой философии как учения, которое «возникло на основе глубокого понимания реальной жизни». Прагматический эффект такого ее происхождения заключается в том, что она ориентирует своих адептов не на дискурсивное освоение, а на вживание, вчувствование, интуитивное понимание ее главных принципов. Иначе говоря, эта философия рассчитана на то, чтобы ее реципиент предварительно уже имел определенный психологический настрой. И тут опять-таки можно согласиться с процитированным высказыванием Чжан Сичжи: невозможно понять слов Ван Янмина, не вникая в собственную реальную жизнь. Так же в целом оценивает философию Ван Янмина и Ду Вэймин: «Центральное место в учении Ван Янмина занимает проблема человека. Однако его главная цель не в том, чтобы представить объективное изучение человеческих существ, а в том, чтобы показать путь, следуя которому можно стать настоящей личностью» [920, с. 189].

### ЛИТЕРАТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ ВАН ЯНМИНА

Литературное наследие Ван Янмина естественным образом подразделяется на три составные части, соответствующие трем наиболее важным граням его таланта. Это, во-первых, философские и философические произведения в виде записей бесед с различными лицами, в основном учениками, писем, небольших эссе, а также предисловий, послесловий и комментариев к различным изданиям. Во-вторых, художественные произведения, главным образом прозаические сочинения малых форм и многочисленные стихотворения в разных жанрах. Третью часть составляют всевозможные документы, связанные с его административной деятельностью, как то: реляции, доклады, донесения, приказы и т. п.

Несмотря на мозаичность, это наследие дает возможность получить единую картину целостного мировоззрения. Главными источниками, позволяющими судить о философских взглядах Ван Янмина, являются «Записи преподанного и воспринятого» и «Вопросы к „Великому учению“». «Вопросы» — небольшой текст, в нем примерно 3 тыс. иероглифов<sup>16</sup> (осуществленный нами его перевод на русский язык см. в [48]), «Записи» же представляют собой довольно большое собрание «протоколов» бесед и писем в трех цзюанях.

Такое трехчастное деление сложилось исторически. Запись философских диалогов, образовавших затем 1-й цзюань, вопреки «антипротокольной» установке Ван Янмина начал его ученик Сюй Ай. В 1517 г. он скончался, и тогда другой ученик Ван Янмина, Сюе Кань, дополнив записи Сюй Ая записями еще одного янминиста, Лу Чэна, издал в Цяньчжоу (пров. Цзянси) эти тексты под заглавием «Записи преподанного и воспринятого» (*Чуань си лу*). Впоследствии это издание стало фигурировать под назва-

нием «Первоначальное издание Записей преподанного и воспринятого» (*Чу кэ Чуань си лу*). В 1524 г. последователь Ван Янмина Нань Дацзи добавил к ранее изданному восемь его писем к разным лицам и опубликовал все вместе в Юе (пров. Чжэцзян) в 2-х частях под все тем же заглавием *Чуань си лу*. Впоследствии и это издание получило иное название: «Продолженное издание Записей преподанного и воспринятого» (*Сюй кэ Чуань си лу*). Вторая часть этого издания, т. е. добавленные Нань Дацзи философские письма, составила основу 2-го цзюаня окончательного оформленного позднее текста «Записей». В 1535 г. Цянь Дэхун издал «Записи литературных творений [Ван] Янмина» (*Янмин вэнь лу*) и при этом, стремясь к устранению противоречий<sup>17</sup>, изъясил из второй части «Продолженного издания» два письма к Сюй Чэнчжи (см. гл. девятую, прим. 17) и переместил их в раздел «внешнее [дополнительное] собрание» (*вай цзи*), добавив, однако, к оставшимся 6 письмам еще одно. К полученной таким образом семерке писем<sup>18</sup> он присовокупил еще и два вышеупомянутых педагогических эссе. Так завершилось складывание 2-го цзюаня «Записей». Затем в 1556 г. Цянь Дэхун собрал записи бесед, имевших место после 1519 г. и запротоколированных Чэнь Цзючуанем (1495—1562), Хуан Ифаном, Хуан Мяншун, Хуан Мянчжи, а также им самим, и издал их в Цичжоу (пров. Хубэй) под заглавием «Продолжение Записей преподанного и воспринятого» (*Чуань си сюй лу*). Вместе с добавленной в издании 1572 г. работой «Положения, установленные Чжу Си в конце жизни» это составило 3-й цзюань «Записей».

Тексты 3-го цзюаня не были отредактированы самим Ван Янмином, и, следовательно, точность содержащейся в них информации может быть оспариваема (что, кстати, и делалось некоторыми учеными). Данное обстоятельство как будто снижает ценность этой части «Записей» по сравнению с двумя первыми частями. Однако следует учитывать, что в этой части «Записей» зафиксированы взгляды Ван Янмина, относящиеся к самому плодотворному и наиболее важному периоду его интеллектуального и творческого развития. Сам философ постоянно указывал на то, что его учение все время совершенствуется, и в связи с этим просил своих учеников точно датировать делаемые и собираемые ими записи для того, чтобы ясно были видны процесс и этапы этого развития. Таким образом, есть все основания считать 3-й цзюань не менее, если не более, значимым, чем первые два.

Тот факт, что главный памятник, отражающий философское мировоззрение Ван Янмина, объединяет в себе записи бесед и эпистолярное наследие, имеет глубокое значение. И при написании письма, и при ведении диалога человек обращается к другому, вполне конкретному человеку, своему адресату или собеседнику. Эпистолярный жанр — разновидность письменного (тут даже есть оттенок тавтологичности, как и в китайском языке: *шу* — и «письмо» и «книга») творчества, но его роднит с устным искусством диалога направленность к строго определенной личности, а не к

неопределенно-личному субъекту, «ко всем и ни к кому», выражаясь словами Ницше, как это бывает при написании книги. За этой единой для писем и бесед личностной интенцией стоит общая персоналистическая установка всей философской системы Ван Янмина, о которой речь пойдет ниже. Замечательно, однако, что его ученики так или иначе осознавали это обстоятельство, ибо они сочли возможным поместить некоторые письма своего учителя в раздел «записей высказываний» (*юй лу*).

Более чем сорокалетняя кропотливая собирательская, систематизаторская и комментаторская работа, главным исполнителем которой был Цянь Дэхун и в которой принимали участие помимо названных учеников Ван Янмина еще и Сунь Инкуй, Янь Чжун, Ван Цзи, Цзоу Шоуи, Оуян Дэ и Тан Яочэнь, увенчалась в 1572 г. выпуском лучшего собрания его сочинений — «Полного собрания произведений Вана, князя Культурного совершенства» (*Ван Вэньчэн гун цюань шу*), вышедшего под эгидой Се Тинцзе.

Это собрание состоит из 38 основных и одного вводного цюаня, в котором содержится предисловие и подробное оглавление. Входящий в эти 38 цюаней материал разбивается как по хронологическому, так и по содержательному принципу. Первые три цюаня занимают «Записи», выделенные в раздел *юй лу* («записи высказываний»), хотя, как уже было отмечено, сюда входят и сугубо письменные тексты.

Следующая группа, с 4-го по 25-й цюань включительно, охватывает произведения, которые впервые были опубликованы вместе в 1535 г., каждый текст в них датирован. Первые 5 цюаней (4—8) этой группы включают в себя письма и разные статьи преимущественно философского содержания. Они составляют раздел «записей писем» (*вэнь лу*), т. е. литературных произведений. Следующие 10 цюаней (9—18) содержат административные документы и объединены в раздел «специальных записей» (*бе лу*). В 19—25-м цюанях, составляющих раздел «внешнее собрание» (*вай цзи*), помещены в основном литературные произведения. 19-й и 20-й цюани содержат стихи в жанрах фу и ши, а 21—25-й — прозу в разных жанрах. письма, статьи, эссе.

Следующую группу образуют 26—31-й цюани, объединяющие самый разнородный материал, собранный после 1535 г. и опубликованный в 1566 г. За исключением официальных документов, естественно датированных, остальные тексты не снабжены датировкой. В этот раздел, названный «дополнительные произведения» (*сюй бянь*), входят такие важные философские сочинения, как «Вопросы», «Догматы, объявленные лунчанским ученикам» (*Цзяотяо ши Лунчан чжушэн*) и сохранившиеся примечания к Пятиканонию.

Наконец, последний, «дополнительный раздел» (*фу лу*), охватывающий 32—38-й цюани, включает в себя «погодичную биографию» (*нянь пу*) Ван Янмина с дополнениями, повествующими об оказанных ему посмертно почестях и связанных с этим событиях, а также о создании самой биографии, и «анналы фамиль-



ных добродетелей» (*ши дэ цзи*) (тоже с дополнением), в которых помещены биографические заметки о Ван Янмине и его предках, в частности мемориальный отчет Хуан Ваня о жизнедеятельности его учителя, а также разного рода панегирики, написанные друзьями и учениками Ван Янмина.

Рассмотренное собрание сочинений, составленное под эгидой Се Тинцзе, является вполне надежным и почти исчерпывающим: в нем отсутствует «Древний оригинал „Великого учения“ с прилегающими пояснениями» (*Да сюе гу бэнь пан ши*), переизданный на Тайване в 1967 г. [16]. Наиболее авторитетным считается фототипическое издание этого собрания в серии «Сы бу цун кань» [23].

Архитектоника собрания Се Тинцзе воспроизводилась во многих изданиях сочинений Ван Янмина, став своеобразным стандартом, однако существуют и издания с другим принципом расположения материала. Так, впервые изданное в Тайбэе в 1953 г. четырехтомное «Полное собрание произведений Ван Янмина» (*Ван Янмин цюань шу*) составлено по жанрово-тематическому принципу (см. [9])<sup>19</sup>.

## ГЕНЕАЛОГИЯ ФИЛОСОФИИ ВАН ЯНМИНА

ОПРЕДЕЛЕНИЕ ТЕОРЕТИЧЕСКИХ КОРНЕЙ ЯНМИНИЗМА  
САМИМ ВАН ЯНМИНОМ

Сам Ван Янмин подводил под свою философию следующий исторический фундамент: «Янь-цзы [Янь Хуй] умер, и учение совершенномудрых оказалось обреченным. Цзэн-цзы<sup>1</sup> передал Мэн Кэ [Мэн-цзы]<sup>2</sup> единопронизывающий смысл. Прошли две с лишним тысячи лет, и [это учение] продолжили Чжоу [Дуньшан] и Чэн [Хао]. После этого чем более детальным становилось говоримое, тем более затемнялось дао; чем более утонченными (цзинь)<sup>3</sup> делались толкования принципов, тем более учение приходило к разделенности, разлученности и утрате корня, а увлекшиеся внешним тем более испытывали трудности из-за излишней сложности. Господин Мэн страдал от Ян [Чжу] и Мо [Ди]<sup>4</sup>. А во времена Чжоу и Чэна вошли в силу Будда и Лао[цзы]. Но ныне и заурядные ученые все признают главенство Конфуция и Мэн[цзы], презирают Яна и Мо, отвергают Будду и Лао[цзы]. Дао совершенномудрых как будто широко выявлено в мире, однако, стремясь добиться его, я не могу увидеть совершенномудрого» [7, цз. 7, с. 51].

Шестью годами позже, в 1518 г., Ван Янмин писал почти то же самое: «Распространение Чжу[хэ] и Сы[хэ]<sup>5</sup> пересеклось на Мэн-цзы. Через полторы с лишним тысячи лет<sup>6</sup> Ляньси [Чжоу Дуньшан] и Миндао [Чэн Хао] впервые сделали попытку восстановить эту традицию. С того времени разъяснения и толкования день ото дня становились все детальнее, что, однако, приводило к разделенности и разлученности, раздробленности и разорванности, отчего вновь возвратилось стародавнее помрачение» [7, цз. 3, с. 83]. О нетривиальности выраженной тут идеи разрыва в конфуцианской традиции от Мэн-цзы до сунского неоконфуцианства можно судить хотя бы по тому, что один из основоположников последнего, Сунь Фу (992—1057), такого разрыва не отмечал и своими предшественниками после Мэн-цзы считал Сюнь-цзы, Дун Чжуншу (179?—104?), Ян Сюна (53 г. до н. э.—18 г.), Ван Туна (584—617) и Хань Юя (768—824) [504, т. 1, с. 1].

Первосток «истинного учения», т. е. конфуцианства, Ван Янмин, как и все конфуцианцы, усматривал в «открытиях» совершенномудрых и в первую очередь — Яо, Шуня и Юя<sup>6</sup>. «Учение совершенномудрых — это учение о сердце. Яо, Шунь и Юй, передавая и воспринимая один от другого, говорили: „Человеческое сердце опасно-возносящееся, даосское сердце тонко-сокровенное

(вэйз). Именно утонченность (цзин<sub>2</sub>) и именно единство — следует держаться их середины»<sup>7</sup>. Это — исток учения о сердце» [7, цз. 7, с. 59]. «Вопросы к „Великому учению“» заканчиваются такими словами: «Это учение о выверении, доведении до конца, обретении искренности и исправлении снимает завесу с правоверной традиции Яо и Шуня и воплощает сердечную печать Конфуция» [7, цз. 26, с. 473].

Удивляться этому не приходится. ибо в Китае, по традиции, все высшие достижения совокупно приписывались совершенномуудрым, как в пифагорейском союзе — Пифагору, и ни в коем случае не следует отказываться от попыток отыскания не «названного», а «кровного» родства китайских мыслителей. Оставляя в стороне мифических государей древности, ясно, что Ван Янмин сознательно ориентируется на Конфуция и Мэн-цзы. Наиболее интересные его и более других цитируемые им древние трактаты — это «Да сюе», «Чжун юн», «Мэн-цзы», «Лунь юй». Анализ произведений Ван Янмина показывает, что помимо идей и понятий, восходящих к вышеназванным сочинениям, больше всего им обсуждаются концепции Чжоу Дуньи, братьев Чэн и Чжу Си. Фоном для всего этого служат резкие филиппики в адрес буддистов, даосов и современных ему конфуцианцев-эпигонов.

В соответствии с конфуциевым заветом «подражать старине, а не сочинять» Ван Янмин окружает свою концепцию благосмыслия мощным укреплением из ссылок на традиционные авторитеты. В одном из писем 1527 г. он писал: «Ныне развиваемая [мною] концепция благосмыслия есть не что иное, как передача учения совершенномуудрых» [7, цз. 6, с. 46]. В арсенал средств самозащиты от упреков в ревизионизме им вовлекается основная классическая литература. Осуществляется это путем подведения фундаментальных понятий конфуцианской классики под единый знаменатель собственных идей: «Всякий доводящий знание до конца доводит до конца собственное коренное благосмыслие и только. В „Великом учении“ это названо „доведением знания до конца и выверением вещей“ [цзин, § 4], в „Писаниях“ [„Шу цзин“] это названо „утонченностью и единством“ ([525, с. 14]. — А. К.), в „Срединном и неизменном“ это названо „опасением по отношению к [собственной] обособленности“ [§ 1], в „Мэн-цзы“ это названо „накоплением справедливости“ [II А, 2], но [все] эти виды труда едины» [7, цз. 27, с. 497].

Как и Конфуций, который любил говорить о едином смысле трехсот стихов «Ши цзина», о едином всепронизывающем стержне своего дао («Лунь юй», II, 2, IV, 15, XV, 3), Ван Янмин усматривал в исторически обусловленном разнообразии идей единую ось учения совершенномуудрых, упирающуюся в него самого: «Теории и учения совершенномуудрых и высокодостойных по большей части создавались в соответствии со [своим] временем. Хотя [их] слова вроде бы, как люди, различны, однако что касается основной мысли их труда, то [она одина], словно совпавшие половинки верительной бирки» [7, цз. 2, с. 55; 14, с. 181].

Вопреки самоаттестации как глашатая древней мудрости Ван Янмин логически переворачивает прокламируемое им историческое соотношение между «учением совершенномудрых» и собственной концепцией благосмыслия, делая вторую критерием первого. Он утверждал, имея в виду совершенномудрых: «То, что они называли учением, состоит именно в доведении до конца своего благосмыслия, позволяющем утонченно (цзинь<sub>2</sub>) исследовать небесный принцип этого [своего] сердца» [7, цз. 2, с. 33; 14, с. 121].

Подлинную генеалогию учения Ван Янмина восстановить достаточно трудно, если основываться лишь на его собственных признаниях. Даже с действительно чрезвычайно близким ему по духу Мэн-цзы он расходится в ряде существенных вопросов. В то же время идейными вдохновителями Ван Янмина были многие конфуцианские мыслители, им в качестве таковых не называемые, в первую очередь такие ведущие сунские философы, как Шао Юн (1011—1077), Чжан Цзай (1020—1077), Чэн И, Ян Ши (1053—1135) и Ян Цзянь (1141—1226). Ведь именно ими в Средние века были поставлены в центр философского обсуждения «Великое учение», «Срединное и неизменное», «Лунь юй», «Мэн-цзы» — классические произведения, на которые было направлено основное внимание Ван Янмина.

#### ОТНОШЕНИЕ ВАН ЯНМИНА К ЧЖУ СИ И ЛУ ЦЗЮЮАНЮ

Трудно с уверенностью говорить о том, как Ван Янмин представлял себе свои теоретические взаимоотношения с главными идейными оппонентами в сунской философии — Чжу Си и Лу Цзююанем. Не подлежит никакому сомнению, что объективно Ван Янмин стоит гораздо ближе ко второму, чем к первому, об этом свидетельствует китайский историко-философский термин *Лу-Ван сюепай* («школа Лу [Цзююаня] — Ван [Янмина]»). Однако субъективно он часто был склонен подчеркнуть свою связь с Чжу Си и завуалировать связь с Лу Цзююанем.

Впрочем, отношение Ван Янмина к этим двум мыслителям выражалось далеко не однозначно. Важнейшим документом, свидетельствующим о характере отношения Ван Янмина к Чжу Си, является отмеченный выше трактат «Положения, установленные Чжу Си в конце жизни». В нем как литератор Ван Янмин рисует картину, полную драматического накала: «Получив должность (в 1514 г. — А. К.), я обосновался в столице и опять взялся за изучение сочинений Чжу-цзы, после чего понял, что в последние годы жизни он, безусловно, пришел к великому осознанию ложности своих прежних высказываний. [Он] горько раскаивался и сожалел. Дошел даже до утверждения, что „его вина, состоящая в самобмане и обмане других, не может быть искуплена“<sup>8</sup>. Распространившиеся теперь сводные комментарии и [собрания] вопросов и ответов (*цзи чжу, хо вэнь*)<sup>9</sup> — это еще не устоявшееся учение

ние, относящееся к середине его жизни. Он сам порицал себя за ошибочность своих старых книг и задумал подвергнуть их исправлению, но не успел [этого] сделать. Содержащееся во всех его классифицированных высказываниях (*юй лэй*)<sup>10</sup> и тому подобных произведениях ученики без зазрения совести дополнили собственными воззрениями. Поэтому ясно, что [в них] имеются значительные искажения и извращения обычного учения Чжу-цзы. А ограниченные в осведомленности заурядные ученые покорно следуют предписаниям такого учения. О положениях, [установленных Чжу Си] после прозрения, они и слыхом не слыхивали, поэтому что ж удивительного в том, что мои слова не вызывают к себе доверия, а сердце Чжу-цзы лишено возможности обнаружиться в последующих веках?» [7, цз. 3, с. 83].

Наиболее важным документом, позволяющим судить об отношении Ван Янмина к Лу Цзююаню, является предисловие первого к собранию сочинений последнего, написанное в 1520 г. Нарисовав аналогичную вышеприведенной картину исторической судьбы «учения совершенномудрых» и вновь отметив заслуги Чжоу Дуньи и Чэн Хао, Ван Янмин продолжает: «После этого был господин Лу Сяншань [Лу Цзююань]. Хотя по чистоте и гармоничности он вроде уступает [этим] двум философам (Чжоу Дуньи и Чэн Хао.— А. К.), однако его отличает простота и правильность. Воистину он обладает тем, благодаря чему соприкасаются с традицией Мэн-цзы. Если в своих суждениях он предстает оригиналом и иногда отличается [от Мэн-цзы], то все это — особенности его характера и стиля<sup>11</sup>. А в том, что их учения безусловно требуют обращения к сердцу, [они] едины. Поэтому я и определил учение господина Лу как мэнцзыанское. Но современные (вульгарные) критики из-за того, что он некогда находился в полемике с Хуйвэном [Чжу Си], клеветнически представляют его чаньцем» [7, цз. 7, с. 60].

Ван Янмин одобрительно отзывался о положении Лу Цзююаня: «[Нравственная] работа должна осуществляться в области человеческих чувств и коловращения дел» [7, цз. 1, с. 10; 14, с. 39]. На вопрос Чэнь Цзююаня: «А каково учение философа Лу?» — Ван Янмин отвечал: «После Лянсьи и Миндао только и был [Лу] Сяншань. Да вот только слегка грубоват». За этим ответом следовал новый вопрос: «Если взглянуть на его теории и учение, то [можно увидеть, что] в каждом разделе он выражает самую суть, а в каждой фразе словно бьет не в бровь, а в глаз. Как раз не видно у него грубости». Ответ Ван Янмина гласил: «Действительно, он практиковал [нравственный] труд в сердце и сам отличался от тех, кто опирается на других и подражает, а также от тех, кто добивается [только] смысла письмён, однако, если внимательно присмотреться, то [окажется, что] есть [у него] грубые места. Обязательно увидишь их после длительного приложения усилий» [7, цз. 3, с. 60; 14, с. 196—197]. В этом диалоге примечательно то, что Ван Янмин признает правильность учения Лу Цзююаня в «качественном» аспекте и критикует его только с

«количественной» точки зрения за недостаточную рафинированность, при этом так и не разъясняя, в чем собственно состоит «грубость» философа.

Интересен также тот факт, что, будучи в 1519—1521 гг. правителем Цзянси, Ван Янмин освободил от воинской повинности проживавших там потомков Лу Цзююаня и выделил им стипендию для обучения. Сравнивая свое отношение к Лу Цзююаню и Чжу Си, Ван Янмин писал: «В учении благородного мужа разве присутствует забота о тождестве и различии [с другими учениями]? [Важна] только его истинность и ничего более. То, что я имею общее с учением [Лу] Сяншаня, не равносильно слепому подражанию. Отличия от него я сам не скрываю и выявляю в качестве таковых. То, что я имею расхождение с теорией Хуйаня [Чжу Си], не равносильно непременному стремлению к различию. Сходства с ним я сам не таю и выявляю в качестве таковых» [7, цз. 6, с. 38]. В приведенной цитате как высшая инстанция провозглашается не авторитет того или иного мудреца, а истина сама по себе, в чем состоит одна из важных черт идеологии Ван Янмина. Эта идея, кажущаяся нам довольно банальной, в условиях традиционалистского средневекового Китая выглядела достаточно радикальной. Нужно, однако, подчеркнуть следующий нюанс: утверждение приоритета истины в качестве главного критерия оценки любого учения не служило у Ван Янмина целям подрыва высших конфуцианских авторитетов, таких, как Яо и Шунь, Конфуций и Мэн-цзы и т. д. Он опровергал не истинность их авторитетных учений, а принцип доказательства той или иной доктрины посредством указания на ее схожесть с таким-то высокочтимым мнением, которому противопоставил тезис о том, что любая доктрина может быть принята только тогда, когда она столь же истинна или выражает ту же истину, что и «учение совершенномудрых». С известной долей условности позицию, оспариваемую Ван Янмином, можно соотнести с девизом «знаю, потому что верю», а отстаиваемую им позицию — с девизом «верю, потому что знаю»<sup>12</sup>.

Итак, Ван Янмин давал Лу Цзююаню отчасти критическую, но в целом вполне положительную оценку и признавал значительное сходство его учения со своим. Однако при этом он почти совсем не цитировал и не упоминал в своих беседах и сочинениях этого столь близкого ему по духу мыслителя. В «Записях», по данным Чэнь Юнцзе [49, с. 354], Ван Янмин лишь единожды цитирует Лу Цзююаня, и то не называя его имени [7, цз. 2, с. 51; 14, с. 171], а в письме же к одному из своих учеников советует ему и его товарищам обсуждать собственную правоту или неправоту, а не то, кто был прав и кто неправ в споре между Чжу Си и Лу Цзююанем [7, цз. 2, с. 40; 14, с. 141].

На первый взгляд кажется, что за этим стоят причины вне-теоретического характера. Соответствующее объяснение можно найти в предисловии Цянь Дэхуна ко 2-й части «Записей», где он излагает мотивы изъятия из нее двух писем Ван Янмина к

Сюй Чэнчжи и перенесения их в раздел «внешнее собрание» (эти письма см. в [7, цз. 21, с. 393—396]). Цянь Дэхун пишет, что в течение очень долгого времени и споре между Чжу Си и Лу Цзююанем общественное мнение считало правым первого. Нельзя было в один день переубедить Поднебесную, поэтому Ван Янмин в этих письмах пошел на компромисс с общественным мнением, полагая, что люди сами должны дойти до правильного понимания<sup>13</sup>. Но после того как благодаря распространению идей Ван Янмина в Поднебесной сложилось понимание истинного положения дел, Цянь Дэхун счел за благо переместить в 1535 г. указанные письма, так сказать, из центра на периферию.

И все-таки можно обнаружить и более глубокие, теоретические причины того, почему Ван Янмин не спешил афишировать свою идейную близость с Лу Цзююанем. Происходило это, видимо, по той же причине, по которой в наше время, когда началась широкая популяризация дзэн-буддизма, имя Ван Янмина в этом потоке всплыло не сразу [702, с. 75]. Ван Янмину, как и дзэнским мыслителям, присуща принципиальная установка на отказ от приверженности каким бы то ни было авторитетам, кстати сказать, доведенная до самых радикальных выводов такими его последователями, как Хэ Синьинь и Ли Чжи. Конечно, при всем этом Ван Янмин не отрекается ни от Яо и Шуня, ни от Конфуция и Мэн-цзы, но, как мы уже отметили выше, в логическом плане переворачивает историческую последовательность, делая собственные идеи оселком для идей совершенномудрых. Более того, некоторые его высказывания, подобные процитированной в самом начале стихотворной строке: «Лишь тени прошлого — всех совершенномудрых сонмы», — по своему антиавторитарному пафосу вполне сопоставимы с чаньскими афоризмами вроде знаменитого призыва Линьцзи: «Если вы встретите Будду, убейте его» («Линьцзи лу», § 19(3)).

Свое отношение к классической конфуцианской литературе (канонам) Ван Янмин прекрасно выразил в эссе «Запись о посвященном канонам зале библиотеки у горы [Гуй]цзи» («Цзи шань шу юань цзунь цзин гэ цзи»), написанном в 1525 г. [7, цз. 7, с. 65—66]<sup>14</sup>. Оно начинается словами: «Каноны суть постоянное *дао*. Как находящееся на небе оно называется предопределением (*мин*). Как ниспосылаемое человеку оно называется природой (*син*<sub>2</sub>)<sup>15</sup>. Как властвующее в теле оно называется сердцем. Сердце, природа и предопределение суть единое» [7, цз. 7, с. 65] — и автор продолжает: «Шесть канонов<sup>16</sup>... суть *дао* моего сердца» [7, цз. 7, с. 66]. Далее Ван Янмин в образной форме проводит мысль, что реальное содержание канонов заключено в сердце каждого человека, они же сами по себе не более чем регистрационные списки богатства его собственной души.

Аналог этой мысли можно найти в «записях высказываний» (*юй лу*) Лу Цзююаня: «Некто спросил учителя [Лу Цзююаня], почему [он] не пишет. [С его стороны] последовал ответ: „Шесть канонов комментируют меня, а я комментирую шесть канонов“»

[504, т. 1, с. 288]. В записи ученика Лу Цзююаня Ян Цзяня его ответ звучит еще сильнее: «Шесть канонов должны комментировать меня. Зачем мне комментировать шесть канонов?» [504, т. 1, с. 293, примеч. 10].

Сопоставление приведенных высказываний Ван Янмина и Лу Цзююаня ясно показывает солидарность этих мыслителей по крайней мере в двух пунктах: в скептическом отношении к писанию и в утверждении, что каноны — это только образцовые материальные свидетельства абсолютных истин и ценностей, заключенных в душе каждого человека. Для Лу Цзююаня и Ван Янмина в отличие, скажем, от Чжу Си каноны *не цель, но средство*. Лу Цзююань называл их также «комментирующими придатками к себе» [504, т. 1, с. 287], а Ван Янмин в одном из стихотворений писал: «Шесть канонов — это, в сущности, только лестница» [7, цз. 20, с. 382]. Это лестница к самому себе, она приводит к открытию: человек сам обладает всем, что необходимо и достаточно для полноценной и правильной жизни.

Весь пафос идейно-пропагандистской деятельности Ван Янмина состоял в стремлении отвлечь своих современников от догматического пияетета перед каноническими сочинениями, в подчеркивании того, что они суть только средства познания, и что еще важнее — самопознания и неотделимого от него самовоспитания, а никак не самоцель<sup>17</sup>. Если философствование Чжу Си осуществлялось главным образом в форме комментирования классических книг, в привязывании собственных идей к словам древних авторов, то Ван Янмин, напротив, комментированием как таковым почти не занимался, но зато умело пускал суждения древних мыслителей по течению собственной мысли, т. е., используя выражение Лу Цзююаня, делал их комментарием к себе.

Итак, Чжу Си своими мыслями комментирует классические книги, а Ван Янмин классическими книгами комментирует свои мысли. Это различие не второстепенного, а сущностного характера. Общая экстрасубъективная установка Чжу Си предполагает необходимое обращение к внешним объектам по крайней мере в виде чтения канонических книг, составленных совершенномудрыми древности, которые обладали абсолютной истиной. В этом отношении совершенно не случайно предшественник и вдохновитель Чжу Си Чэн И. объясняя, что значит «исследовать до конца принципы вещей», первым делом указывал на... *чтение книг!* («И шу», XVIII [504, т. 1, с. 214]). Ван Янмин в духе своей интрасубъективной установки решает эту проблему прямо противоположным образом, доказывая, что в душе каждого человека от природы заложено содержание канонов, или, говоря его языком, каноны можно открыть в своем собственном сердце.

«Антипротокольная» настроенность Лу Цзююаня и Ван Янмина связана с субъективно-психологическим смыслом их учений еще одной сущностной связью. Она ясно прослеживается в следующем высказывании Лу Цзююаня: «Принципы Поднебесной неисчерпаемы. Если взяться рассказывать пройденное мною за всю жизнь



то, поистине, как говорится, всего срубленного в Южных горах бамбука<sup>18</sup> не хватит на то, чтобы воспринять мои слова, однако они вместе собраны и целокупно находятся здесь [в моем сердце] [504, т. 1, с. 288]<sup>19</sup>. Из приведенной цитаты видно, что субъективизм Лу Цзююаня имеет под собой материалистическую основу и сводится к утверждению неисчерпаемости духовного мира человека (что, кстати, связывается с его жизненным опытом). Отсюда следует невозможность полностью объективизировать эту бесконечность на ограниченном пространстве бумажных листов. Настоящий вывод распространяется и на философию Ван Янмина.

Конечно, факт преемственности между учениями Лу Цзююаня и Ван Янмина (см. [673; 815, с. 87—97]) не вызывает никакого сомнения, проблему представляют качественный и количественный параметры этой преемственности. Исследователи по-разному отвечают на вопросы: просто ли расширил Ван Янмин взгляды Лу Цзююаня или же использовал его учение в качестве фундамента для построения собственной оригинальной доктрины; все ли идеи Лу Цзююаня он принимал или только часть, и если часть, то какую?

По этому поводу Ван Чанчжи писал: «Ван Янмин поддержал честь философии Лу Сяншаня... Но если заслуга Чжу Си состоит прежде всего в синтезировании мыслей его предшественников, то Ван Янмин отнюдь не является простым продолжателем Лу Сяншаня. Широта и глубина его доктрины далеко превосходят первые изыскания относительно имманентности моральной истины, начатые Лу Сяншанем» [933, с. 14]. Ван Чанчжи указывает также на конкретные пункты расхождения между учениями обоих мыслителей, например, в вопросе о соотношении «небесного принципа» (*тянь ли*) и «человеческого желания» (*жэнь юй*) [933, с. 101—102].

Хуан Сюэци, автор единственной в западной литературе монографии о творчестве Лу Цзююаня, утверждал, что Ван Янмин был «ревностным сторонником идеализма Лу Сяншаня» и что три его фундаментальные доктрины обнаруживают прямое влияние последнего [815, с. 92]. Однако тут же Хуан Сюэци замечает, что более ранним, чем Лу Цзююань, предшественником Ван Янмина на пути выработки идей единства знания и действия был не кто иной, как Чэн И [815, с. 93—94], т. е. представитель лагеря, противоположного «школе Лу и Вана». К сожалению, Хуан Сюэци не комментирует этот «странный» факт.

Справедливый упрек в адрес Хуан Сюэци делает Чэнь Юнцзе: «Утверждение Хуана, что три фундаментальные доктрины Вана обнаруживают прямое влияние Лу, неоправданно, поскольку, хотя никто и не может отрицать, что Ван унаследовал теорию идентичности духа (*mind*) и принципа от Лу, и хотя Ван высоко ценил Лу за его учение об отыскании истины в духе и о прямом и непосредственном познании, в работах Вана нет ничего показывающего, что его доктрины распространения врожденного знания и

единства знания и действия были созданы кем-то еще» [702, с. 78] (по этой проблеме см. также [558; 563; 606; 634]).

Рейшауэр и Фейрбэнк утверждали, что Лу Цзююань «развил дзэноподобный упор на личную интуицию, который достиг своей вершины у великого государственного деятеля [эпохи] Мин Ван Ян-мина» [890, с. 238]. Иначе смотрел на вещи Чжан Цзюньмай. Он считал, что мощное распространение чань в ту эпоху, когда жил Лу Цзююань, конечно, не могло не сказаться на его идеологии, но все же основным источником для него был Мэн-цзы. Что же касается Ван Янмина, то, безусловно, он следовал за Лу Цзююанем, однако пошел гораздо дальше него и сформулировал качественно новые идеи [711, с. 58—59].

Фэн Юлань в цепи идейного преемства от Лу Цзююаня к Ван Янмину основными фигурами считал Ян Цзяня, Чэнь Сяньчжана и Чжань Жошуя (ученика Чэнь Сяньчжана). Оценивая значение Чэнь Сяньчжана и Чжань Жошуя для янминизма, он писал: «Учение [Ван] Янмина, хотя и является вполне самостоятельным, безусловно испытало влияние этих двух людей» [414, т. 2, с. 947]. В свою очередь, идейных вдохновителей Лу Цзююаня Фэн Юлань видел в Чжоу Дуньши и Чэн Хао.

А. А. Петров эстафету китайского «субъективного идеализма» представлял переданной от Чэн Хао его ученику Ян Ши, от него, а также от «мистика» Шао Юна — Лу Цзююаню и далее — Ван Янмину [196, с. 265—267].

## ПРОБЛЕМА «АРХИТЕКТониКИ» НЕОКОНФУЦИАНСТВА

В советской синологии в качестве никем не оспариваемого положения утвердилось представление, закрепленное, в частности, «Философской энциклопедией» [237, т. 3, с. 56, т. 5, с. 492], согласно которому неоконфуцианство состоит из двух направлений: объективно-идеалистического, рационалистического — *ли сюе* и субъективно-идеалистического, интуитивистского — *синь сюе*. Эту историко-философскую дихотомию ввел в научный оборот Фэн Юлань, считавший основоположником первого направления Чэн И, а главным представителем — Чжу Си, основоположником второго направления — Чэн Хао, а главными представителями — Лу Цзююаня и Ван Янмина. Синонимичными *ли сюе* и *синь сюе* у Фэн Юланя являются выражения «школа Чэн [И] — Чжу [Си]» и «школа Лу [Цзююаня] — Ван [Янмина]» соответственно [414, т. 2, с. 869; 782, т. 2, с. 500]. Для обозначения же неоконфуцианства в целом Фэн Юлань использовал термин *дао сюе цзя* — «школа учения о дао», идентифицируемый им с термином *синь жу цзя чжи сюе* — «учение новой конфуцианской школы» [414, т. 2, с. 800, 782; т. 2, с. 407]<sup>20</sup>.

Это терминологическое различие отнюдь не стало общепринятым и общепризнанным. Скорее наоборот, стандартным до сих пор является отождествление понятий *ли сюе* и «неоконфуцианст-

во»<sup>21</sup> — об этом красноречиво говорят названия многих фундаментальных историко-философских работ (см., например, [471; 405; 437] — в последней *ли сюе* переведено как «neo confucianism or moral science»).

Более того, некоторые ведущие специалисты, критикуя Фэн Юляня, указывают, что для самих неоконфуцианцев термины *ли сюе* и *синь сюе* были взаимозаменяемы. Чэнь Юнцзе отмечал, что, например, Чжань Жошуй определял постижение небесных принципов (*тянь ли*) как *синь сюе* [441, цз 7, цз. 37, с. 101], а Лу Цзююань, наоборот, использовал лишь термин *ли сюе*, но не *синь сюе* [681, с.166]. Цянь Му в своем капитальном пятитомном исследовании творчества Чжу Си [473] (см. также рецензию на него [925, с. 119—137]), в целом отвергая деление неоконфуцианства на *ли сюе* и *синь сюе*, доказывает, что различие между Чжу Си и Лу Цзююанем не может быть корректно проведено в рамках оппозиции *ли* — *синь*, более того, как раз для Чжу Си, по его мнению, понятие *синь* важнее, нежели *ли*, и поэтому чжусианство можно определить как разновидность *синь сюе*.

Из сказанного следует, что соотношение между понятиями *ли сюе* и *синь сюе* скорее всего надо признать субординационным, а не координационным, как у Фэн Юляня. Если исходить из традиционных представлений, то это означает, что *синь сюе* — разновидность или одна из интерпретаций *ли сюе*. Допустимо, однако, и перевертывание данной субординации, т. е. признание того, что категория *ли* подчинена категории *синь*. Так оценивает их соотношение в неоконфуцианстве эпох Сун и Мин Моу Цзунсань, квалифицируя эту разновидность конфуцианства как «учение о сердце и природе» (*синь син чжи сюе*), поскольку в его основе, с точки зрения китайского ученого, лежат два положения: 1) природа есть принцип, 2) коренное сердце есть принцип [363, т. 1, с. 4—5]. Но из этих положений видно, что переворачивание субординации *ли* и *синь* у Моу Цзунсяня имеет ценностный, а не логический смысл. Не считаясь определяющей специфику неоконфуцианства, категория *ли* логически остается более общей и здесь.

Рассматриваемая проблема имеет, конечно, не только и даже не столько понятийно-терминологическое значение. В концентрированном виде она отражает дискуссию об историко-философской классификации неоконфуцианства, которая в конечном итоге своим существованием обязана различиям в интерпретации составляющих его учений. Описанная дихотомическая схема подвергается в настоящее время основательной критике со стороны виднейших китайских историков отечественной философии. «В свете последних исследований Моу Цзунсяня и Тан Цзюньи,— пишет Ду Вэймин,— принятое деление неоконфуцианской традиции на школы Чэна — Чжу и Лу — Вана кажется не только наивным, но и опасно дезориентирующим» [925, с. 126].

В своей фундаментальной трехтомной работе «Сущность сердца и сущность [человеческой] природы» [363] (см. также рецензию на нее [925, с. 111—118]) Моу Цзунсань предлагает оригина-

нальное членение неоконфуцианства, согласно которому главную, наиболее глубокую и подлинную линию развития конфуцианской мысли представляют учения Чжоу Дуньи, Чжан Цзая, Чэн Хао, Ху Хуна (1100—1155 или 1102—1161), Лю Цзунжоу. Ответвлением этой «аутентичной» линии он считает школу Лу — Вана, а противоположным ей («аутентичной» линии) направлением — добившуюся официального статуса, но искажившую «подлинное» мэнцзыанское конфуцианство школу Чэна — Чжу. В специальном исследовании взаимного соотношения учений Чжу Си, Лу Цзююаня и Ван Янмина [392; 393] Тан Цзюньи сформулировал не менее оригинальную историко-философскую концепцию, согласно которой учение Ван Янмина возникло на основе философской проблематики Чжу Си, а не Лу Цзююаня, но в конце концов Ван Янмин пришел к выводам, схожим с выводами последнего, т. е. осуществил синтез идей Чжу Си и Лу Цзююаня.

Даже из этих предельно кратких описаний явствует, что проблема «архитектоники» неоконфуцианства еще далека от своего окончательного решения<sup>22</sup>. Но так или иначе, подводя некоторые предварительные итоги, можно констатировать, что в историко-философской ретроспективе Ван Янмин занимает почетное место в ряду, представленном именами Чжоу Дуньи, Чэн Хао, Ян Ши, Лу Цзююаня, Ян Цзяня, Чэнь Сяньчжана, Чжань Жошуя<sup>23</sup>. Несомненно, в той или иной степени он осознавал себя представителем этого широкого и глубокого течения в неоконфуцианстве, хотя порой это осознание, как было показано выше, и принимало несколько превратные формы.

Такие деформации в осознании теоретических корней собственного учения имели под собой как субъективные, так и объективные основания. С историко-философской точки зрения наиболее интересны, конечно, последние. Объективным фактором является, в частности, то, что Чжоу Дуньи стоял у истоков не только указанного философского течения, но и традиционно противопоставляемого ему, обозначаемого именами Чэн И и Чжу Си. Поэтому нет ничего удивительного в том, что субъективно Ван Янмин мог вдохновляться идеями Чжу Си, истолкованными также весьма субъективно. Можно было бы указать и на многие факты реального наследования представителями одного лагеря идей, принадлежащих представителям противоположного лагеря. Эта своеобразная теоретическая диффузия объективно была обусловлена в первую очередь общей установкой на интерпретацию одних и тех же канонических текстов.

Столь сложная картина получается, с одной стороны, из-за объективной сложности историко-философского процесса в Китае, с другой — из-за того, что европейский историк философии вынужден рассматривать свой предмет сквозь тройную призму: традиционных китайских классификаций, авторских самоидентификаций и собственных историко-философских и философских схем. В дальнейшем по мере обращения к конкретным вопросам мы будем стараться четко разграничивать эти три аспекта.

## СУБЪЕКТИВИЗИРОВАННАЯ ОНТОЛОГИЯ ВАН ЯНМИНА

АНАЛИЗ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ФИЛОСОФИИ ВАН ЯНМИНА  
КАК СУБЪЕКТИВНО-ПРИНЦИПОЛОГИЧЕСКОЙ АНТРОПОСОФИИ

Анализ онтологических взглядов Ван Янмина удобно начать с разбора одной данной его учению обобщающей дефиниции. В главе третьей было приведено определение Сун Пэйвэем философии Ван Янмина как «субъективно-принципологической антропософии». Китайский оригинал этого определения — *вэйсиньды лисянчжуды жэньшэн чжэсюе* — при использовании стандартных лексических эквивалентов, даваемых, скажем, словарем И. М. Ошанина, переводится так: «идеалистическо-идеалистическая антропологическая философия». Термин «идеализм» ставится в соответствие и *вэйсиньчжун*, и *лисянчжун*, и даже термину *гуаньнянчжун*. Ясно, что перечисленные термины если и выражают понятие «идеализм», то особым дифференцирующим образом, т. е. каждый из них обозначает отдельный вид идеализма, а не идеализм вообще, почему и становится возможным выглядящее в русском переводе бессмысленной тавтологией сочетание *вэйсиньды лисянчжуды*. Названные термины, как и многие другие, были образованы с помощью лексикона традиционной китайской философии или непосредственно заимствованы из него и идентифицированы с общепринятыми терминами западной философской традиции. К каким же результатам приводит подобная процедура? Для ответа на этот вопрос воспользуемся данным определением Сун Пэйвэя.

Этим определением Сун Пэйвэй рассчитывал показать, что с точки зрения западной философской классификации учение Ван Янмина представляет собой идеализм, но одновременно оно скоординировано с исконно китайской философской схематикой. Первый член «тавтологической» пары прилагательных указывает на принадлежность учения Ван Янмина к *синь сюе*, второй — на его принадлежность к *ли сюе*, что, как было показано выше (в четвертой главе) отнюдь не противоречиво. Помимо указания на принадлежность к *синь сюе* определение *вэйсиньды* прямо говорит о том, что это учение в качестве центральной категории берет категорию «сердце» (*синь*). В таком смысле оно субъективно. Термины, сформированные на основе иероглифа *синь*, такие, как *вэйсиньчжун*, *вэйсиньлунь*, в имманентном для традиционной китайской культуры смысле скорее выражают понятие субъективизма, чем идеализма, последнее же они если и выражают, то только в «транс-

цендентном» смысле, т. е. в конвенциональном соотношении с западными философскими системами. Иероглиф *синь* означает субъективное, включая сюда интеллектуальное, волевое, чувственное начала.

Касаясь этой проблемы в связи с критикой попыток идентифицировать янминизм с каким-либо западным идеалистическим учением, Цинь Цзян замечает: «Китайское слово *синь* обозначает не только дух как интеллект, но также и как жизненный принцип, источник и центр всякой человеческой активности» [729, с. 192—193]. Если и можно трактовать *синь* как обозначение идеального, то только подразумевая под ним субъективно-идеальное; объективизация «сердечности» может иметь лишь метафорический смысл, наподобие «мировой души».

То, что *синь* стоит ближе к понятию субъективного, чем к понятию идеального, подтверждается также его оппозицией «вещи» (*у*), китайскому аналогу понятия объективного (оппозиция *вэйсиньчжун* — *вэйучжун* стандартно идентифицируется с оппозицией «идеализм — материализм»). Очевидно, что и Сун Пэйвэй определение *вэйсиньды* понимал в смысле «субъективное» (в пересчете на западные понятийные эквиваленты), поскольку смысл «идеалистическое» им был уже выражен определением *лисянчжунды*, а доктрину Ван Янмина в целом он оценивал по западной мерке как крайнюю форму субъективного идеализма, как солипсизм — *цзиншэньдуилунь* [375, с. 18]. Надо сказать, что и термин *цзиншэньдуилунь* («монопсихизм») при отвлечении от идентификации с «солипсизмом» и истолковании в согласии с традиционным смыслом составляющих знаков в отличие от более позднего термина *вэйволунь* (скорее выражающего понятие эгоизма, чем солипсизма) вполне пригоден для определения философии Ван Янмина, который постоянно подчеркивал единство эссенциально-духовной (*цзин шэнь*) функции, принадлежащей, однако, не одному единственному субъекту (*во*), а всей Поднебесной.

Попутно заметим, что стандартные эквиваленты противоположностей «объективизм» и «субъективизм» — *кэгуаньшо* и *чжугуаньшо* более схожи с оппозицией «объективизм — волюнтаризм», поскольку ключевые в них знаки *кэ* («гость») и *чжу* («хозяин») выражают противопоставление гостеприимства — хозяйничанью, или в более общем виде: покорного принятия объективных условий — своевольному всевластию. Показательно, что знак *чжу* входит в особый термин для понятия «волюнтаризм» — *чжуншо*. У Ван Янмина в качестве прототипа термина *кэгуань* («объект, объективное») выступает термин *кэ ци* («гостевой дух»). Последнее сочетание, обозначающее в современном языке вежливость, учтивость, гостеприимство, в *вэньяне* имело более широкий смысл любой внешней и принудительной заданности. У Ван Янмина выражение *кэ ци*, имеющее смысл «исходящие извне побуждения», или «навязываемые условности»<sup>1</sup>, составляет оппозицию с выражением *сы юй* — «эгоистические страсти». И то и другое китайский философ отвергает, утверждая, что это — «единая болезнь»,

проявляющаяся как два недуга, а не две [разные] вещи» [7, цз. 2, с. 45; 14, с. 154]. Отсюда видно, что в семантике иероглифа *кэ* идея внешней (объективной) данности соединяется с идеей условности, относительности, заданности.

Что касается второго определения — «лисянчжуиды», то с имманентной для китайской философии точки зрения оно показывает, что учение Ван Янмина берет за основание мышление (*сян<sub>2</sub>*) о принципе (*ли*), т. е. является «принципологией». Это определение ничего не сообщает об идеалистичности настоящего учения, поскольку основное в нем понятие «принцип» (*ли*) может быть определено как «упорядочивающее начало, закономерность, структура» и, следовательно, не включает в свое содержание ни признака идеальности, ни признака материальности<sup>2</sup>. Поэтому термин *ли сюе* — «неоконфуцианство» или якобы «объективный идеализм» — обозначает также естествознание.

Другое дело, что *ли* может быть истолковано как материалистически, так и идеалистически. Поэтому принадлежащие к *ли сюе* мыслители оказываются в «материалистами» (Чжан Цзай), и «объективными идеалистами» (Чжу Си), и «субъективными идеалистами»<sup>3</sup> (Чэн Хао).

Определение Сун Пэйвэем учения Ван Янмина как субъективной («сердечной») принципологии основано еще и на том, что концепцию философа «сердце и есть принцип» (*синь цзи ли*) он считает «корнем» всей его философии [375, с. 19].

Последний элемент определения Сун Пэйвэя (*жэньшэнь чжэсюе*) мы перевели термином «антропософия», хотя оно может быть переведено и как «антропологическая (антроповиталистическая) философия». Указание на то, что точкой отсчета всех философских спекуляций в учении Ван Янмина является именно конкретный живой человек, существенно дополняет его квалификацию как субъективизма, отличая от таких разновидностей последнего, как, скажем, фихтеанство, где точкой отсчета является абсолютный надличностный субъект.

Редукция в нашем переводе «антропологической философии» до «антропософии» формально обусловлена тем, что китайский термин *чжэсюе* собственно означает софистику (без позднейшего негативного оттенка), т. е. научение мудрости и причастность к ней, а не любомудрие. отождествление терминов *чжэсюе* и «философия» вдвойне условно и зыбко, поскольку в европейской философской традиции уже со времен Сократа было *теоретически осознано* различие между мудростью и любовью к мудрости (см.: Платон; «Федр», 278d]. Предлагаемый перевод представляется правомерным еще и потому, что подчеркивает положение концепции человека как фокуса всех рассуждений. Во избежание ненужных ассоциаций следует оговориться, что только по этому пункту «антропософия» Ван Янмина сопоставима со штейнерианством.

Разбор определения Сун Пэйвэем философии Ван Янмина полезен не только для изучения этой отдельной философской системы. Он нужен нам и для того, чтобы на конкретном материале

показать, что историко-философские квалификации современных китайских ученых, пытающихся использовать понятийный аппарат, выработанный западной историко-философской наукой, в той или иной мере основаны на двойной бухгалтерии. Иными словами, в них параллельно западным понятийным схемам сохраняются традиционные классификации.

## АНТРОПОЛОГИЗАЦИЯ И ПРОЦЕССУАЛИЗАЦИЯ ПОНЯТИЙ В ФИЛОСОФИИ ВАН ЯНМИНА.

ПОНЯТИЯ «ВЕЩЬ-ОБЪЕКТ» (*у*), «МЫСЛЬ-ВОЛЯ» (*и<sub>2</sub>*),  
«ПРИНЦИП» (*ли*) И «ЭТИКЕТ» (*ли<sub>3</sub>*)

Для общего понимания философии Ван Янмина следует прежде всего иметь в виду, что он, во-первых, предельно антропологизирует понятия, т. е. представляет охватываемые ими предметы коррелятивными субъекту, а во-вторых, берет их в процессуализированном смысле. Причем одно теснейшим образом связано с другим, так как все процессы Ван Янмин редуцирует к событиям и делам, активной силой в которых выступает человек. Чтобы прояснить эти моменты, воспользуемся тремя фрагментами из его сочинений, важными для понимания термина *у* («вещь») — одного из основных терминов китайской философии вообще и философии Ван Янмина в частности.

«Суверенный властелин тела — сердце. Проявляемое сердцем есть помыслы (*и<sub>2</sub>*)<sup>4</sup>. Первосущность (*бэнь ти*) помысла — это знание. То, в чем состоит помысел, есть вещь. Положим, помысел состоит в служении родителям, в таком случае служение родителям — это одна вещь; [или] помысел состоит в служении государю, в таком случае служение государю — это [также] одна вещь; [или] помысел состоит в гуманности к народу и приязни (*ай*) к вещам, в таком случае гуманность к народу и приязнь к вещам — это [еще] одна вещь; [наконец, если] помысел состоит в созерцании, слушании, говорении или движении, созерцание, слушание, говорение или движение является одной вещью. Поэтому я говорю, что нет принципов вне сердца, нет вещей вне сердца» [7, цз. 1, с. 4; 14, с. 15]. Начало этого фрагмента в других переводах выглядит так: у Ф. Г. Хенке — «Везде, где есть идея, мы имеем вещь» [55, с. 59]; у Ван Чанчжи — «Существо — это то, на что направлена моя мысль» [933, с. 46]; у Чэнь Юнцзе — «На что бы воля ни направлялась, это будет вещь» [49, с. 14]. Далее, во фразе «Служение родителям — это одна вещь» переводчики на английский язык (Хенке и Чэнь Юнцзе) единодушно заключают слово «thing» в кавычки, признавая тем самым расхождение в значениях между *у* и thing. Анализ этого расхождения как раз входит в нашу задачу.

По поводу фундаментального конфуцианского термина *гэ у*, ставшего даже синонимом философствования, Ван Янмин, как мы уже отмечали в другой связи, писал: «Я объясняю „постижение“ (*гэ*) смыслом слова „исправлять“ (*чжэнь*), а „вещи“ (*у*) смыслом



слова „дела“ (*ши*)» [7, цз. 3, с. 77; 14, с. 261]<sup>5</sup>. У Ван Чанчжи: «Я объясняю слово *гэ* как „исправлять“ (упорядочивать), слово *у* как „занятие“ (моральный долг, объект „мысли“)» [933, с. 48]. У Чэнь Юнцзе: «Я истолковываю слово *гэ* значением „исправление“, а *у* — значением „дела“ или „события“» [49, с. 247].

В «Вопросах к „Великому учению“» Ван Янмин обобщил мысли, выраженные в двух предыдущих фрагментах: «Доведение знания до конца обязательно состоит в постижении вещей. Вещи суть дела. Проявляющемуся в каждом помысле обязательно присуще свое дело<sup>6</sup>. Заключенное в помысле дело называется вещью. Постигание есть исправление» [7, цз. 26, с. 473].

Фигурирующий в приведенных фрагментах термин «вещь» обычно характеризуется следующим образом: «Как обобщающий философский термин *у* — „вещь“ включал понятие „предметов природы“, при этом имелись в виду одушевленные и неодушевленные» [129, с. 130]. Давая разъяснения этому слову, Ван Чанчжи выделял у него три значения: а) обычный смысл: вещь, существо в самом широком смысле; б) философский смысл: объект в противоположность мыслящему субъекту; в) специальный смысл у Ван Янмина: он не заимствуется внешним объектом или материальной вещью (выделено мною. — А. К.); он понимает под этим термином, в том что касается моральной философии, главным образом внутренний объект морального долга, границу „мысли“» [933, с. 199]. Согласно Ду Вэймину, «вещь» у Ван Янмина — это «имеемый в виду объект, находящийся в конкретной ситуации», и одновременно проявление благосмыслия (*лян чжи*), вид «трансцендентальной направленности» [925, с. 169].

Приведенный материал позволяет установить несколько смыслов и соответственно переводов термина *у*. Прежде всего, его с полным основанием можно переводить как «существо» (что и практикуется в переводах на французский язык, где употребляется обычно слово «*être*») или как «тварь» (что было принято у дореволюционных русских синологов).

Такой перевод подчеркивает включение в объем понятия *у* не только неодушевленных предметов, но и живых одушевленных существ, в том числе и самого человека<sup>7</sup>. Преимущество термина «существо» (французского «*être*» и других европейских эквивалентов) в том, что он также имеет значение «человек» (ср.: «человеческое существо», «*être humain*», «*human being*» и китайское «*жэньху*»). Вместе с тем такой перевод подразумевает гилозоистическое представление о мире, поскольку «тьма вещей», т. е. все сущее (ср.: во множественном числе «*геи*» — «мир, вселенная, природа»), становится «тьмой существ». И в самом деле, гилозоистическая тенденция, выражающаяся, в частности, в том, что квазиматериальная единая общемировая субстанция *ци* в зависимости от степени концентрации образует, по выражению Н. Я. Бичурина, всю «лестницу существ» вместе с «духами, освободившимися от вещества» [74, с. 404], и самим Небом, прослеживается у большинства, если не у всех, китайских философов.

Отметим попутно, что в современных европейских языках слово «вещь», будучи отнесено к человеку, приобретает уничижительный смысл, что не свойственно иероглифу *y* (равно как и древнегреч. слову «*pragma*»). Уничижительность может выражаться теми же лингвистическими средствами, что уменьшительность и ласкательность, поэтому альтернативой pejоративности является специфический любовно-шутливый смысл слов «вещь», «предмет», «штучка»<sup>8</sup>. Неприемлемость серьезной квалификации человека как вещи была осмыслена в Европе и теоретически — прежде всего Кантом [121, с. 269]. Н. Ф. Федоров, например, утверждал, что созерцающий (теоретический) разум в отрыве от действия приводит к недопустимому положению, когда люди считают «друг друга — вещами, но не мыслящими существами» [232, с. 407]<sup>9</sup>. Вторым переводом термина *y* могут служить слова «дело» или «событие». Рассмотренная выше интерпретация Ван Янмина отнюдь не произвольна и имеет свои лингвистические основания. Во многих языках, как и в китайском, слово «вещь» (англ. «*thing*», нем. «*Ding*», фр. «*chose*», лат. «*res*» и др.) означает еще и «дело», «обстоятельство». Наоборот, греч. «*pragma*» — это «дело», «обстоятельство», означающее еще и «вещь». Видимо, во всех этих языках соотношение субстанциального и процессуального смыслов исторически менялось. Например, в русском слове «вещь» произошло оттеснение второго (первоначально основного — см. [156]) первым. Аналогичный процесс виден и в превращении лат. «*causa*» («причина», «цель», «дело», «обстоятельство», «процесс») в итал. «*cosa*» и фр. «*chose*». Не последнюю роль в такого рода изменениях играли философские экспликации понятий и интерпретации терминов.

Кстати, для сторонников теории «коррелятивного мышления» осознание реальности как процесса — один из краеугольных камней такого мышления. Некоторые критики этой теории, не отрицая наличия указанного свойства у традиционного китайского мировоззрения, утверждают, что оно не составляет специфической особенности только этого мировоззрения и что аналогичные явления имели место также в других культурах, например, как пишет К. С. Мурти, в литературе вед и упанишад, в джайнизме и буддизме [875, с. 51].

Оставляя в стороне вопрос о «коррелятивном мышлении», как таковом, отметим, что на Западе наряду с доминировавшей тенденцией к тотальной субстанциализации, выразившейся, в частности, в тезисе Декарта: «Все, о чем мы имеем какое-либо понятие, рассматривается как вещь или как истина» («Начала философии», I, 48), существовала и обратная тенденция к процессуализации. Секст Эмпирик сообщает следующее о Протагоре, вслед за Гераклитом доказывавшем постоянную текучесть и изменчивость всех вещей в мире: «И Протагор хочет, чтобы человек был мерилом всех вещей, а именно: для существующих — мерилом бытия, для несуществующих — мерилом небытия; при этом „мерилом“ он называет критерий, а „вещами“ — дела» («Пирроновы

положения», I, 216). Еще одним, не менее показательным примером является «Система трансцендентального идеализма» Шеллинга: «Существует понятие более высокое, нежели понятие вещи, а именно понятие *действования* или *деятельности*. Это понятие во всяком случае должно быть поставлено над понятием вещи, поскольку сами вещи могут быть постигнуты лишь в качестве модификации различным образом организованной деятельности» [250, с. 59]. Далее Шеллинг утверждает, что «к я не приложимо ни одно из тех определений, которые придаются вещам» [250, с. 59], отбрасывая тем самым представление о я как о «мыслящей *вещи*» (*res cogitans*). Замечательно, что и у Протагора, и у Шеллинга мы обнаруживаем одну и ту же триаду идей: 1) идею действительности как становления, 2) идею вещи как дела, 3) идею сущностной субъективности знания; та же триада присутствует в вышеприведенных цитатах из Ван Янмина.

Процессуализирующая тенденция в европейской философии значительно усилилась в новейшее время. В этой связи можно вспомнить имена А. Бергсона и В. Ф. Оствальда, А. Н. Уайтхеда и С. Александера, А. Эйнштейна и В. Гейзенберга. Остроумное описание спора субстанциалистов и процессуалистов в европейской философии было дано Б. Расселом: «Взгляд на мир, который естественно принять, таков: существуют *вещи*, которые *изменяются*. Например, имеется стрела, которая сначала находится здесь, а потом — там. Отделив друг от друга две стороны этого взгляда, философы развили два парадокса. Элеаты говорили, что имеются вещи, но не изменения; Гераклит и Бергсон утверждали, что имеются изменения, но не вещи. Элеаты говорили, что имеется стрела, но нет полета; Гераклит и Бергсон — что имеется полет, но нет стрелы» [213, с. 813].

Шеллинговская субъективность истины как порождения надэмпирического я более сопоставима с традиционным в китайской философии осмыслением субъективности истины, подразумевающим в качестве субъекта весь человеческий род, нежели протагорская субъективность истины как достояния конкретного индивидуального я. Кроме того, опровержение Шеллингом определения субъекта как вещи соответствует противопоставлению вещи и я в китайской философии, закреплённому термином *у во*, который означает «внешний и внутренний мир» или «другие люди и я»<sup>10</sup>. Бином *у во* ясно обнаруживает в термине *у* понятие «не-я», или то, что Ван Чанчжи удачно назвал «границей мысли». «У,— писал А. Масперо,— обозначает просто внешнюю вещь, постороннюю для того я, которое ведет речь» [863, с. 21—22]. В более узком смысле это «не-я» обозначает других субъектов (людей), рассматриваемых в качестве объектов.

Здесь мы подошли к третьей возможности перевода *у*, а именно словом «объект» или «предмет» (калька от лат. «objectum»). Для подтверждения ее приведем весьма выразительное определение «вещи» — *у*, содержащееся в начале гл. 19 «Чжуан-цзы»: «Все, что обладает видом, фигурой, звучанием, цветом, есть вещь» [499,

с. 114; ср. 201, с. 226] <sup>11</sup>. Осознание *у* как понятия, аналогичного понятию «объект», уже древними китайскими философами подтверждается также тем, что в логических классификациях «имен» в качестве наиболее общей категории — «большого общего имени» да *гун мин* у Сунь-цзы и «всеобщего имени» да *мин*<sub>1</sub> у моистов — неизменно указывается именно *у* [358, с. 218; 106, т. 2, с. 71; 384, с. 278; 106, т. 2, с. 193], а в «Гуньсунь Луи-цзы» *у* и *чжи*<sub>3</sub> («палец», «показатель») составляют универсальную оппозицию «означаемое — означающее» (гл. «Чжи у лунь»).

А. Ч. Грээм дает следующее определение *у* как термина моистской логики: «Поздние моисты используют *у*, когда хотят обобщенно обозначить вещь, которую подразумевает то или иное имя, а не частный объект, которому может быть выбрано имя. Однако это слово по крайней мере в одном случае имеет частную соотнесенность <sup>12</sup>; *у* — это не исключительно частное. *У* может быть отнесено к таким абстрактным сущностям, как любовь и польза. Сходным образом в более древних главах „Мо-цзы“ мы находим оппонентов, отвергающих всеобщую любовь как „неосуществимую вещь“ (*бу кэ син чжи у*) и рекомендующих агрессивную войну как „выгодную вещь“ (*ли у*)» [795, с. 210]. Определение А. Ч. Грээма показывает, что в отличие от обозначения «частного объекта», конкретной вещи *ши*<sub>1</sub> («реальность», «плод») моистское *у* — это общее обозначение референта любой номинации, необходимым коррелятом которого является имя или субъект номинации (см. также [795, с. 196]).

Аналогичным образом в конфуцианском памятнике «Ли цзи» *у* соотносится с *янь* («слово, высказывание») и понимается как его значение, т. е. фиксируемый объект, — «слова обладают значениями» (*янь ю у*) [314, с. 302] <sup>13</sup>.

Сходство *у* с «вещью» Шеллинга состоит не только в том, что под это понятие не подпадает субъект (*я*), но и в том, что последний, будучи противостоящим вещам, все же с ними неразрывно связан, более того, «сообщает как раз существование всем вещам» [250, с. 59]. В определении Ван Янмином «вещи» как «того, в чем состоит помысел», полярные *у* и *во* остаются полярными, но в то же время так стягиваются, что вещь оказывается невозможной без *я*. Объект определяется через субъект. Субъект оказывается на одном конце «духовно-практического» акта, объект — на другом. Для решения вопроса, имеется ли здесь субъективно-идеалистическая подоплека, важно выяснить смысловое различие между «вещью» и «предметом».

«Философский словарь» под редакцией Э. Л. Радлова в статье «Вещь» сообщает: «В схоластической философии вещи внешнего мира *entia realia* противопоставлялись всякому содержанию мысли (*entia rationis*). Это различие в русском языке обозначается словами „вещь“ и „предмет“» [238, с. 35]. В первое время своего существования в русском языке слово «предмет» вообще понималось лишь в субъективном смысле. А. П. Сумароков, ратовавший за его исключение из отечественного лексикона, писал: «Предметом

могла бы называться *цель*, а не *вид* моих устремлений, если бы такое слово и существовало» [216, с. 43].

Итак, становясь предметом, вещь уже определенным образом перестает быть вещью в себе и делается вещью для нас. Иначе говоря, предмет — это вещь в нашем представлении, а не вещь безотносительно к какому бы то ни было представлению. Соотношение вещи и предмета можно также сравнить с соотношением денотата и концепта соответственно. Конечно, слова «предмет» и «объект», употребляясь в самом широком смысле, зачастую утрачивают свое различие со словом «вещь». Но в любом случае ясно ощутима несомая ими идея коррелятивности объекта с субъектом, а предмета — с тем, предметом чего он является. Эта идея разнит их со словом «вещь», в современном употреблении такой коррелятивности не обнаруживающим. Настоящее уточнение понятия «предмет» показывает, что в определении «вещи» как «того, в чем состоит помысел», нет еще ни грана субъективного идеализма. Это становится совершенно очевидным при замене слова «вещь» эквивалентным ему в данном случае словосочетанием «предмет мысли» (или схоластическим термином «интенциональный объект»).

«Вещь» в контексте философии Ван Янмина такой же предмет мысли, как «вещь» у Гоббса — предмет именованя: «Так как... всякое имя имеет отношение к *объекту наименования*, — писал Гоббс, — то независимо от того, существует ли он в природе как вещь или нет, мы все же можем в целях получения единой формулы обозначить всякий такой объект как *вещь*, причем безразлично, существует ли эта вещь в действительности или только в представлении» [95, с. 64]. Следует обратить внимание на то, что при таком истолковании «вещи» это понятие у Гоббса становится не только коррелятивным (с понятием соответствующего языкового выражения), но и расширяется настолько, что охватывает собой как субстанции, так и процессы. Однако подобное понимание «вещи» вводится искусственно и требует специальных разъяснений, в то время как *y* оно присуще «по природе».

Вышесказанное приводит к заключению, что *y* это такая «вещь», которая синтезирует в себе понятия «существо», «дело» и «предмет». Понятие *y* коррелятивно, представляя вещь как объект, который немислим без субъекта. Некоторый свет на особенности этого понятия проливают древние значения иероглифа *y* — «бык, жертвенное животное», «род, вид, класс», «обозначение, символ» [836, № 503h—i; 464, с. 869; 269; с. 287]. Понятие животного даже при максимальном расширении до понятия вещи вообще сохраняет в себе идею живого существа, и об этом постоянно сигнализирует ключ «бык» в иероглифе *y*. Идея класса — потенциально объединяющая для идей вещи и дела, поскольку дела и вещи могут быть с одинаковым успехом классифицированы, и даже в единых схемах<sup>14</sup>, а идея обозначения (значка) неразрывно связана с идеей обозначающего субъекта или субъекта, для которого данный значок (символ) имеет значение.

Очертив круг значений китайского термина *у* и перебрав все возможные для него лексические соответствия в русском языке, мы склонны в конце концов все-таки остановиться на первоначальном его переводе словом «вещь», разумеется, со всеми оговорками, требуемыми подобным словоупотреблением. В этом нас укрепляют синкретическая многозначность и этимология русского слова «вещь». В интересной статье, посвященной употреблению слова «вещь» в древнерусском языке, В. В. Колесов, анализируя различные семантические вариации, наслаивающиеся на его исходное значение «существо или вещь, сотворенные словом» [156, с. 261], показывает, что этот своеобразный «философский термин» имел прежде всего процессуальный смысл и выражал нечто коррелятивное субъекту: «*вещь* — это дело человека» [156, с. 264]. Древнерусская «вещь», по определению В. В. Колесова, — «рукотворный результат действия как воплощения мысли», «творческая созидаящая мысль» [156, с. 262]. Отсюда, видимо, происходит современное значение «вещи» — «научное или художественное произведение» (см., например: А. С. Пушкин. «Моцарт и Сальери», II, 38), в котором это слово, уничижающее человека, приобретает возвеличивающий смысл<sup>15</sup>. Таким образом, издревле на Руси «вещью» называли и существо (тварь), и дело (событие), и предмет (объект). В той или иной степени данные значения сказываются и в нынешнем словоупотреблении «вещи», почему мы и останавливаем свой выбор на этом термине.

Осмысление Ван Янмином «вещи» как дела стояло на твердой языковой почве; более того, естественно-языковая семантика этого слова давала о себе знать на уровне идеологии и раньше. Даже Чжу Си, главный антагонист Ван Янмина в вопросе о *э* *у*, понимал «вещи» «в основном... как человеческие дела, т. е. проблемы морали, политики и т. п.» [237, т. 5, с. 488]. Хотя на уровне теории Чжу Си и придерживался различия «тьмы вещей» и «тьмы дел», отчетливо проведенного Чжоу Дуньи в «Изъяснении плана Великого Предела» (*Тай цзи ту ши*), — одно существует до человека, другое возникает только с его появлением, когда «разделяется добро и зло», — он прекрасно осознавал процессуально-деятельный смысл «вещи», о чем свидетельствует его комментарий к «Великому учению», в котором он поясняет иероглиф *у* через уподобление иероглифу *ши* («дело»). У сунских неоконфуцианцев также наблюдается и одухотворенность «вещи», и ее «предметность», или, выражаясь словами Н. И. Конрада, то, что «без постулирования принципиального единства познающего субъекта с познаваемым объектом» они «не могли вообще допустить возможность познания человеком внешних для него объектов» [160, с. 180—181, 191]. Следовательно у предшественников Ван Янмина, и у его единомышленников, и у его противников, присутствовало то, что он окончательно эксплицировал на лингвистическом уровне и из чего сделал теоретические выводы. Отметим, что Ван Янмин выявляет, акцентирует один из смыслов старого термина и использует его именно в этом смысле, а не вводит какой-нибудь

свой новый термин, хотя с точки зрения европейской философии последнее кажется гораздо более удобным.

Проделанный семантический анализ термина *у*, на наш взгляд, может служить веским аргументом для опровержения расхожего мнения о субъективно-идеалистическом характере философии Ван Янмина. Определение им «вещи» как дела, именно человеческого деяния, и активное использование феноменологического значения этого термина («предмет») создают такой философский контекст, внутри которого тезис «Нет вещей вне сердца» становится эквивалентным утверждению, что человеческие дела невозможны без самого человека, а это весьма далеко от постулатов субъективного идеализма.

«Прежде чем говорить об основополагающей для учения Ван Янмина концепции «совпадающего единства сердца и принципа» — *синь ли хэ и* (см., например, [7, цз. 2, с. 30; 14, с. 114]), следует сказать несколько слов о самом понятии «принцип» (*ли*). Китайский термин *ли* в европейской синологии представлен широким спектром переводов и философских трактовок. На русском языке его передают как «принцип», «закон», «правило», «правильность», «порядок», «теория», «истина», «резон», «мотив», «справедливость», «идеал», «разум», «разум-закон», «разумное начало», «логос», «правда вещей», «тайные, но основные линии всего сущего» [60, с. 440]; на английском — как *principle*, (*principle of*) *organisation*, *pattern*, (*natural*) *law*, *order*, *meaning*, *reason*, *truth*, *discernment*, *analysis*, *idea*; на французском — как *norme*, *rationnalité*, *ordonnement*, на немецком — как *Gestalt*, *Vernunft* <sup>16</sup>.

«*Ли*, — пишет Л. Е. Померанцева, — сложное понятие, в основе которого лежит представление о вещах... как о структурах. При чем это такая структура, которая является отражением структуры всей Вселенной как целого» [204, с. 211]. Некоторые исследователи отождествляют *ли* с идеей в платоновском и формой в аристотелевском смысле, а коррелятивное понятие *ци* соответственно — с платоновско-аристотелевской материей [782, т. 2, с. 482, 507—508, 542; 784, с. 298—300; 712, т. 2, с. 255—256]. Против этого отождествления выступил сначала А. Форке [777, с. 171], а затем Дж. Нидэм, отметивший, что в данном случае сходство ограничивается тем, что *ли* мыслится как фактор «индивидуации, обуславливающий единство организма и его целей». Дж. Нидэм выдвинул следующие аргументы: 1) *ли* не является ни душой, ни одухотворяющим началом, ибо вообще «великая традиция китайской философии не оставляла места для душ, и в неоконфуцианстве, как мы увидим, духовные респекта человека мыслились исчезающими после смерти в окружающих парах»; 2) *ли* не является субстанцией вещей; 3) *ци* не обладает в потенции *ли* и само по себе никак не зависит от *ли*, которое предшествует ему только в логическом смысле; 4) *ли* имманентно миру и не имеет ничего общего с понятием формы форм, или бога, так как вообще «в мире *Ли* и *Ци* отсутствует какой бы то ни было *Чжэу-Цзай*», т. е. Господь [877, с. 475]. Что же касается индивидуации, то в европей-

ской философии эта функция, начиная по крайней мере с Аристотеля (см.: «Метафизика», I, 6, 988а 1—8), приписывалась именно материи, а не эйдосу (идее), и, следовательно, тут также сомнительно сходство между *ли* и эйдосом.

Отталкиваясь от понимания *ли* как разума, Чжан Цзюньмай писал: «Следует иметь в виду, что это слово *ли* в китайском языке имеет более широкий смысл, чем его западный аналог — разум в обычном понимании, и напоминает идею универсального разума у стоиков» [712, т. 1, с. 259]. Мысль о тождестве *ли* и *logos spermatikos* стоиков высказывалась и до Чжан Цзюньмая, но она была подвергнута критике опять-таки со стороны Дж. Нидэма, указавшего, что «семенной логос — это сам Бог как органический принцип космического процесса, который он направляет к рациональной и моральной цели (*спд*), более поздними стоиками Бог был идентифицирован с универсальной материей, а также с творческой силой, формирующей ее. Их философия, воистину, не могла избежать ни теистического предубеждения, ни раздвоения организмов на тела и души... В китайской же философской традиции необходимость в Высшем Бытии никогда не ощущалась и различие между *Ли* и *Ци* несколько не было таким, как различие между душой и телом, ибо души образовывались более тонкими видами *Ци*, а наиболее устроенные части тел в пространстве и времени, со всеми их взаимодействиями, представляли собой *Ли* в проявленности и действенности» [877, с. 476].

Дж. Нидэм убедительно отвергает широко распространенные трактовки *ли* как естественного закона и как разума, считая при этом необходимым отметить, что «слово *ли* [836, № 978] в своем наиболее древнем значении обозначало „узор“ („pattern“) на вещах, раскраску нефрита или волокнистое строение мускула и только позднее приобрело свое стандартное словарное значение „принцип“. Это подтверждал и сам Чжу Си [491, цз. 46, л. 126; 669, с. 290], который как на примеры *ли* указывал или на пучки нитей, или на волокна бамбука, или на бамбуковые побеги, переплетающиеся в плетенке» [877, с. 473].

Китайские философы не только знали об этих первичных значениях термина *ли*, но и активно их использовали. Характерным примером такого рода может служить следующее рассуждение Сюнь-цзы, в котором *ли* сначала означает фибры лица, а затем — общие принципы (которые должны стать «фибрами души»): «Человеческое сердце подобно воде в миске. Когда она ровно налита и неподвижна, густое и грязное оседает, а чистое и светлое оказывается наверху; и тогда в ней можно увидеть усы и брови, различить фибры (*ли*) [лица]. Но достаточно слабого ветерка, чтобы густое и грязное пришло в движение вниз, а чистое и светлое замутилось наверху; и тогда в ней не разберешь очертаний даже большой фигуры. Таково и сердце. Поэтому руководить им надо посредством принципов (*ли*), а пестовать посредством чистоты» [384, с. 267]; ср. [106, т. 2, с. 187—188].

Впрочем, как указывают и Дж. Нидэм, и А. Ч. Грэм,



П. Демьевилем было установлено, что исходное этимологическое значение иероглифа *ли* не «прожилки на нефрите» или «выделывание (вырезывание) нефрита», как традиционно считается и как сказано в словаре «Шо вэнь цзе цзы» (I в. н. э.), а «устройство земельных площадей, размеривание полей», т. е. то значение, в котором он употребляется в «Ши цзине» [755]. Не случайно в своей основной части (без позднее добавленного ключа *юй* — «нефрит») иероглиф *ли* состоит из элементов *тянь* «поле» и *ту* «почва». Отсюда понятно, почему в канонических текстах понятие *ли*, взятое даже в самом абстрактном смысле, связывается с землей<sup>17</sup>. Например, в «Ли цзи» говорится о «пути (*дао*) неба», «основаниях (*цзи*<sub>2</sub>) человека» и «принципах (*ли*) земли» [314, с. 85], а в «Чжоу и» — об «обращении вверх и созерцании небесных писем (*вэнь*), обращении вниз и созерцании земных принципов (*ли*)» («Си цы чжуань», ч. 1, § 4; см. также «Хуайнань-цзы» [433, с. 351]). Эта основанная на этимологии коннотация может служить еще одним аргументом против отождествления *ли* с идеей или формой, а *ци* — с материей. *Ли* корреспондирует с землей, а *ци* — с небом (будучи его воздушной субстанцией), тогда как для европейской культуры, наоборот, свойственно связывать идеальный мир с небом, а материальный — с землей. Недаром и греческий термин *hylē*, и латинский *materia* в своем самом конкретном значении обозначают наиболее явный плод земли — лес.

Учение Ван Янмина квалифицируется как субъективно-идеалистическое обычно на основании таких его высказываний, как: «Нет вещей вне сердца, нет принципов вне сердца» [7, цз. 1, с. 4; 14, с. 15]. «И небо и земля без человеческого благосмыслия также не могли бы быть небом и землей» [7, цз. 3, с. 70; 14, с. 234] и т. п. Определение Ван Янмином «вещи» как дела подрывает веру в такую квалификацию, а отождествление им «принципа» (*ли*) с «этикетом», или «правилами благопристойности» (*ли*<sub>3</sub>), вообще не оставляет для нее места.

Последний термин также весьма сложен и для перевода и для понимания. Его наиболее распространенные переводы: по-русски — ритуал, нормы, этикет, обряды церемонии, устав (благочестия), благочиние, регламент достойной жизни, правила приличия, благопристойность, сдержанность; по-английски — cult, culture, worship, religion, (rules of) propriety, rules of proper conduct, deportment, (good) manners, formality, courtesy, etiquette, rites, ritual, ceremony, decorum, good form, politeness, good custom, good behaviour, customary morality, institutions, natural law [877, с. 544]; по-французски — bienséances, convenances, usages sociaux; по-немецки — Anstand, Bildung, gute Site, Sittlichkeit, Förmlichkeit (см. [60, с. 391—394, 440, примеч. 45; 761, с. 113; 687, с. 790; 691, с. 367; 824, с. 142—145; 925, с. 5—34; 772; 872; 916; 802; 770; 744; 743]). «Слово, „этикет“, — утверждал Ван Янмин, — тождественно слову „принцип“». Доступные наблюдению проявления принципов называются культурой (*вэнь*), недоступное наблюдению сокровенное (*вэй*<sub>3</sub>) в культуре называется принципом. Но только все это

единая вещь (*y*)» [7, цз. 1, с. 4; 14, с. 16]. Вообще говоря, объяснение термина *ли<sub>3</sub>* («этикет», «благопристойность») через его омоним *ли* («принципы») восходит к тексту «Ли цзи» [314, с. 280, 214]. Но если в «Ли цзи» смысл этого отождествления состоял в стремлении доказать принципосообразность культуры, то у Ван Янмина, наоборот, оно призвано доказать культуросообразность принципов. Предметом рассмотрения Ван Янмина является только человеческая культура, и задаче переформулирования всех традиционных для китайской философии проблем в соответствии с такой установкой он подчиняет свой глобальный понятийный синтез.

Из приведенной цитаты также хорошо видна степень общности понятия *y*, охватывающего и понятие *ли* («принцип»). Согласно Ван Янмину, принципы, или законы, будучи понимаемы как законы человеческих дел («вещей» — в его терминологии), само собой разумеется, неотделимы от действующего и мыслящего человека. Полемизируя со взглядами Чэн И и Чжу Си, Ван Янмин задает риторический вопрос: «Так, говорят, что „каждая травинка, каждое деревце обладает принципом“<sup>18</sup>. Как тут можно постигать? Пусть даже травы и деревья будут постигнуты, как можно [от этого] вернуться [к себе] и сделать искренними свои мысли?»<sup>19</sup> [7, цз. 3, с. 77; 14, с. 261]. Из настоящего фрагмента видно, что философ вовсе не отрицает существование объектов самих по себе, безотносительно к какому-либо субъекту, он только исключает такого рода объекты из поля своего зрения, поскольку рассмотрение их без учета субъекта считает бесполезным и бессмысленным.

Вспомним здесь проницательную мысль Ван Чанчжи о том, что Ван Янмин «не занимается внешним объектом или материальной вещью» [933, с. 109]. Он просто рассуждает о другом. Философ вовсе не обязан распространяться обо всем на свете. К сожалению, предрассудок, усматривающий за ним этот долг, настолько укоренился в обыденном сознании, что каждого, кто распространяется обо всем на свете, оно почитает философом. В конце концов философским может быть даже молчание, что вполне доказывается и немотством Кратила, и молчаливыми движениями Диогена Синопского в ответ на апорию Зенона (Диоген Лаэртций, VI, 39; Секст Эмпирик. «Пирроновы положения», II [22], 244, III [10], 66, «Против физиков», II, 68—69)<sup>20</sup>, и молчаливостом чаньских патриархов, и принципиальным молчанием Будды в ответ на 14 метафизических вопросов (см. [885], а также [59, с. 139—145]).

Поэтому от исследователя требуется строго определить границы предметной области рассуждений исследуемого мыслителя, тем более что в конфуцианстве вообще была сильна тенденция к ограничению сферы познания. Весьма ярко проявилась она у Сюнь-цзы, который писал: «Всегда за счет познания природы человека можно познать принципы вещей. Если за счет возможности познать природу человека добиваться возможности познать принципы вещей и при этом не знать никакого предела

(чжис<sub>5</sub>), тогда за всю жизнь до конца своих дней не сумеешь все охватить. Пусть постигнутых (пронизанных — гуань) принципов будет хоть десять, хоть сто тысяч, этого все равно недостаточно для полного охвата изменений тьмы вещей, и это равносильно глупости. [Так] изучая, сам состаришься, дети вырастут, а все будешь таким же, как любой глупец. Это подобно неумению противопоставлять (незнанию цо). Такой называется вздорным человеком. Поэтому изучающий безусловно должен научиться устанавливать предел (чжис<sub>5</sub>)». Этим пределом у Сюнь-цзы оказывается «исчерпание норм человеческого общежития» (цзинь лунь) — атрибут совершенномудрия [384, с. 270—271]; ср. [106, т. 2, с. 189]<sup>21</sup>.

Идея такого рода ограничения познавательного процесса восходит к самому Конфуцию, который утверждал: «Расширяя [свою] ученость (сюе) в письменах-культуре (вэнь), ограничивать (связывать — юе) ее с помощью правил благопристойности — тогда можно не преступить границ» («Лунь юй», XII, 15). В более слабой, чем у Сюнь-цзы, форме она выражена и в «Мэн-цзы»: «Для знающего (мудрого) нет незнаемого, однако настоятельно необходимым (цзи<sub>6</sub>) [для него] является то, что положено делать. Для гуманного нет неприязненного, однако его делом является настоятельно необходимая родственная близость к высокостойным. [Даже] знания Яо и Шуня не обнимали весь круг вещей, настоятельно необходимое было [для них] первым делом. [Даже] гуманность Яо и Шуня не обнимала приязню весь круг людей, настоятельно необходимой была [для них] родственная близость к высокостойным» (VIIA, 46)<sup>22</sup>.

Наиболее авторитетные специалисты по философии Ван Ямина, Чэнь Юнцзе и Чжан Цзюньмай, обобщенно характеризуют ее в следующих словах. «Философская позиция Вана, — пишет Чэнь Юнцзе, — слаба, так как он полностью отвергает объективное исследование и путает реальность с ценностью. Читатели «Наставлений к практической жизни»<sup>23</sup> поймут, что идеализм Вана в самом деле очень наивен» [49, с. XXXIII]. «Благодаря своему онтологическому идеализму, — пишет Чжан Цзюньмай, — Ван не признает кантианского различия ноумена и феномена, а также он не разделяет в познании факторы данной реальности и организацию этой реальности духом (т. е. он не разделяет познание на чувство и формы чувственности и понимание» [711, с. 13—14]. Далеко не со всем из сказанного этими авторами можно согласиться.

Прежде всего сомнительно, чтобы философию, не оперирующую чистыми категориями идеального и материального, субъективного и объективного, трансцендентного и имманентного, а потому, естественно, не приспособленную для «объективного исследования», было правомерно квалифицировать как идеалистическую в онтологическом смысле. Где нет претензий на объективное исследование, там невозможен и онтологический идеализм, поскольку последний предполагает объективное бытие идеального<sup>24</sup>. История древнегреческой философии показывает, что до формирования по-

нения об идеальном, как таковом, как самосущем, не только не имеет смысла говорить об идеализме, но и материализм приходится называть стихийным (что в общем-то для философии мало-приемлемо и более подходит обыденному сознанию — см. [237, т. 5, с. 136]), ибо отсутствует понятие о материи, как таковой, и природа мыслится по моделям панпсихизма, гилозоизма или даже пантеизма.

Исследование, которым занимается Ван Янмин, принципиально субъективно, поэтому он, и в самом деле, «не разделяет в познании факторы данной реальности и организацию данной реальности духом», так как его занимает только реальность, явленная духу. Он не «путает реальность с ценностью», а сосредоточивает свое внимание только на реальных ценностях, анализирует бытие в ценностном аспекте. Материальный мир имплицитно им подразумевается, его объективное существование само собой разумеется, но этот вопрос не попадает в фокус философского интереса.

Квалификация такой позиции как субъективно-идеалистической равносильна признанию субъективно-идеалистической философии Сократа, который сознательно переориентировал теоретическое рассмотрение с объекта на субъект. Скорее уж можно вслед за Се Уляном утверждать, что «учение Ван Янмина в главном — практическое и нравственное» [372, с. 11], нежели, что оно — субъективно-идеалистическое. Но оно и не более практично, чем учение Сократа, которого К. Маркс считал возможным назвать «олицетворением философии» [1, т. 1, с. 99].

«Наивный идеализм» Ван Янмина, в сущности, оборачивается «наивным» материализмом, хотя наивен он так же, как наивна иконопись с точки зрения реализма, а реализм — с точки зрения абстракционизма. Говоря об идеализме Ван Янмина, Чэнь Юнцзе лишь отдает дань устоявшемуся общему мнению. Фактически же он согласен с Ван Чанчжи, повторяя его мысль: «В действительности, конечно, Чжу Си говорил о принципах естественных объектов, так же как и о моральном действии, Ван же думал только о моральных действиях» [49, с. XXXII], и своим изложением идей философа объективно показывает, что ни о каком онтологическом идеализме тут не может быть и речи.

Вообще говоря, всем китайским философам было свойственно рассматривать любую часть объективной действительности обязательно в том или ином соотношении с субъективной действительностью, а всякое знание — в соотношении с человеческими ценностями, что, безусловно, связано с особенностями имевшегося в их распоряжении языка. Оспаривая интерпретацию терминов *ши*<sub>1</sub> («реальность») и *мин*<sub>1</sub> («имя») у моистов как субъекта и предиката, которой придерживался Ху Ши, А. Масперо писал: «Существует, впрочем, понятие, почти непостижимое для древнего китайца, в языке которого отсутствовала связка и для которого, следовательно, не существовало грамматического различия между субъектом и предикатом, в результате чего логическое различие

ние субъекта и предиката само по себе (*spontanément*) не могло родиться» [863, с. 18, примеч. 2]. Стоит напомнить, что взнянь, которым пользовался древний китаец, оставался языком философии и во времена Ван Янмина.

Но если до Ван Янмина для большинства конфуцианцев и неоконфуцианцев подлинным вместилищем субъективной действительности и человеческих ценностей был социум, то для Ван Янмина, испытавшего сильное влияние чань-буддизма и даосизма, таковым стала индивидуальная личность. Поэтому критерий значимости для индивидуальной личности, конкретного человека, а не расплывчатого человечества, приобрел у него статус первостепенного критерия. Не отношение к объекту, а отношение к субъекту отличает Ван Янмина от Чжу Си. Эти две великие фигуры знаменуют собой не субъективный и объективный идеализм, а радикальный антропоцентризм (точнее — персоноцентризм), выдвигающий в качестве критерия истинности личностно апробируемые ценности, и социоцентризм, находящий такой критерий только в социально значимых ценностях (см. также [380; 610; 599]).

Выдвижение на первый план личностной значимости не равносильно в данном случае релятивизации истины. Ван Янмин настаивает на принципиальной единосообразности благосмыслия, которым наделены все люди (хотя оно может быть более или менее затемнено). Высшие ценности, в сущности, интерсубъективны, при этом сполна принадлежа каждому. Ван Янмин доводит до логического конца идею Чжу Си о Великом Пределе (*тай цзи*), который присутствует во всем не частично, а целостно, подобно тому как луна целостно присутствует во всех своих отражениях. Полнота истин, присущих от рождения индивидуальной душе, позволяет личности у Ван Янмина занять то место, которое у его предшественников занимали общество, культурная традиция и т. п. И Чжу Си и Ван Янмин признают одни и те же социокультурные ценности, но первый полагает, что их достижение и реализация осуществимы на пути социализации (например, подражание идеальным совершенным мудрым), а второй — на пути индивидуализации. Идея Ван Янмина, таким образом, логически последовательнее выражают традиционную для Китая веру в гомоморфность микрокосма и макрокосма.

В статье «Неоконфуцианская концепция человека» Ду Вэймин, полемизируя с мнением Этьена Балаша, согласно которому конфуцианство — идеальный пример чисто социальной философии, утверждает, что «исходной точкой конфуцианства является скорее самосовершенствование (*сю шэнь*), чем социальные обязанности» [925, с. 71]. Наше рассмотрение показывает, что в конфуцианстве существовали обе тенденции — социо- и персоноцентрическая — и линия их размежевания была одной из главнейших идеологических демаркаций.

Итак, с точки зрения Ван Янмина, никакая реальность не может быть рассматриваема вне данности субъекту, и потому бытие понимается им только как наличное бытие. Но наличное бытие Ван Янмин изображает словно бытие вообще. Эту возможность ему представляет язык, которым он пользуется, поскольку вэньянь не располагает термином, в чистом виде выражающим понятие «бытие».

В основных европейских языках имеются играющие особую грамматическую и семантическую роль пары глаголов: «eīnai» и «echein» в греческом, «esse» и «habere» в латинском, «être» и «avoir» во французском, «to be» и «to have» в английском, «sein» и «haben» в немецком, «быть» и «иметь(ся)» в русском и т. д. Существительное «бытие» в этих языках образуется, как правило, от глаголов, выполняющих функцию связки и идентичных русскому «быть».

В вэньяне аналогичный глагол-связка отсутствует и с термином «бытие» сопоставим только иероглиф ю, который более соответствует таким глаголам (и их отглагольным формам), как «echein», «habere», «avoir», «to have», «haben» и «иметь(ся)» (в функции существительного его удобнее всего переводить словом «наличие»). Слово *шун*<sub>2</sub>, обычно в современном китайском языке считающееся связкой «есть, суть», в вэньяне имело значения «утверждать», «правда», «это». Благодаря местоименному значению «это» оно приобрело функцию связки, и, видимо, его так и нужно трактовать — как аналог указательного местоимения «это» (ср.: «Москва — это столица»). Поэтому идея бытия с ним никак не ассоциируется. «Принадлежащую западной философии „проблему бытия“, — отмечает Чжао Юаньжэнь, — очень трудно сделать понятной для китайского сознания, если ее специально не разъединить с *шун*<sub>2</sub> и не соединить с ю» [718, с. 37—38].

Некоторые исследователи используют указанное обстоятельство в качестве аргумента для доказательства совершенной оригинальности китайского мышления и логики. Например, солидаризировавшийся с общими семантиками Чжан Дуньсунь считает отсутствие в вэньяне связки «быть» причиной отсутствия в китайской философии (если отвлечься от буддийских привнесений) категорий тождества, субстанции, причинности, атома, а также вообще онтологии и космологии (при наличии космогонии и философии жизни) [716, с. 8—9, 14—15]. В целом логику китайских мыслителей он называет «коррелятивной логикой», или «логикой коррелятивной дуальности», поддерживая тем самым и адептов концепции «коррелятивного мышления». Чжан Дуньсунь рассуждает так: отсутствие в языке связки «быть» влечет за собой отсутствие идеи тождества и логического закона тождества, а из этого вытекает, что «китайцы интересуются только взаимодействиями между различными знаками, не занимаясь субстанцией, которая их поддер-

живает», откуда возникают и «относительные или коррелятивные рассуждения» [716, с. 12].

Общие выводы, к которым приходит Чжан Дуньсунь, нуждаются в серьезной критике<sup>25</sup>, но факты, на которые он указывает, весьма выразительны сами по себе. Приводимые им доводы не доказывают наличия специфической логики в размышлениях китайских философов, но приоткрывают завесу над некоторыми особенностями их понятийного аппарата. Для нас в данном случае важно отсутствие философского термина «бытие», вместо которого фигурирует термин «наличие-обладание» ( $y_0$ ), и соответственно вместо «небытия» — «отсутствие-неимение» ( $y_1$ ). Разница между понятиями «бытие» и «наличие-обладание» малозаметная в одних аспектах, в других становится кардинальной. Об этом можно судить хотя бы по той роли, какую играет различение этих понятий в европейской философии: от Аристотеля, который «бытие» считал охватывающим все категории, а «обладание» — только одной из них («Метафизика», 1017а, 23—27; «Категории», 1в, 25—27), до Г. Марселя [860] и Э. Фромма.

Прежде всего следует заметить, что существуют как языки, в которых отсутствует глагол «быть», так и языки, в которых отсутствует глагол «иметь(ся)», и, следовательно, китайский язык в указанном своем качестве не столь уж оригинален<sup>26</sup>. Вместе с тем факт отсутствия в языке глагола «быть» и как обычной лексической единицы, и как глагола-связки должен быть теоретически осмыслен в совокупности со всеми своими лингвистико-понятийными импликациями.

В этой связи уместно привести следующее высказывание Э. Бенвениста: «В греческом языке не только имеется глагол „быть“ (отнюдь не являющийся обязательной принадлежностью всякого языка), но он и употребляется в этом языке в высшей степени своеобразно. На него возложена логическая функция — функция связки (уже сам Аристотель отмечал, что в этой функции глагол „быть“ не означает, собственно говоря, ничего и играет всего-навсего соединительную роль). В силу этого глагол „быть“ получил более широкий смысл, чем любой другой. Кроме того, благодаря артиклю глагол „быть“ превращается в именное понятие, которое можно трактовать как вещь... он может служить и предикатом к самому себе... указывая на идею-сущность какой-либо вещи, не говоря уже о поразительном многообразии конкретных предикатов, с которыми он образует конструкции при помощи предлогов и падежных форм... Только в таких своеобразных языковых условиях могла зародиться и расцвести вся греческая метафизика „бытия“ и великолепные образы поэмы Парменида, и диалектика платоновского „Софиста“. Разумеется, язык не определял метафизической идеи „бытия“, у каждого греческого мыслителя она своя, но язык позволил возвести „быть“ в объективируемое понятие, которым философская мысль могла оперировать, которое она могла анализировать и с которым могла обращаться, как с любым другим понятием» [67, с. 111—112].

Однако абсолютизация этих правильных мыслей, не учитывающая факта замещения глагола «быть» в китайском языке глаголом<sup>27</sup> «иметь(ся)», может привести к вредным недоразумениям. Например, известный французский ученый, представитель «исторической психологии» Ж.-П. Вернан в беседе с советскими философами, касаясь проблемы возникновения философии, высказал следующее утверждение: «Я думаю, что философия ведет свое начало с момента появления этого понятия (т. е. понятия „бытие“.—А. К.). Что есть бытие? В момент возникновения философии этот вопрос был поставлен именно в такой форме, и, разумеется, это — достижение греков, потому что они использовали язык для объективизации понятия бытия в отличие, скажем, от китайского языка, в котором такой объективизации нет» [118, с. 149]. Из этого высказывания совершенно недвусмысленно явствует, что в Китае философия так и не возникла, ибо там не возникло понятие бытия и ей, следовательно, неоткуда было «вести свое начало». Этот ложный вывод следует у Ж.-П. Вернана из истинных, но неполных и недостаточных посылок. Философия возникла как в древней Греции, так и в древнем Китае, где предметом осмысления тоже стало бытие, но не бытие вообще, а наличное бытие.

Определение различий между понятиями «бытие» и «наличие» («наличное бытие») весьма важно для понимания фундаментальных особенностей китайской философии и отдельных ее концепций. Остановимся на четырех наиболее существенных моментах.

1. Китайский глагол ю, так же как, скажем, и французский «avoir», в субстантивном употреблении получает значение «имущество», «достояние», «ценность»<sup>28</sup>. Аксиологический смысл предельно общей категории китайской философии безусловно связан с сильной аксиологической окрашенностью этой философии в целом, с тем, что для китайских мыслителей характерен ценностный — этический, эстетический, прагматический и т. д. подход ко всему сущему. Из этого следует, что в моделировании как логических ходов мысли китайских философов, так и их логических концепций, видимо, наиболее весомые результаты может дать привлечение формализующих средств модальных логик — логик оценок и норм. Китайское понимание бытия как ценности принципиально отличается от его общиндоевропейского понимания как истины. «„Бытие“ и „есть“ означают, что нечто истинно», — утверждал Аристотель («Метафизика», 1017 а, 31—33; см. также работы Ч. Кана [832; 833; 834]). Санскритское «satya» — это и реальное бытие, и истина. Производное от индоевропейского \*sant греческое «бытие» (on, ontos) также означает истинно-сущее. Однокоренными являются русские слова «есть» и «истина». Таким образом, сами термины нацеливали внимание китайских философов на анализ соотносительной ценности отдельных вещей в мире и мира в целом как их совокупности, а внимание европейских и индийских философов — на анализ истинной подосновы, субстанции вещей, отличной от всех них, порознь и вместе взятых<sup>29</sup>. Последнее,



видимо, обусловило то, что логика в Европе возникла и традиционно развивалась как логика истинностных, а не ценностных значений.

2. Сопоставление предложений с глаголами «быть» и «иметь(ся)» в самом элементарном виде (т. е. в абстрагировании от кванторных слов и отрицательных форм<sup>30</sup>, а также с условием, что субъект стоит на первом месте, а предикат — на втором) показывает, что в предложениях с «быть» субъект берется в полном объеме (распределен), т. е. предикат приписывается *всем* предметам, охваченным понятием субъекта, тогда как в предложениях с *ю*, напротив, субъект берется в части своего объема (нераспределен), т. е. предикат приписывается только *некоторым* предметам, охваченным понятием субъекта. Видимо, благодаря этим свойствам терминов «быть» и «иметь(ся)» первый в субстантивированном виде обозначает нечто самое общее — бытие, а второй — частное: иероглиф *ю* в одном из своих значений синонимичен иероглифу *хо* — «некоторые».

С другой стороны, в наших условно-элементарных предложениях с «быть» (не в смысле эквиваленции) предикат нераспределен и поэтому связывается с идеей частности, а в предложениях с *ю*, наоборот, распределен и поэтому связывается с идеей общности. Действительно, нетрудно заметить, что глагол «быть» и синонимичный ему в данном случае глагол «существовать», гипотезируя нераспределенность соответствующего им предиката, могут иметь значение «некоторые» (например: «есть люди, которые...», «существуют люди, которые...») <sup>31</sup>, отчего и квантор частности в логике называется квантором существования (его символическое обозначение  $\exists$  — перевернутое  $E$  — первая буква из общевропейских дериватов *existere*). Напротив, китайское *ю*, оформленное «пустым» (служебным) словом — объективатором *со* (здесь объективация есть опредмечивание распределенного предиката), приобретает значение квантора общности: *со ю* — «все имеющееся». Следовательно, и «быть» и «ю» ассоциируются как с общим («всем»), так и с частным («некоторым»), но — противоположным друг другу образом. При этом у «быть» все же теснее связь с субъектом (и идеей общности), а у *ю* — с предикатом (и идеей частности).

3. Если для европейских языков обычным является усечение предиката, т. е. превращение «*X* есть *У*» в «*X* есть» (на что уже обращал внимание Аристотель — «Об истолковании, XI, 21 а, 25—30) <sup>32</sup>, то для взъятия обычно усечение субъекта, т. е. превращение «*X ю У*» в «*ю У*», причем последнее выражение в самом общем виде подразумевает, что *У* находится в мире, или универсуме — *тянь ся, тянь ди* (см. [718, с. 37; 794, с. 98]). Это означает отождествление *ю*, как такового, с миром. «Наличное бытие» китайской философии это и есть интегральная сумма (а не субстанция!) всех конкретных вещей и явлений, о чем, в частности, свидетельствует синонимичность обозначающих ее терминов *вань у* — «тьма вещей» и *вань ю* — «тьма наличий». Свойство

«быть», играющее в языке роль универсального предиката, приобрело в европейском сознании статус предельной реальности, в китайском же сознании таковой статус приобрел предмет «мир», играющий в языке роль универсального субъекта. В отличие от абстрактного свойства «быть» конкретный предмет «мир» не наводит на мысль о самостоятельном существовании абстрактов, или идеальных сущностей.

Понятие наличия конкретнее и конструктивнее понятия бытия. Не претендуя на большую строгость, соотношение между европейской и китайской философией в данном аспекте можно уподобить соотношению между классической и конструктивной математикой. Это уподобление оправдывает себя и в том, что традиционной китайской философии в принципе чужда идея актуальной бесконечности.

Благодаря своей генетической и сущностной связи с «быть» европоязычное «иметь(ся)» даже при наличии грамматического субъекта может не подразумевать никакого логического или онтологического субъекта (ср. франц. оборот *il y a*), выражая чистое существование объекта, т. е. выступая в роли одноместного предиката. В отличие от него китайское *ю*, несмотря на обычное усечение грамматического субъекта, практически всегда таковой подразумевает, т. е. выступает в роли *n*-местного (при  $n \geq 2$ ) предиката.

Употребляясь в функции сказуемого без подлежащего или дополнения либо в функции дополнения без определения, иероглиф *ю*, как правило, подразумевает наличное бытие чего-то, лингвистически не обозначенного. Например, выражение из «Лунь юя» «имеется, будто отсутствует» (*ю жо у*) (VIII, 5) следует понимать как «сам обладает ученостью, а выглядит, будто не имеет ее». У Ван Янмина говорится: «Первосущность благосмыслия изначально не имеет», что надо понимать как: «Первосущность благосмыслия изначально не имеет в себе ни добра, ни зла» [7, цз. 34, с. 666]. Но даже там, где *ю* и *у* явно субстантивны, у них все равно сохраняется смысловой оттенок «наличие (отсутствие) чего-то и для кого-то»<sup>33</sup>.

Хотя универсальный логический и грамматический субъект *ю* и *у* — «Поднебесная» (*тянь ся*) или «космос» (*тянь ди*) — на первый взгляд кажется обозначением реальности вполне объективной в онтологическом смысле, на самом деле он неотделим от идеи онтологического субъекта как человека или человечества. «Поднебесная», — указывает А. М. Карапетянц, — это не мир, а социум» [122, с. 363], т. е. ойкумена, а еще точнее — люди вместе с занимаемой ими территорией (ср. с древнерусским словом «земля», имевшим также значение «люди, жители вселенной», и санскритским *лока* — «земля, мир, вселенная, место; люди, народ, человечество»). «Космос» (*тянь ди*) — буквально «небо и земля» — это двойичный вариант троничной (полной) структуры *тянь — жэнь — ди*, в которой центральным членом является *жэнь* — человек или человечество.

Грамматическим подтверждением неразрывной связи *ю* и *у<sub>1</sub>* с человеком как субъектом мысли служит их функционирование в классическом вэньяне в качестве формантов сослагательного наклонения [758, с. 45—47], отражающее в модализированности существования того или иного явления отношение к нему субъекта (желательность — нежелательность, оценку степени вероятности и условности и т. д.; ср. с формальным присутствием субъекта во французском модальном обороте *il faut* — «нужно»).

4. Осознание того, что антонимы *ю* и *у<sub>1</sub>* означают не «бытие» и «небытие», а «наличное» и «отсутствующее», помогает понять, почему, скажем, в «Чжуан-цзы» сочетание *у у* означало не «бытие», а «сверхнебытие»: «отсутствие [даже] отсутствующего» [499, с. 143; 201, с. 251] — это как раз и есть сверхнебытие, которое правильнее было бы называть сверхотсутствием. «Небытие небытия» можно понимать только как построенное с помощью двойного отрицания обозначение абсолютного бытия, что же касается «отсутствия отсутствующего», то этим словосочетанием может обозначаться не присутствие, или наличие, а отсутствие даже каких-либо следов самого отсутствия, т. е. самое полное абсолютное отсутствие. Быть может, русское слово «отсутствие» здесь не очень удобно, но и оно в какой-то мере выявляет этот нюанс, поскольку существуют такие выражения, как «при наличии отсутствия...». Их рациональный, а не только шуточный смысл в том, чтобы различить отсутствие, которое может быть и не выявленным («отсутствие»), и отсутствие, которое совершенно явно, которое наличествует как данность («наличие отсутствия»). В указанном фрагменте «Чжуан-цзы» сочетание *у у* выражает идею такого полного отсутствия, что даже отсутствуют какие-либо признаки его как отсутствия, и это сверхотсутствие противопоставляется более слабой степени отсутствия — «наличию отсутствия» (*ю у*).

Приведенные соображения помогают ответить на занимающий исследователей вопрос, почему в «Чжуан-цзы» помимо простых обозначений «бытия» (*ю*) и «небытия» (*у<sub>1</sub>*) (точнее — «наличия» и «отсутствия») содержится еще и весь набор их возможных сочетаний друг с другом: *ю ю*, *у у*, *ю у*, *у ю* (В «Хуайнань-цзы» эти сочетания образуют и более длинные цепи — см., например, начало гл. 2). В целом же сказанное объясняет, на наш взгляд, как рассуждения китайских философов о *некотором бытии, наличном бытии* могут ошибочно приниматься за рассуждения о бытии вообще.

Для правильной оценки мировоззрения Ван Янмина особенно важно учитывать, что понятие бытия не включает в себе идеи его выявленности, тогда как понятие наличия таковую необходимо подразумевает. Наличие есть не что иное, как самообнаруженность, выявленная данность. Наличествовать, или иметься, — значит быть налицо, быть учтенным. Объект может мыслиться просто существующим вне всякой связи с субъектом, но если он мыслится имеющимся, или наличествующим, то здесь уже подразумевается его явленность субъекту. Поэтому Ван Янмин мог, не

впадая в субъективный идеализм, с полным правом утверждать: «Имеющееся (ю) — это то, что ты сам имеешь (цзы ю)» [7, из. 34, с. 666].

Поднятому нами здесь вопросу была посвящена обширная статья А. Ч. Грэмма. Мы позволим себе процитировать некоторые из его выводов, имеющие, на наш взгляд, принципиально важное методологическое значение. «Субъект английского слова „есть“ („is“) соответствует объекту китайского ю. В индоевропейских языках вещь просто *есть*, не подразумевая ничего вне себя, и есть наиболее абстрактные сущности, которые платоническая традиция наиболее охотно наделяет бытием (being). С другой стороны, в китайском языке к вещи подходят извне, от мира, который „имеет“ („has“) ее и в котором она „есть“ („there is“). С этой точки зрения чем более конкретна вещь, тем с большей очевидностью мир обладает ею; например, абсолютное несуществование (non-existence) X можно подчеркнуть, говоря: „Тянь-ся у X“ — „В мире отсутствует X“ (более дословно: „Не существует X под небом“). Как глагол „быть“, не имеющий связочной функции, ю<sup>34</sup> подобен глаголу „существовать“ („exist“), который так же подразумевает конкретную вещь и фон, на котором она выделяется (*existit*). Но тут сохраняется то же различие, что и с „есть“ („is“): „существует“ („exists“) — это приписывается субъекту, а не объекту.

Здесь находится источник одного из наиболее выразительных различий между китайским осмыслением ю и у<sub>1</sub> и западным осмыслением Бытия. В английском языке стол есть вещь, он существует (exists), он есть (is); красота не есть вещь, она не является существующей (exist), но мы можем все-таки сказать, что она есть (is). Располагая глаголом „быть“ („to be“, esse), мы можем образовать из него существительное и сказать, что красота, не будучи вещью, есть некая сущность („entity“, *ens*, *entitas*). Мы можем также образовать прилагательное от „вещи“ („thing“, *res*) и сказать, что это — „реальное“ („real“). Обозначая род бытия, которому не присуще существование (existence), мы можем выдумать „сущее“ („subsistence“). Красота, эта реальная, сущая сущность (real, subsisting entity) настолько, насколько это только возможно, уподоблена столу, этой реальной, существующей вещи (real, existing thing). Доходя до предельной утонченности, мы сможем найти основания для утверждения, что такая нематериальная сущность более истинно *есть* (is), более реальна, нежели явление, воспринимаемое чувствами.

С другой стороны, в китайском языке слово ю применяется главным образом к конкретным вещам (у). Таково же и слово *иш<sub>1</sub>* — „основательный“, „реальный“, составляющее оппозицию с *сш<sub>1</sub>* — „разреженный“ (в абсолюте — „пустота“) или „нереальный“» [794, с. 98—99].

Далее А. Ч. Грэмм описывает одно из идеологических следствий этой лингвистической ситуации: «Английское слово „Ничто“ подразумевает отсутствие какой-либо „сущности“ („entity“), китайское у<sub>1</sub> — только отсутствие конкретных вещей. Даосисты близ-

ки к западным идеалистам в своем восхищении перед нематериальным, однако не могут уподобиться им в его отождествлении с чистым Бытием; для даосистов все, что не обладает материальной формой, определяется как  $y_1$ » [794, с. 100]. «Но если нематериальное есть Ничто, которое дополняет Нечто, оно не может быть изолировано; идея имманентности Дао универсуму не случайна для китайской мысли, она необходимо вытекает из функций слов  $y_0$  и  $y_1$ . По общему признанию, «Нечто рождается из Ничего», вещи, обладающие формой и цветом, возникают из бесформенного, и в раннем даосизме не всегда ясно выражено, то ли это непрерывный процесс, то ли единичное событие, после которого Ничто царствует в одиночку. Но как только этот вопрос был ясно осознан, например Го Сяном (ум. ок. 312 г. н. э.), вторая интерпретация была окончательно исключена» [794, с. 101].

К сказанному А. Ч. Грээмом следует только добавить, что даосское «нематериальное» — это отнюдь не идеальное в том смысле, который придает этому понятию западная философская традиция. Их «нематериальное», или «небытие», — это всего лишь невестественное, или неналичное, бытие (что, впрочем, признает А. Ч. Грээм). Возьмем, например, памятник «Хуайнань-цзы» удобный по двум причинам: во-первых, мы продолжаем пользоваться даосским материалом, во-вторых, переводчик и интерпретатор этого памятника Л. Е. Померанцева, передавая термины  $y_0$  и  $y_1$  словами «бытие» и «небытие», трактует их как обозначения материального и идеального соответственно, что, с нашей точки зрения, как раз и неприемлемо. В «Хуайнань-цзы» ни «небытие» ( $y_1$ ), ни «абсолютное небытие» ( $y_0$ ) не представлены существующими трансцендентно миру, вне пространства и времени (см., например, [204, с. 129—130]). Их первичность по отношению к миру конкретных вещей чисто генетическая, а не субстанциональная. «Небытие», будучи «субстанцией» ( $ти$ ) для дао [433, с. 271], для тьмы вещей — лишь «функция» ( $юн$ ) [433, с. 11] («полезное свойство» в переводе Л. Е. Померанцевой [204, с. 120]). «Небытие» понимается как рождающее «бытие» [433, с. 11; 204, с. 120], но не как являющееся его субстанцией, причиной, образом или целью. Наконец, обобщенность «небытия» есть не идеальная абстрактность, а материальная смешанность, хаотическая целостность. Что же касается его сверхчувствительности, то, с одной стороны, она не абсолютна, поскольку говорится о «шорохе абсолютного небытия» [204, с. 129], а с другой — недоступной чувствам может быть и материя (например, атомы Демокрита или первоматерия Платона и Аристотеля). Именно вполне бытийный (в нашем смысле этого слова) характер и  $y_0$  и  $y_1$  (равно как пустоты —  $сюй$  и реальности —  $ши$ ) определяет возможность их высшего синтетического единства, именуемого в «Хуайнань-цзы» «хаосом, бесформенным, Единым, Великим Единым» [204, с. 38].

Мы согласны с Т. П. Григорьевой, возражающей против отождествления Л. Е. Померанцевой оппозиции «бытие — небытие» с оппозицией «материальное — идеальное»: «На самом деле не

„идеальное“ противопоставляется „материальному“... а „неоформившееся“ — „оформившемуся“ [98, с. 69]. Л. Е. Померанцева считает, что в «Хуайнань-цзы» «бытие (ю.— А. К.) есть миф форм... а небытие  $y_1$ .— А. К.) — пустота есть бесформенное существование» [204, с. 37]. Однако хорошо известно, что у Платона, который первым сформировал понятие идеального, как такового, и благодаря этому сумел первым же выдвинуть понятие материи вообще, чистая (первичная) материя понимается именно как небытие в смысле лишенности всяких форм (anagron), а мир идей, наоборот,— как бытие, состоящее из чистых форм (см., например, «Тимей», 48—53), что, собственно, имел в виду и А. Ч. Грээм. Следовательно, с точки зрения противопоставления «форма — бесформенное» «бытие» «Хуайнань-цзы» в интерпретации Л. Е. Померанцевой должно соответствовать идеальному миру Платона, а «небытие» — его чистой материи, что прямо противоположно утверждаемому ею [204, с. 33].

Но тут надо внести некоторую терминологическую ясность. Чтобы не утратить общего языка с европейской философской традицией, истолковывающей форму как порождающую структуру (объективную, как у Аристотеля, или субъективную, как у Канта) в противовес порождаемой вещи (отсюда и возможность идеалистической интерпретации), следует учитывать, что обычно переводимый словом «форма» иероглиф *син<sub>1</sub>* не подразумевает никакого противопоставления порождающей структуры и порождаемой вещи, ибо означает не что иное, как оформленную вещь, сформированное тело. «Когда вещь сформирована (*чэн<sub>1</sub>*) и [ее] существование (*шэн*) оформлено принципом (*ли*) — это называется *син<sub>1</sub>*», — говорится в «Чжуан-цзы» [499, с. 73]; ср. [201, с. 191]. Поэтому европейскому философскому понятию формы скорее соответствует иероглиф *ли*, имеющий значение «закон, принцип, структура», что подтверждается существованием в синологической литературе отмеченной выше интерпретации *ли* как идеи в платоновском и формы в аристотелевском смысле<sup>35</sup>. Так что аналогом платоновско-аристотелевской первоматерии можно считать «нечастичное бытие» ( $y_1$ ), аналогом мира чувственных вещей — «частичное бытие» (ю), что же касается мира идей, или чистого бытия, то такого понятия классическая китайская философия не знает.

#### ОНТОЛОГИЯ ВАН ЯНМИНА КАК ТЕОРИЯ СУБЪЕКТИВНОЙ ДАННОСТИ ОБЪЕКТИВНОГО МИРА. ПОНЯТИЕ «БЕЗМЯТЕЖНОСТЬ» (ЦЗИ)

Итак, терминологически закрепленная специфика понятийного аппарата классической китайской философии обуславливает замкнутость наивысшего полета абстракции у Ван Янмина пределами наличествующей данности бытия. Небо, земля и тьма вещей не существуют без человека в том смысле, что вне его восприятия

эти объекты уже не суть небо, земля и тьма вещей, а своего рода неизвестная величина, универсальный X.<sup>1</sup>

Столкнувшись с неудачей при попытке «постигнуть дао и принцип (ли) бамбука» путем его многодневного созерцания, Ван Янмин пришел к заключению, что «вещи Поднебесной в корне (т. е. сами по себе, вне отношения к человеку.— А. К.) не обладают тем, что может (должно? — кэ<sub>1</sub>) быть выверено» [7, цз. 3, с. 78; 14, с. 263]. Созерцание бамбука без экспериментальной нацеленности и связи с социальной практикой и в самом деле не раскроет его природу. Зато интроспективный анализ образа и понятия бамбука может принести богатые мыслительные плоды. В данном случае, однако, нас более занимает не обоснованность позиции Ван Янмина, а сознательное ограничение им своего философского кругозора сферой явлений (даже еще уже — сферой лично-значимых явлений). Такое ограничение не означает сомнения в том, что за этими явлениями скрыты какие-то реальные сущности, просто в рамках персоноцентризма Ван Янмина явление вещи для личности как раз и представляется ее сущностью — ценностной сущностью, или сущностной ценностью.

Насколько все вещи суть вещи для нас, настолько они зависят от нас, «пребывают в нашем сердце». Ван Янмин не оперирует понятием бытия вообще, ведя речь не более чем о наличном бытии тех или иных объектов. Поэтому приемлемый в его системе рассуждений принцип «наличествовать в каком-либо качестве — значит быть воспринимаемым в этом качестве» весьма далек от берклианского «существовать — значит быть воспринимаемым», ибо существование данной вещи именно как данной (тому, кто ее воспринимает) есть ее существование в данности, или ее данное существование, и оно зависит от того, кому оно дано. Но поскольку Ван Янмин в явном виде не производит разграничения между бытием, как таковым, и бытием в данности, вещью в себе и вещью для нас, ноуменом и феноменом, постольку его мысли о внедренности всех «вещей» в наше «сердце» ошибочно могут считаться относящимися к вещам в себе, хотя согласно всему пафосу его рассуждений они относятся только к вещам для нас.

Рассмотрим еще одно известное место из бесед Ван Янмина с учениками, часто используемое в качестве свидетельства субъективно-идеалистического характера его доктрины. «Учитель бродил в Наньчжэне<sup>36</sup>. Один из друзей, указывая на цветущее на скале дерево, спросил: „В Поднебесной нет вещей вне сердца. А вот это цветущее дерево само расцветает и само увядает в неприступных горах, какая тут связь с моим сердцем?“ Учитель ответил: „До того момента, пока ты не посмотрел на эти цветы, они и твое сердце были равно обращены в безмятежность (*тун гуй юй цзи*)<sup>37</sup>. Как только ты посмотрел на эти цветы, их цвет был мгновенно осознан [тобой]. Отсюда понятно, что эти цветы не находятся вне твоего сердца“» [7, цз. 3, с. 70; 14, с. 234].

Процитированный диалог весьма содержателен. Во-первых, он

показывает, что даже некоторые ближайшие последователи философа превратно истолковывали его учение в субъективно-идеалистическом, солипсическом смысле, а в таком деформированном виде оно, естественно, вызывало у них недоумение. Стало быть, тенденция подобного истолкования восходит к недопониманию и вульгаризации этого учения еще современниками его создателя.

Во-вторых, Ван Янмин, развеивая их недоумения, отнюдь не отрицает существования цветущего дерева самого по себе без воспринимающего его субъекта, и то и другое равным образом существует до акта восприятия, будучи «обращенным в безмятежность».

Бином «обращение в безмятежность» (*гуй цзи*) китайские толковые словари объясняют как эвфемизм, означающий смерть (буддийского) монаха или монахини, т. е. это нечто вроде «почтить» или «усопнуть» с оттенком «перевоплотиться». Слова «почтить» и «усопнуть» на то и эвфемизмы, что не имеют прямого смысла «смерть» или «небытие». Не имеет такого смысла и *цзи*, иногда переводящееся термином «квие-тизм», что оправдано вхождением знака *цзи* в современное стандартное обозначение квие-тизма *цзицзинчжуи*.

Более подробный анализ значения иероглифа *цзи* («безмятежность, тишина, покой, безмолвие, *quies*»), главного компонента пары *гуй цзи*, может послужить ключом к приведенному фрагменту.

И в «Лунь юе» и в «Мэн-цзы» этот иероглиф отсутствует, зато в «Дао дэ цзине» он выступает как обозначение атрибута дао (§ 25). Кроме того, на его основе образованы терминологические обозначения нирваны — смысловые кальки *цзи ме*, *юань цзи*. Поэтому с помощью иероглифа *цзи* Ван Янмин (обычно в критическом контексте) характеризует даосскую и буддийскую отрешенность от мира, абсентеизм, погружение в нирвану и т. п.

Важную терминологическую роль иероглиф *цзи* играл и в неоконфуцианстве, что, конечно, лишний раз свидетельствует о синтетичности этого идеологического образования. В использовании термина *цзи* сунские неоконфуцианцы опирались на текст «Чжоу и», в котором «безмятежность» противопоставляется «восприятию» (*гань*): «Отсутствие мысли, отсутствие действия, неподвижность в безмятежности, [но при этом] следующее за восприятием проникновение в основы (*гу*) Поднебесной. — Разве может кто-либо, не обладающий высшей духовностью (*шэнь*) в Поднебесной, быть причастен этому?» («Си цы чжуань», ч. 1, § 10). Исходя из этой сентенции, Чжоу Дуньи определял столь важные в его учении категории, как «подлинность» (*чэн*) и «духовность» (*шэнь*): «Неподвижность в безмятежности — это подлинность. Следующее за восприятием проникновение — это духовность» («Тун шу» — «Книга проникновения», § 4).

Основываясь на этой же сентенции «Чжоу и», ученик Ван Янмина, представитель «квие-тистской школы» внутри янминизма Не Бао утверждал необходимость преодоления антиномии «обра-



ценности в безмятежность» и «восприятия»: «Обратиться в безмятежность — чтобы проникнуть в восприятие [всей] Поднебесной. Довести до конца пустотность — чтобы установить наличное бытие Поднебесной. Сделать главным покой — чтобы овладеть движением Поднебесной» [441, цз 3, цз. 17, с. 88]. Считая безмятежность фундаментальной психологической характеристикой, Не Бао указывал: «Никогда не безмятежная и никогда не воспринимающая — такова сущность (ти) сердца» [441, цз 3, цз. 17, с. 87]. В этих высказываниях Не Бао развивал идеи своего учителя, который, стремясь преодолеть постулированную Чжоу Дуньи (см., например, «Тун шу», § 2, 4) противоположность отсутствия, покоя, безмятежности, с одной стороны, и наличия, движения, воспринимающе-реагирующего осознания — с другой, писал: «В учении благородных мужей не различаются движение и покой. Их покой — это постоянная пробужденность сознания (цзюе) и никогда — отсутствие, отсюда постоянная реагентность (ин). Их движение — это постоянная установленность (дин) и никогда — наличие, отсюда постоянная безмятежность. Постоянная реагентность и постоянная безмятежность, движение и покой — все здесь участвует в деле» [7, цз. 5, с. 22].

Таким образом, нельзя не согласиться с Ван Чанчжи, утверждающим, что в применении к сознанию («сердцу») «безмятежность» выступает как антоним «восприятия» (гань) и «реагирования» (ин) [933, с. 210]. И следовательно, «обращенность в безмятежность» означает только то, что цветущее дерево до тех пор, пока на него не взглянет человек, не существует в его восприятии, а человек, не посмотревший на цветущее дерево, не обладает восприятием этого дерева, и ничего больше. Любопытно, что даосско-буддийская безмятежность, отвергавшаяся Ван Янмином в социально-этическом плане, но сохранявшаяся в гносеологическом, вновь дала рецидив социально-экономической интерпретации у некоторых из его учеников, представителей «квиелистской школы».

В-третьих, рассмотренный фрагмент важен тем, что в нем Ван Янмин говорит именно о цвете цветов. Он показывает, что цветы как субъективный образ, как явление, самым существенным элементом которого является цвет, существуют только вместе с ощущающим этот цвет субъектом. Известно, что цвет наряду с другими так называемыми вторичными качествами стал одним из камней преткновения для западной философской мысли. Именно локковская концепция вторичных качеств была точкой опоры для берклианства. И это, конечно, не случайно. Всякое восприятие представляет собой как бы функцию от двух аргументов: объекта и субъекта. Любое восприятие субъективно, поскольку оно — субъективный образ объективного мира. Но при восприятии вторичных качеств и особенно цветов<sup>38</sup> роль субъекта в формировании чувственного образа выглядит заглавной. Ни в коей мере не отрицая присутствия в объективной действительности реальных свойств, обуславливающих тот или иной цвет, надо признать, что

сам цвет, данный в ощущении, им (этим свойствам) не тождествен и невозможен без ощущающего субъекта (см. [237, т. 4, с. 195—196]). Эта гносеологическая черта была подмечена и вместе с тем гипертрофирована Ван Янмином, в силу того, что он преувеличивал роль личности вообще и личности как гносеологического субъекта в частности.

Продитированный диалог фигурирует в качестве первостепенной важности аргумента почти у всех авторов, доказывающих, что философия Ван Янмина — субъективно-идеалистическая. Подвергнем анализу один из новейших образцов такого рода аргументации.

Пример совершенной вульгаризации и искажения учения Ван Янмина можно найти в лекциях по истории китайской философии, опубликованных «Вестником Нанькайского университета» (г. Тяньцзинь) [534]. Оставив на совести авторов — Ян Пао и Нань Чжэбина — грубые вульгарно-социологические интерпретации, обратимся к чисто философской стороне дела. Бросается в глаза неумеренность нанькайских историков философии. «Мировоззрение Ван Шоужэня, — пишут они, — это предельный субъективно-идеалистический солипсизм» [534, с. 89]. Судя по такой дефиниции, можно подумать, что авторам известен какой-то не субъективно-идеалистический солипсизм. В данном случае тавтология *чжугуань-вэйсиньчжуниды вэйволунь* не столь глубокомысленна, как у Сун Пэйвэя. Поистине, доказать слишком много — ничего не доказать. Впрочем, и сами приводимые доказательства оказываются весьма сомнительного свойства.

Авторы заявляют, что «извращения» (*мюлунь*) Ван Янмина подвергались критике уже со стороны его современников, и дают следующий пересказ разобранного нами эпизода: «Однажды во время путешествия в Наньчжэне один из его (Ван Янмина. — А. К.) друзей, указывая на цветущее в горах дерево, спросил у него: „Вы говорите, что в Поднебесной нет внесердечных вещей, а вот это в неприступных горах цветущее дерево само распускается, само отцветает — какая у него связь с нашим сердцем?“ Ван Шоужэнь, раззясняя, ответил: „Пока вы не посмотрели на эти цветы, они не существуют. После того как вы посмотрели на них, их цвет появляется в вашем сердце. Поэтому и говорится, что эти цветы не находятся вне вашего сердца“» [534, с. 89—90]. Сличение данного пересказа с оригиналом показывает, что в нем имеются деформации, существенно искажающие смысл всего диалога. Во-первых, в оригинале Ван Янмин вовсе не говорит, что до акта восприятия субъектом цветы «не существуют» (*бу цунь-цзай*), он утверждает, что и цветы и сердце их потенциального реципиента «равно обращены в безмятежность» (*тун гуй юй цзи*), т. е. не взаимодействуют друг с другом. Если Ян Пао и Нань Чжэбин «обращение в безмятежность» сочли за несуществование (что само по себе абсолютно неверно), то, чтобы не идти против логики, они должны были бы утверждать, что и сознание приятеля Ван Янмина до восприятия им цветов не существует, по-

сколько и оно охарактеризовано как «обращенное в безмятежность». Но это слишком очевидно противоречит всему, что говорил Ван Янмин.

Во-вторых, в оригинале говорится, что после восприятия цвет цветов мгновенно «осознается» (*минбайцзилай*), а не «появляется» (*чэнсяньчулай*). Смысл такой подмены гносеологической категории категорией онтологической лежит на поверхности: «осознание» предполагает объективное существование осознаваемого до акта осознания, а «появление» — нет.

Однако подтягивание под «субъективно-идеалистический солипсизм» может проводиться не только за счет вольного пересказа текстов, преподносимого в виде перевода на современный язык (*байхуа*), но и за счет хитроумного комментирования настоящих цитат. Ян Пао и Нань Чжэбин, приводя высказывание Ван Янмина: «Если бы небо не имело моего (нашего) духовного света (*лин мин*), кто бы, обращаясь вверх, видел его высоту? Если бы земля не имела моего (нашего) духовного света, кто бы, обращаясь вниз, видел ее глубину?» [7, цз. 3, с. 81; 14, с. 273], трактуют его как утверждение того, что «если нет человеческого духовного света, то земля, небо и тьма вещей не существуют», хотя очевидно, что здесь речь идет отнюдь не о несуществовании объектов, а только об их невосприимчивости, о неосознанности их свойств. Далее, когда опять у собеседника Ван Янмина речь заходит о *восприятии* существования (*цзянь цзай*) «неба и земли, духов и навей, тьмы вещей», современные интерпретаторы, переходя от цитирования к пересказу, превращают его просто в существование (*цуньцзай*) этих объектов. И наконец, когда Ван Янмин делает вывод, что со смертью человека исчезают и *его* (*тады* — в этом вся соль!) мир, т. е. воспринимаемые именно им небо, земля и тьма вещей, авторы лекций комментируют: «Согласно логике Ван Шоужэня, один человек умер — и объективный мир уже не существует» [534, с. 90]. А ведь философ говорил только о неповторимом субъективным мире человека!

Сопоставление этого разбора с разбором определения философии Ван Янмина, данного Сун Пэйвэем, показывает, что в первой половине XX в. терминология и понятийный аппарат знакомых с западной философской традицией китайских ученых, будучи еще тесно связанными с традиционной китайской системой категорий и работая по своеобразному методу «двойной бухгалтерии», позволяли получать истинные, на определенном уровне интерпретации, историко-философские квалификации. Все бо́льшая утрата этой связи некоторыми учеными из КНР, не восполняющаяся точной координацией заимствуемых с Запада понятий с традиционными понятиями отечественной философии, неизбежно приводит к умерщвлению живого историко-философского тела в прокрустовом ложе инородных ему концептуальных схем.

Для того чтобы подтвердить вывод о морально-психологическом смысле субъективистских выводов Ван Янмина, дополнительно прибегнем к «генетическому» аргументу — попытаемся показать, что такой же смысл имели аналогичные тезисы у его предшественников. Самое знаменитое субъективистское высказывание Мэн-цзы гласит: «Вся тьма вещей имеет полноту во мне. Оборотясь к себе, найти искренность (подлинность — *чэн*) — нет большей радости (*лэ*), чем эта! » («Мэн-цзы», VII A, 4 [106, т. 1, с. 246]). Обратим внимание, во-первых, на то, что выражение *фань шэнь*, которое мы перевели словами «оборотясь к себе», включает иероглиф *шэнь*, имеющий значение «тело-личность»<sup>39</sup>. Из этого следует, что здесь речь идет не только о духовном мире субъекта, но и о его *поведении* (телесных проявлениях личности), а это как раз соответствует понятию морального, которое в равной степени распространяется и на сознание и на поведение.

Во-вторых, и это самое главное, рефлексия личности-тела выявляет в ней *искренность*, в результате чего наступает *радость*. Используемые Мэн-цзы понятия не оставляют сомнения в том, что речь здесь идет прежде всего о морально-психологических принципах человеческого поведения, и, таким образом, смысл приведенного высказывания в том, что человек как открытая система неисчерпаем в своих контактах с объектами, но, только придерживаясь искренности, он всегда будет исполнен радости. Поэтому, на наш взгляд, тут речь идет не о единстве объектов в сознании субъекта, а о телесно-духовном, психосоматическом единстве субъекта и объекта, микрокосма и макрокосма. Показательно в этом смысле, что рассматриваемая фраза допускает и такой перевод: «Вся тьма вещей делается полной благодаря мне» (или «Вся тьма вещей неполна без меня», если воспользоваться перефразировкой афоризма А. Платонова «Без меня народ неполный»).

Чэн Хао ссылался на это место из «Мэн-цзы» как на аргумент в пользу своей концепции единства человека и Вселенной, комментируя его следующим образом: «Если, оборотясь к себе, еще не находишь искренности, то получается, что как будто две вещи противостоят друг другу. Так до конца не сможешь соединить себя (*цзи*) с тем (*би*), но тогда как достичь радости?» [504, т. 1, с. 193]. Отсюда ясно видно, что слияние субъекта (*цзи*) и объекта (*би*) у Чэн Хао — это образование ими морально-психологического единства, а вовсе не «распахивание дверей для субъективного идеализма», как пишут авторы предисловия к цитируемой подборке текстов Чэн Хао [504, т. I, с. 181]. Ссылался на разбираемое изречение Мэн-цзы и Лу Цзююань, подтверждая им свою концепцию единства принципа и сердца. Приводя эту цитату, Лу Цзююань ограничивается одним указанием: «Таково мое исконно-сердце (совесть? — *бэнь синь*)» [504, т. 1, с. 285].

Из сказанного следует, что в китайской философии Ван Ян-

мин увенчал своими идеями тенденцию, которой в европейской философии нашего времени, наверное, более всего соответствует то, к чему призывал А. Швейцер, писавший: «Я установил, что наша культура не имеет достаточно этического характера. Тогда возникает вопрос, почему этика оказывает столь слабое влияние на нашу культуру? Наконец, я пришел к объяснению этого факта тем, что этика не имеет никакой силы, так как она непроста и несовершенна. Она занимается нашим отношением к людям, вместо того, чтобы иметь предметом наши отношения ко всему сущему. Подобная совершенная этика много проще и много глубже обычной. С ее помощью мы достигнем духовной связи со вселенной» (цит. по [94, с. 118]). Показательно также, что швейцеровское понимание субъекта как субстантивированной жизни, противопоставляемое картезианскому отождествлению его с *cogito*, хорошо согласуется с понятием *шэнь*, особенно с его трактовкой у Ван Янмина.

Идея морального и психофизического единства субъекта и объекта, вообще говоря, была присуща китайской философии на всех этапах ее развития. Ван Янмин выдвигал тезисы: «Великие люди полагают небо, землю и тьму вещей единым телом (*ти*)»; «Гуманность образует единое тело (*ти*) с камнем и черепицей» [7, цз. 26, с. 470].

За приведенными тезисами стоит выработанная Чэн Хао концепция универсальной гуманности. Чэн Хао утверждал: «Гуманный [человек] полагает небо, землю и тьму вещей единым телом (*и ти*)»; «Гуманный [человек] полностью составляет единое тело со всей тьмой вещей» [504, т. 1, с. 193]. Кстати, эти высказывания обнаруживают тождество понятий «великий человек» у Ван Янмина и «гуманный человек» у Чэн Хао. Следуя Чэн Хао в универсализации понятия гуманности, Ван Янмин вместе с тем ревизовал Мэн-цзы. Согласно последнему, «благородный муж в отношении вещей таков, что испытывает к ним приязнь, но не гуманен с ними; в отношении народа таков, что гуманен с ним, но не родственно близок к нему. Будучи родственно близок к родителям, будешь гуманен с народом; будучи гуманным с народом, будешь испытывать приязнь по отношению к вещам» («Мэн-цзы», VII A, 45). В отличие от Мэн-цзы гуманность у Ван Янмина становится принципом отношения не только к народу, т. е. людям вообще, но ко всем вещам (а родственная близость — принципом отношения к людям всей Поднебесной). И это потому, что все вещи приобретают, по его мысли, статус личностно значимых. Если какой-то предмет насущно значим для человеческой личности, то наносимый ему вред становится по отношению к ней актом негуманности (ср. с универсальной этикой А. Швейцера).

За концепцией универсальной гуманности, в свою очередь, стоит общемировоззренческая организмически-гилозоистическая модель, в которой мир дан как единое тело (*ти*). Эта онтологическая модель проявляется в любопытном семантическом аргументе Чэн Хао, который выводит универсальную всеобъемлемость гу-

манности (*жэнь*<sub>1</sub>) из того, что термин *бу жэнь* (дословно: негуманность) имеет специально-медицинский смысл «паралич», т. е. негуманность означает паралитическую бесконтактность с миром [504, т. 1, с. 193]. Данный аргумент использовался и в новое время, например, Тань Сытуном [505, т. 1, с. 299; 115, с. 246].

Мэн-цзы связывал понятия «великий человек» и «великое тело» (*да ти*): «Следующий своему великому телу — это великий человек, следующий своему ничтожному телу (ничтожным телам) — это ничтожный человек» (IV А, 15); (о «великом человеке» см. также: IV А, 20, IV Б, 6, 11, 12). Хотя в последующем рассуждении философ берет эти понятия в гносеологическом аспекте: соотнося «великое тело» с деятельностью «мыслящего органа» — сердца, а «ничтожные тела» — с деятельностью «не мыслящих органов» — ушей и глаз, его теоретическое построение допускает и онтологическую интерпретацию понятий великого и ничтожного тела: сердце мыслит мир в целом как единое всеобъемлющее тело, а внешние органы чувств воспринимают лишь отдельные мелкие тела (вещи). Впрочем, и гносеологический аспект единотелесности, неразрывно связанный с аксиолого-праксеологическим аспектом, в данном случае весьма важен. Четыре основные характеристики человеческого сознания (сердца) Мэн-цзы считал «принадлежащими человеку, так же как ему принадлежат четыре конечности» (дословно: четыре тела — *сы ти*) («Мэн-цзы», II А, 6). Для китайских философов вообще было вполне естественным делом говорить о «теле сердца» (*синь чжи ти*) и телесности его функций. С этой точки зрения понятным становится развиваемый Ван Янмином тезис о единотелесности человеческой гуманности и универсума: ведь и то и другое мыслится им как тело.

Онтологический аспект единотелесности с «великим телом», сочетающийся с непосредственными социально-политическими выводами, представлен в легистском трактате «Хань Фэй-цзы». Его 29-я глава «Великое тело» начинается словами: «В древности исходявшие из всеобъемлемости великого тела (*цзюань да ти*) наблюдали небо и землю, рассматривали реки и моря, сообразовывались с горами и долинами, с тем, что освещается солнцем и луной, с тем, что производится (*син*) четырьмя временами года, с расположением облаков и движением ветров, [при этом] не опутывая [своего] сердца хитроумием (*чжи*) и не опутывая себя эгоизмом» [421, с. 156]; ср. [113, с. 164]. В конце главы «исходящие из всеобъемлемости великого тела» прямо называются «великими людьми»: «Великий человек вверяет [свою] телесную форму (*син*<sub>1</sub>) небу и земле, и [тогда] вся тьма вещей пребывает в полноте (*бэй*), согласует [свое] сердце с горами и морями, и [тогда] государство и семьи пребывают в богатстве» [421, с. 157]; ср. [113, с. 165—166].

Общим источником всех приведенных характеристик «великого человека» является его определение в «И цзине»: «Великий человек с небом и землей соединяет свою благодать (*дэ*), с солнцем и луной соединяет свою просветленность (*мин*<sub>2</sub>), с четырьмя

временами [года] соединяет свой распорядок, с навями и духами соединяет свое [отношение к] счастью и несчастью. Если [он] предшествует небу, то оно ему не препятствует. Если [он] следует за небом, то придерживается его времен. Небо и то ему не препятствует, а уж тем более люди и навь с духами!» (гексаграмма № 1 — Цянь, «Вэнь янь»). Представление о единственности личности и универсума выражено здесь с предельной ясностью, но сам термин «великий человек» допускает различные трактовки. Например, Чжоу Дуньши воспроизвел данное определение как определение совершенномудрого («Тай цзи ту шо», см. [165, с. 108] — — цитата не опознана). В то же время, как мы уже отмечали, «великий человек» мог пониматься просто в смысле «взрослый, сформировавшийся человек» (*чэн жэнь*).

Концепция единотелесности вместе с ее этическими импликациями имеет немало аналогов и в философских традициях других культурных регионов. Ограничимся лишь одним примером: «Все, что ты видишь, в чем заключено и божественное и человеческое, — едино: мы — только члены огромного тела. Природа, из одного и того же нас сотворившая и к одному предназначившая, родила нас братьями. Она вложила в нас взаимную любовь, сделала нас общительными» (Сенека. Нравственные письма к Луцилию, XCV, 52, пер. С. А. Ошерова).

На таких же морально-психологических основаниях строит свою концепцию единотелесности и Ван Янмин:

«Великие люди полагают небо, землю и тьму вещей единым телом. Они смотрят на Поднебесную как на одну семью, на Срединное государство как на одного человека. Если ничтожные люди размежевывают форму и содержание (дословно: оболочку и костяк. — А. К.), разделяют на *ты* и *я*, то великие люди способны полагать небо, землю и тьму вещей единым телом без того, чтобы нарочито задумываться над этим. Поскольку такова гуманная основа их сердец, постольку они и составляют единое тело с небом, землей и тьмой вещей. Неужели [таковы] только великие люди? [Нет], даже сердце ничтожного человека ничуть не иное, хотя он и уничтожает его сам. Поэтому при виде ребенка, падающего в колодезь, его сердце обязательно пронизывают испуг и страх, соболезнование и сострадание<sup>40</sup>. Это потому, что его гуманность образует с ребенком единое тело, ведь он того же, [человеческого] рода<sup>41</sup>. Его сердце не в силах вынести вида птиц и зверей, жалобно кричащих и трепещущих в страхе<sup>42</sup>. Это потому, что его гуманность образует единое тело с птицами и зверями, ведь они обладают сознанием. При вырубке и уничтожении трав и деревьев его сердце неминуемо преисполняется сочувствием и сопереживанием. Это потому, что его гуманность образует единое тело с травами и деревьями, ведь они обладают жизненной силой (жизненным духом). При виде разрушения камня и черепицы его сердце обязательно испытывает озабоченность и сожаление. Это потому, что его гуманность образует единое тело с камнем и черепицей. Вот что представляет собой все сводящая в единое тело гуманность.

## ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ

Уровень	Современные китайские обозначения	«древо Пор-фирия»	Чжуан-цзы		Сонь-цзы		Ван Янмин
1	человек жэньу	человек		человек жэнь	долг—справедливость и	ребенок жу цзы	
	животное дунху	животное	медведка и муравей лоу и		птицы и звери цинъ шоу	птицы и звери няо шоу	сознание чжи цзюе
	растение чжиу	организм	плевел и куколь ти бай	жизнь шэн	травы и деревья цао му	травы и деревья цао му	жизненная сила шэн и
4	тело ути	тело	черепаха и кирпич ва пи	телесная форма син1		черепаха и камень ва ши	
5	субстанция бэньти	субстанция	кал и моча ши няо	пневма ци	вода и огонь шуй хо	пневма ци	
0				смерть сы2 первозданный хаос хуан ху			
неорганическое уцзи							
органическое юцзи							



Даже сердца ничтожных людей, безусловно, обладают ею, ибо в ее основании лежит природа, предопределяемая небом, и по естеству своему она исполнена непомраченностью и духовным светом. Оттого она и называется сиятельной благодатью (*мин дэ*)» [7, цз. 26, с. 470].

#### ОСНОВНЫЕ СТРУКТУРЫ ФИЛОСОФИИ ВАН ЯНМИНА И ЕЕ ОБОБЩАЮЩЕЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ КАК СУБЪЕКТИВНОГО НАТУРАЛИЗМА

Приведенный пассаж интересен также тем, что в нем доказательство единотелесности универсума представляет собой последовательное рассмотрение четырех уровней воплощения гуманности, соответствующих четырем онтологическим уровням. Историкам китайской философии хорошо известны четырехчленные онтологические модели Сюнь-цзы [384, с. 104; 106, т. 2, с. 157—158] и Чжуан-цзы [499, с. 141, 110; 106, т. 1, с. 282; 201, с. 249, 223]. Сопоставление этих трех моделей дает любопытный результат: все они имеют в своей основе одну и ту же пятичленную структуру, фиксирующую полный набор онтологических уровней. В табл. 1 мы воспроизводим модели Чжуан-цзы, Сюнь-цзы, Ван Янмина с указанием характеризующих каждый уровень признаков и в сопоставлении с современными китайскими обозначениями и «древом Порфирия».

В рамках данной работы мы не имеем возможности обсудить проблему четверичных и пятеричных структур, объяснить причины отсутствия в каждой из моделей обозначений одного из уровней, притом что всего их именно пять. В данном случае для нас важно еще раз продемонстрировать высокую степень целостности традиционной китайской философии как в синхроническом (единство конкурирующих школ), так и в диахроническом плане. Приведенная таблица показывает, что конфуцианец Сюнь-цзы и даос Чжуан-цзы исходили из одной структуры, из этой же структуры исходил Ван Янмин, отделенный от них почти двумя тысячами лет. Важно, что речь идет именно об общей опосредующей рас суждение структуре, а не о непосредственном цитировании или парафразе. Если же все-таки задаться вопросом о специфике модели Ван Янмина, то можно отметить, что с моделью Сюнь-цзы ее больше сближает терминология, а с моделью Чжуан-цзы — ход перечисления от сложного к простому в противоположность перечислению от простого к сложному у Сюнь-цзы.

Предваряя дальнейшее изложение, следует сказать, что в основе социологических и гносеологических построений Ван Янмина также лежат пятеричные структуры, известные уже древнекитайским философам. Это демонстрируют табл. 2 и 3.

О степени сокращаемости этих моделей можно судить по высказыванию Сюнь-цзы: «Учение доходит до предела в действии» [384, с. 90], которое эллиптически представляет содержание второго столбца табл. 3.

Таблица 2  
СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ

	«Дао дэ цзин» (§ 54), «Ле-цзы» [319, с. 38; 201, с. 73–74], «Хань Фэй-цзы» [421, с. 114]; ср. [106, т. 2, с. 257]	«Да сюе» (цзин, § 4,5)
1	Поднебесная <i>тянь ся</i>	Поднебесная
2	государство <i>го</i>	государство
3	община <i>сян<sub>1</sub></i>	—
4	семья <i>цзя</i>	семья
5	моя личность <i>шэнь</i>	моя личность

Таблица 3  
ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ

	«Да сюе» (цзин, § 4,5)	«Чжун юн» (§ 20; [106, т. 2, с. 129])	Разные источники
1	вещь <i>у</i>	действие <i>син</i>	дело <i>ши</i>
2		различение <i>бянь</i>	восприятие <i>гань</i> реагирование <i>ин</i> соприкосно- вление <i>цзе</i>
3	знание <i>чжи</i>	размышление <i>сы<sub>1</sub></i>	сознание <i>цзюе</i> информиро- ванность <i>ши<sub>6</sub></i> рассуждение <i>люй</i>
4	помысел <i>и<sub>2</sub></i>	вопрошание <i>вэнь<sub>1</sub></i>	дума <i>нянь<sub>1</sub></i> воля <i>чжи<sub>1</sub></i>
5	сердце <i>синь</i>	учение <i>сюе</i>	

В заключение надо сказать, что философия Ван Янмина совершенно очевидно проникнута духом субъективизма, но это ни в коем случае не субъективный идеализм, поскольку существование материальной действительности нисколько не ставится в ней под сомнение. Ее субъективизм в принципе укладывается в рамки того, что Н. И. Конрад в статье о сунских философах предлагал называть «пангуманизмом» [160, с. 186]. Желая во что бы то ни стало сохранить для философии Ван Янмина определение «субъективная», можно было бы назвать ее «субъективным материализмом», принимая данный термин в качестве обозначения для широкого спектра философских систем от кантианства до экзистенциализма. В первой главе мы отмечали, что некоторые авторы проводят параллель между философскими идеями Ван Янмина и Канта, другие же видят в янминизме аналог экзистенциализма. Последнее, видимо, ближе к истине, поскольку Ван Янмин описывает мир феноменов, не пользуясь понятием ноумена, иначе говоря, оперирует понятиями, более сходными с экзистенциалами Хайдеггера, чем с категориями Канта, хотя любые аналогии такого рода весьма условны.

Аналогия между янминизмом и экзистенциализмом обладает научным статусом только в функционально-операциональном смысле. Философия Ван Янмина не является экзистенциалистской в строгом смысле слова хотя бы потому, что ее появлению не предшествовал тот специфический историко-философский процесс, который имел место в Европе до возникновения экзистенциализма и в результате которого (в качестве реакции на который) экзистенциализм увидел свет. Но в своих наиболее общих установках она оказывается созвучной этому столь далекому от нее во времени и пространстве европейскому течению мысли и с удивительной легкостью поддается описанию посредством определенных экзистенциалистских терминов, примером чему может служить вышеприведенное определение Ду Вэймином «великого человека» у Ван Янмина с помощью хайдеггеровского *Dasein* («здесь-бытия»). Вполне закономерно поэтому, что в Японии, стране дальневосточного региона, в которой янминизм за последние десятилетия имел наиболее крепкие позиции, в наше время именно экзистенциализм завоевал большую популярность, чем все прочие западные философии (см., например, [155, с. 77]).

Будучи в нашем понимании материалистическим, учение Ван Янмина лишь весьма условно может быть названо материализмом, поскольку это его качество не является выражением сознательной философской позиции, противостоящей позиции сознательно идеалистической. Янминизм не противостоял никакой развитой идеалистической доктрине, и таковая не противостояла ему. Поэтому в применении к учению Ван Янмина представляется более правильным говорить не о субъективном материализме, а о субъективном натурализме.

## ПРОБЛЕМА ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕКА В КОНФУЦИАНСТВЕ

КОНЦЕПЦИИ ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕКА  
ОТ КОНФУЦИЯ ДО ХАНЬ ЮЯ

Одной из наиболее фундаментальных проблем традиционной китайской философии, в особенности конфуцианства, была проблема природы человека (*жэнь син*), ее обсуждение Ван Янмин считал «разговором о высшем» (см. примеч. 21). Уже создателями конфуцианства были предложены такие решения этой проблемы, которые определили магистральный путь дальнейших теоретических поисков и обусловили решающее значение ее аксиологического аспекта. Ко времени Ван Янмина были последовательно выдвинуты и преодолены все основные возможные на этом пути принципиально разнящиеся решения и его концепция явилась последним существенным шагом вперед, тем более что нашествие маньчжуров, упразднившее идеологическое господство янминизма, поначалу значительно снизило общий уровень философствования, а затем проникновение западных идей видоизменило направление, которому следовала китайская философская мысль.

Конфуцианские концепции природы человека отличает понятийно-терминологическое единообразие, все они концентрируются вокруг основополагающей для китайской философии категории *син<sub>2</sub>*. *Син<sub>2</sub>* — это конкретная природа, т. е. природные качества каждой отдельной вещи, а в особенности человека. Поэтому и без специального определения иероглиф *син<sub>2</sub>* часто обозначает именно человеческую природу. За этим явлением стоит не терминологическая неразборчивость, а мировоззренческая установка, согласно которой человек мыслился одним (хотя и центральным) из «десяти тысяч [родов] вещей», образующих весь мир.

В конфуцианском осмыслении основных характеристик природы человека учение самого Конфуция, по всей вероятности, следует считать «нулевым циклом». В нем были даны предпосылки для различных, даже противоречащих друг другу точек зрения по этой проблеме. В «Лунь юе» сообщается, что «нельзя было услышать рассуждений учителя (т. е. Конфуция.— А. К.) о природе (*син<sub>2</sub>*) и небесном пути» (V, 13), но там же приводится и принципиально важное высказывание Конфуция: «По природе [люди] близки друг к другу, а по привычкам далеки друг от друга» (XVII, 2). Вероятнее всего, в этом высказывании заключена мысль о единстве человеческой природы и ее нейтральности по отноше-

нию к добру и злу, которые становятся свойственны человеку под влиянием внешних обстоятельств.

Вместе с тем «Лунь юй» наполнен изречениями, утверждающими разноразличность людей: «Случается, что благородный муж негуманен, но еще не случалось, чтобы ничтожный человек был гуманен» (XIV, 6); «Благородный муж достигает высшего, ничтожный человек достигает низшего» (XIV, 23); «Высшая разумность и низшая глупость неизменны» (XVII, 3); «С людьми выше среднего можно говорить о высшем, с людьми ниже среднего нельзя говорить о высшем» (VI, 21); «Знающие от рождения суть высшие, знающие по научению суть следующие, обучающиеся через нужду суть следующие за следующими, не обучающиеся [даже] через нужду суть низшие среди людей» (XVI, 9).

Во всех этих высказываниях не говорится прямо о природе человека: термин *син<sub>2</sub>* встречается в «Лунь юе» только дважды, и обе включающие его фразы мы уже процитировали. Поэтому указанные градации можно считать относящимися к благоприобретенным свойствам, однако кое-что разнит людей от рождения и ничем не может быть устранено: «высшая разумность и низшая глупость неизменны». Но принципиально важно то, что данное разграничение касается только интеллектуальных качеств человека, не распространяясь ни на его моральные качества, ни тем более на его природу в целом.

Некоторые из последующих конфуцианцев стремились универсализировать различие человеческих качеств, превращая его в различие природы людей (подробнее об этом — ниже), другие, наоборот, старались его теоретически сгладить.

Интересно, например, что уже в «Чжун юне», произведении, традиционно приписываемом кисти внука Конфуция — цзы-Сы (492—431 или 483—402), приведенное выше высказывание Учителя специфическим образом трансформируется: «Некоторые знающие от рождения, некоторые знающие по научению, некоторые знающие через нужду, но что касается знания, то оно едино» (§ 20; ср. [106, т. 2, с. 126]). Здесь подчеркивается единство людей с точки зрения качества того знания, которым они располагают, и отсутствует категория «не обучающихся [даже] через нужду», тогда как в другом месте говорится, что и глупец может быть причастен к знанию пути «благородного мужа» (§ 12; ср. [106, т. 2, с. 121]).

Все это вполне соответствует общему пафосу «Чжун юна», состоящему в утверждении сущностного единства всех людей. Тем же пафосом проникнуто и другое фундаментальное конфуцианское сочинение, автором которого считается непосредственный ученик Конфуция — Цзэн-цзы, а именно «Да сюе». В нем доказывается врожденная склонность всякого человека к добру: «Ничтожный человек, пребывая в праздности, творит недоброе и способен в этом дойти до крайности, однако, столкнувшись с благородным мужем, в томлении скрывает свою недоброту и прикидывается добрым» (чжуань, § 6) — и в качестве всеобщей и универсальной

задачи выдвигается требование «установленности в абсолютной доброте (высшем благе — *чжи шань*)» (цзин, § 1).

Великий последователь Конфуция — Мэн-цзы, развивая идею учителя об общности природы всех людей, что наиболее ярко выразилось в его тезисе: «Совершенно мудрые и я (мы) — однородны» («Мэн-цзы», VI A, 7 [106, т. 1, с. 245]), определил эту сущность как изначальную доброту (см. [825; 763; 842; 896; 931; 872]). «Человеческая природа добра (*жэнь син шань е*)» («Мэн-цзы», IV A, 2, III A, 1 [106, т. 1, с. 243]), и это свойство присуще ей так же, как воде — свойство течь вниз.

Под изначальной добротой Мэн-цзы понимал главным образом четыре прирожденных специфических качества человека, своим истоком имеющих непосредственное спонтанное чувство, а завершением — сознательное поведение. «Мэн-цзы сказал: „Все люди обладают не выносящим [чужого страдания] сердцем... У всякого человека, вдруг увидевшего ребенка, готового упасть в колодезь, будет испуганное и страшашееся, соболезнующее и сострадающее сердце. И это происходит не из-за внутренней близости с родителями ребенка, не из желания иметь хорошую репутацию среди соседей и друзей и не из отвращения к тому, что ребенок разразится воплями. Отсюда видно, что не имеющий соболезнующего и сострадающего сердца не человек, не имеющий стыдящегося [за себя] и негодующего [на другого] сердца не человек, не имеющий отказывающего [себе] и уступающего [другому] сердца не человек, не имеющий утверждающего и отрицающего сердца не человек. Соболезнующее и сострадающее сердце — начало гуманности, стыдящееся [за себя] и негодующее [на другого] сердце — начало справедливости, отказывающее [себе] и уступающее [другому] сердце — начало благоприятности (*ли*), утверждающее и отрицающее сердце — начало разумности. Человеку принадлежат эти четыре начала, так же как ему принадлежат четыре конечности (*сы т'и*)» («Мэн-цзы», II A, 6).

Ту же мысль Мэн-цзы высказывал в другом месте, специально разъясняя тезис о доброте человеческой природы: «Все люди обладают соболезнующим и сострадающим сердцем, все люди обладают стыдящимся [за себя] и негодующим [на другого] сердцем, все люди обладают почитающим и остерегающимся сердцем, все люди обладают утверждающим и отрицающим сердцем. Соболезнующее и сострадающее сердце — это гуманность, стыдящееся [за себя] и негодующее [на другого] сердце — это справедливость, почитающее и остерегающееся сердце — это благопристойность, утверждающее и отрицающее сердце — это разумность. Гуманность, справедливость, благопристойность и разумность не извне внедрены в меня, они мне исконно (*гу*) присущи» («Мэн-цзы», VI A, 6 [106, т. 1, с. 244]). Естественным выводом отсюда было признание того, что «всякий человек может стать [совершенно мудрым] Яо или Шунем» («Мэн-цзы», VI B, 2).

Истолковывая доброту как изначальное свойство человеческой природы, Мэн-цзы не только развивал, но и ревизовал взгляды

Конфуция, который связывал понятие доброты (*шань*) с высшей категорией человеческих существ: «Учитель сказал: „Совершенно-мудрого человека я не видел. Увидеть благородного мужа — этого достаточно. Доброго (*шань*) человека я не видел. Увидеть обладающего постоянством — этого достаточно“» («Лунь юй», VII, 26). В «Цзо чжуани», произведении, традицией приписываемом кисти Цзо Цюмина, ученика и современника Конфуция, эта идея выражена максимой: «Добрый человек есть основание (*цзи*) неба и земли» (Чэн 15 г. [508, с. 319]). Слишком высокое представление Конфуция о доброте, очевидно, дало в дальнейшем основание для идентификации его положений с теориями более позднего времени, в частности с концепцией множественности человеческих природ. Так, по поводу его тезиса о неизменности высшей разумности и низшей глупости в 20-м цзюане «Хань шу» («Книги о [ранней династии] Хань» говорится: «Способность участия в совершении добра и неспособность участия в совершении зла называется высшей разумностью... способность участия в совершении зла и неспособность участия в совершении добра называется низшей глупостью... Способный участвовать и в совершении добра, и в совершении зла называется средним человеком» [267, с. 363]. В «Хань шу» на этом теоретическом основании строится девяти-ступенчатая классификация (три ступени высшего класса, три ступени среднего класса, три ступени низшего класса) мифических и исторических персонажей от «сотворения мира» до тогдашней современности.

Главным оппонентом Мэн-цзы в вопросе о характере человеческой природы традиционно считается другой великий конфуцианец древности, Сюнь-цзы, утверждавший, что «человеческая природа зла; то, что она добра, — искусственное приобретение (*жэнь син з, ци шань чжэ взй е*)» [384, с. 289; 106, т. 2, с. 200]; см. также [763; 842; 896; 872; 761]. Сюнь-цзы, так же как и Мэн-цзы, исходил из положения Конфуция об общности природы всех людей: «Природа [совершенномудрых] Яо и Шуня и [негодяев] Цзе и Чжи одина. Природа благородных мужей и ничтожных людей одина» [384, с. 294]; ср. [106, т. 2, с. 207]. Но в отличие от Мэн-цзы он утверждал, что «[обычный] человек с улицы может стать [совершенномудрым] Юем» [384, с. 296]; ср. [106, т. 2, с. 208] только путем преодоления своих врожденных инстинктов и естественных склонностей, путем преобразования своей изначальной природы (*фань юй син, хуа син*), а отнюдь не следования ей (*цун син*). Доказывая положение об изначальной недоброте человеческой природы, Сюнь-цзы ссылаясь на то, что человеку от рождения присущи желания и стремления, противоречащие прежде всего двум из четырех указанных Мэн-цзы сущностных человеческих качеств — благопристойности и справедливости. Любовь к выгоде губит способность «отказывать [себе] и уступать [другим]» («выгода» — *ли* — стандартный антоним «справедливости» — *и*, а названная способность, как это явствует из вышеприведенных слов Мэн-цзы, — начало благопристойности), плотские же страсти непо-

средственно губят благопристойность и справедливость [384, с. 289; 106, т. 2, с. 200].

Выдвигая свою концепцию, Сюнь-цзы открыто полемизировал с Мэн-цзы. Но Мэн-цзы также развивал свой взгляд в полемике с философом Гао-цзы<sup>1</sup>, который утверждал, что «природа человека безразлична к добру и недобру (*жэнь син чжи у фэнь юй шань бу шань*)» («Мэн-цзы», VI А, 2 [106, т. 1, с. 243]). Интересно при этом, что и Гао-цзы и Сюнь-цзы, исходя из разных представлений о человеческой природе (первый — как нейтральной, второй — как злой), одинаковым образом истолковывали возникновение доброты в человеке. Оба философа отождествляли ее с благоприобретаемыми свойствами (Гао-цзы — с гуманностью и справедливостью, Сюнь-цзы — со справедливостью и благопристойностью)<sup>2</sup>, изменяющими изначальную природу человека точно так же, как изменяет иву превращение в чашу (Гао-цзы), а кривое дерево — искусственное выпрямление (Сюнь-цзы).

Гао-цзы понимал нейтральность человеческой природы в абсолютном смысле, т. е. не считал для нее возможным сделаться доброй или злой. Добрыми или злыми могут быть лишь те формы, в которых она реализуется. Это хорошо видно из следующего высказывания ученика Мэн-цзы — Гун Ду-цзы: «Гао-цзы говорит: „[Человеческая] природа лишена как добра, так и недобра“. Некоторые говорят, что „[человеческая] природа может быть (сделаться — *вэй*) доброй, а может быть (сделаться) недоброй“... Другие говорят, что „есть добрая человеческая природа и есть недобрая человеческая природа“» («Мэн-цзы», VI А, 6 [106, т. 1, с. 244]).

Китайские комментаторы полагают, что «некоторые» здесь выражают точку зрения конфуцианца «в третьем поколении» (т. е., видимо, современника цзы-сы) — философа Ши Ши [533, т. 2, с. 260, примеч. 1; 687, с. 296]. О последнем Ван Чун (27—100?) сообщает следующее: «Человек [эпохи] Чжоу — Ши Ши считал, что человеческая природа имеет добро и имеет зло (*жэнь син ю шань ю э*). Если брать добрую природу человека и, пестуя, доводить ее до высшей степени, тогда разовьется добро. [Если же брать] злую природу [человека] и, пестуя, доводить ее до высшей степени, тогда разовьется зло» [286, с. 28]. Есть, впрочем, некоторое основание для сомнения в тождестве идей, выраженных анонимно в «Мэн-цзы» и от имени Ши Ши в трактате Ван Чуна. И там и тут говорится о возможности *сделать* человеческую природу доброй или злой, но в первом случае вовсе не утверждается, как во втором, что предпосылкой данного преобразования является изначальное наличие в человеческой природе и добра и зла. Поэтому из приводимого Гун Ду-цзы первого анонимного тезиса можно извлечь лишь мысль о том, что человеческая природа *потенциально* добра и зла, тогда как Ши Ши, согласно Ван Чуну, полагал ее и доброй и злой *актуально*.

Отмеченный Гун Ду-цзы, по-видимому стихийный и неосознанный, подход к вопросу о человеческой природе нашел свое вполне



осознанное теоретическое воплощение в учении Дун Чжуншу, который проводил следующее сравнение: «[Человеческая] природа подобна рису на корню, добро — рису в зерне. Хотя рис в зерне происходит из риса на корню, нельзя рис на корню всецело отождествлять с рисом в зерне. Хотя добро происходит из [человеческой] природы, нельзя [человеческую] природу всецело отождествлять с добром» [503, с. 25].

Таким образом, Дун Чжуншу первым ввел очень важную идею доброты человеческой природы как ее потенциального состояния. Еще не будучи доброй, человеческая природа от рождения обладает «доброй основой» (*шань чжи*), «добрым началом» (*шань дуань*). Актуализирует потенциальную доброту человеческой природы обучение и воспитание. Признание актуальной нейтральности изначальной человеческой природы сближает Дун Чжуншу с Конфуцием, оценка ее как потенциально доброй — с Мэн-цзы, а упор на социализацию как фактор формирования доброго начала в человеке — с Сюнь-цзы. В этом смысле можно согласиться с утверждением Фэн Юланя, что учение Дун Чжуншу о природе человека «представляет собой синтез идей Конфуция, Мэн-цзы и Сюнь-цзы» [414, т. 2, с. 517—518; 82, с. 125].

Дун Чжуншу принадлежат еще два важных нововведения в области философских представлений о человеческой природе. Во-первых, он указал на дуальную структуру человеческой природы (в широком смысле), состоящей, по его мнению, из природы (в узком смысле)<sup>3</sup> и чувственности (*цин*)<sup>4</sup>: «Личности (*шэнь*) присущи природа и чувственность, так же как небу присущи [силы] инь и ян» [503, с. 25]. Природу (в узком смысле) Дун Чжуншу трактовал как добротворный, а чувственность — как злотворный фактор.

Идея сложносоставности человеческой природы представляет собой существенный шаг вперед не только по отношению к концепциям, исходящим из ее однокачественности (природа добра, зла или нейтральна), но и по отношению к концепции, исходящей из ее разнокачественности (одновременное наличие в ней и добра и зла), поскольку таким образом дифференцируются природные факторы добра и зла, с одной стороны, и добро и зло как свойства природы — с другой.

Во-вторых, Дун Чжуншу ввел «принцип относительности» применительно к понятиям доброты и природы. С этой точки зрения человеческая природа может считаться доброй, если ее сравнивать с природой птиц и зверей, но не может считаться таковой, если ее сравнивать с природой совершенномудрых. И то, что называется природой совершенномудрых, не является природой в том же смысле, что и природа средних людей, а природа последних не есть природа в том же смысле, что природа совершенных ничтожеств (*доу шао*)<sup>5</sup>. Дун Чжуншу утверждал, что Мэн-цзы в своей теории ориентировался на превосходство человеческой природы по сравнению с природой животных, тогда как он сам ориентируется на то, что природа обычных людей (которую он только и имеет

в виду под «природой») уступает природе совершенномудрых, т. е. не добра по высшему счету.

За довольно тонкими дистинкциями Дун Чжуншу последовала более простая и радикальная концепция Ян Сюна, который с наибольшей отчетливостью и последовательностью выразил восходящую, видимо, к Ши Ши идею амбивалентности человеческой природы. Ян Сюн писал: «В человеческой природе добро и зло перемешаны (*жэнь чжи син е шань э хунь*). Если совершенствовать присущее ей добро, то станешь добрым человеком. Если совершенствовать присущее ей зло, то станешь злым человеком» [535, с. 6—7].

Вернемся, однако, к цитате из «Мэн-цзы». Во втором анонимном тезисе, воспроизведенном Гун Ду-цзы, проблема доброты или недоброты человеческой природы решается уже не «качественно», а «количественно», т. е. утверждается, что природа одних людей добра, а природа других — недобра. У Дун Чжуншу эта идея приобрела завуалированную форму, поскольку, с его точки зрения, природа совершенномудрых — сверхприрода, а природа совершенных ничтожеств — недоприрода, и в соотношении с низшими разрядами все вышестоящие разряды — добры, а в соотношении с высшим абсолютным разрядом совершенномудрия все остальные — недобры. Ван Чун, возобновив концепцию различных типов человеческой природы, попытался на ее основе синтезировать важнейшие принципы своих предшественников: «Действительность состоит в том, что человеческая природа бывает доброй, а бывает злой<sup>6</sup>, подобно тому, как человеческие способности бывают высокими, а бывают низкими. Высокие не могут стать низкими, а низкие не могут стать высокими... Я уверен, что высказывание Мэн Кэ о том, что человеческая природа добра, относится к людям выше среднего, высказывание Сунь Цина [Сюнь-цзы] о том, что человеческая природа зла, относится к людям ниже среднего, а высказывание Ян Сюна о том, что в человеческой природе добро и зло перемешаны, относится к средним людям» [286, с. 30]<sup>7</sup>.

С этой же синтезирующей точки зрения Ван Чун интерпретировал и концепцию Дун Чжуншу: «Высказывания [Дун] Чжуншу говорят о том, что Мэн-цзы видел присущую ей (человеческой природе.— А. К.) [силу] ян, а Сунь Цин видел присущую ей [силу] инь». При этом, однако, он критически замечал: «Человеческая природа и чувственность совместно получают из [сил] инь и ян. Рождаясь из [сил] инь и ян, [они] могут быть изобильны или скудны. [Так], яшма, рождаясь из камня, может быть чистой, а может быть пестрой. Природа и чувственность подобно [силам] инь и ян, разве могут быть исключительно добрыми?» [286, с. 30].

Обосновывая свою позицию, Ван Чун ссылаясь и на приводившиеся выше высказывания Конфуция. Стремясь связать их в единую систему, он заявлял, что слова Конфуция о взаимной близости людей по природе относятся к «средним людям» (людям средней категории), а его слова о неизменности высшей разумности и низ-

шей глупости — к носителям абсолютного добра и абсолютного зла (*цзи шань, цзи э*) [286, с. 29]. Таким образом, Ван Чун принципиально преодолел идею сущностного единства природы всех людей и тем самым фактически дезавуировал принцип возможности для «человека с улицы» стать совершенномудрым.

Попутно заметим, что представленный материал дает нам все основания для несогласия с мнением А. А. Петрова, утверждавшего, что Ван Чун «склонялся в большей мере к взглядам Сюнь-цзы», чем к взглядам Мэн-цзы, и что «человек, по мнению Ван Чуна, не обладает ни врожденным добром, ни врожденным злом; это — приобретаемые качества его характера» [197, с. 68].

После Ван Чуна идею трех видов человеческой природы развивал Сюнь Юе (148—209). Он применил в классификации людей термин «три категории» (*сань пинь*), употреблявшийся ранее в классических древних текстах, но не в применении к людям: например, в «Шу цзине» говорится о «трех категориях металлов» [525, с. 28—29]; см. также [227, с. 154]. Впоследствии этот термин взял на вооружение Хань Юй, которому и стало затем приписываться авторство теории трех категорий человеческой природы. Правда, деление людей на три категории Сюнь Юе непосредственно связывал с судьбой-предопределением (*мин*), а не с природой.

Различая предопределение и природу, Сюнь Юе писал: «Прирожденное называется природой, таковы тело (*син<sub>1</sub>*) и дух (*шэнь<sub>1</sub>*). То, благодаря чему устанавливается и завершается жизнь, называется предопределением» [503, т. 2, с. 546; ср. 719, с. 186]. Считая предопределение для людей высшей категории и предопределение для людей низшей категории константами, Сюнь Юе признавал возможность влияния на предопределение, присущее людям средней категории, их собственных поступков: «Имеется три категории [небесного предопределения]. Высшая и низшая неизменны. Что касается средней, то она находится в зависимости от человеческих дел» [503, т. 2, с. 546; ср. 719, с. 187].

В рамках такого различия основное внимание Сюнь Юе уделял средней категории [719, с. 44]. При этом он уклонялся от прямой оценки природы в аспекте доброты или недоброты [719, с. 45], рассматривая данные атрибуты скорее как присущие ее проявлениям (через посредство чувственности), нежели ей самой [503, т. 2, с. 547; 719, с. 189].

Свое отношение к другим концепциям человеческой природы Сюнь Юе выражал следующим образом: «Мэн-цзы утверждал, что [человеческая] природа добра, Сюнь Цин [Сюнь-цзы] утверждал, что [человеческая] природа зла, Гунсунь [Ни]-цзы говорил, что [человеческой] природе не присущи ни добро, ни зло, Ян Сюн говорил, что в человеческой природе добро и зло перемешаны, Лю Сян говорил, что [человеческая] природа и чувственность соответствуют друг другу: природа не является исключительно доброй, чувственность не является исключительно злой... Только высказывания [Лю] Сяна верны» [503, т. 2, с. 546; 719, с. 187—188].

Согласно Ван Чуну, Гунсунь Ни-цзы придерживался мнения Ши Ши, что в человеческой природе наличествует и добро и зло [286, с. 28]. Поскольку сочинения Гунсунь Ни-цзы утрачены, установить истину сейчас весьма сложно, тем более что одни авторы считают его учеником (учеником ученика) Конфуция, а другие — учеником Сюнь-цзы [96, с. 226—235, 254—255]. Следует, однако, признать, что в «Юе цзи» («Записках о музыке»), произведении, приписываемом Гунсунь Ни-цзы (как, впрочем, и Сюнь-цзы) и представляющем собой ныне 19-ю главу «Ли цзи», трактовка человеческой природы действительно близка к трактовке Конфуция (см. [95, с. 233]). Там говорится: «От рождения человеку присуще спокойствие — такова небесная природа. В результате восприятия вещей возникают движения — таковы страсти (юй) природы. После того как вещи достигаются, а знания познаются, формируются любовь и ненависть (хао у) к ним. Если любовь и ненависть не умеряются внутри, а знания поглощены внешним, невозможно оборотиться к самому себе (фань гун), и небесный принцип гибнет» [314, с. 206]; ср. [106, т. 2, с. 118]. В «Юе цзи» признание того, что человеку изначально присущ небесный принцип (тянь ли), противоположный человеческим страстям (жэнь юй) («Когда человек изменяем вещами, тогда гибнет небесный принцип и до предела развертываются человеческие страсти» [314, с. 206]; ср. [106, т. 2, с. 118]), а также того, что «благодать является началом (дуань) природы» [314, с. 213], сочетается с утверждением, что музыка, «будучи воспринятой, приводит в движение доброе сердце (шань синь) человека» [314, с. 220]. Следовательно, добро здесь мыслится атрибутом не спокойной природы, а подвижной чувственности. Надо также учитывать, что «ненависть» из пары «любовь и ненависть» обозначается тем же иероглифом, что и «зло» из пары «добро и зло», поэтому представление о добре и зле как явлениях, принадлежащих подвижной познавательной-чувственной сфере, для данного контекста вполне естественно. Это сопоставимо с положениями Ван Янмина: «Наличие добра и зла — это движение пневы (ци)» [7, цз. 1, с. 20; 14, с. 76]; «Наличие добра и зла — это движение помыслов» [7, цз. 3, с. 77, цз. 34, с. 666; 14, с. 258]. Таким образом, если считать сказанное в «Юе цзи» выражением взглядов Гунсунь Ни-цзы, информацию Сюнь Юе следует признать верной.

Что касается взглядов Лю Сяна (77—6), то Ван Чун приводит следующее его высказывание, отсутствующее в сохранившихся произведениях этого философа [687, с. 295, примеч. 15]: «[Человеческая] природа есть то, что таково от рождения. Будучи заключенной в человеческой личности (шэнь), [она] не проявляется вовне. Чувственность есть то, что таково благодаря соприкосновению с вещами (цзе юй у). [Она] выходит из тела вовне. Выходящее из тела вовне называется [силой] ян. Не проявляющееся вовне называется [силой] инь» [286, с. 30]. Здесь бросается в глаза противоположная по сравнению с данной Дун Чжуншу корреляция между природой и чувственностью, с одной стороны, и си-

лами инь и ян — с другой. Соотношение же того и другого с добром и злом не уточняется. Поэтому свои критические замечания в адрес Лю Сяна Ван Чун заключает словами: «Не говоря о том, добра или зла [человеческая] природа, а только обсуждая внешнее и внутреннее, [силы] инь и ян, трудно познать принцип. Согласно высказываниям цзы-Чжэна [Лю Сяна], [человеческая] природа — это [сила] инь, а чувственность — это [сила] ян, однако природные данные (*бин*) и чувственность человека в конце концов добры или злы?» [286, с. 30].

Таким образом, все основные идеи и термины, затем развитые в более сложную и четкую систему Хань Юем, содержались уже в учении Сюнь Юе.

В начале своего специально посвященного разбираемой нами проблеме трактата «Юань син» («Обращение к началу [человеческой] природы» [422, цз 3, цз. 11, с. 63—65]; переводы см.: [103, с. 207—208; 242, с. 137—140; 687, с. 451—454]) Хань Юй писал: «Существуют три категории [человеческой] природы, а того, благодаря чему она является природой, — пять». Далее он пояснял, что высшей категории (*шан пинь*) присуще только добро, низшей (*ся пинь*) — только зло, а средней (*чжун пинь*) — и добро и зло. Пять качеств, делающие человеческую природу тем, что она есть, суть следующее: гуманность, благопристойность, благонадежность (*синь<sub>2</sub>* — способность вызывать доверие), справедливость и разумность. Из перечисленных пяти качеств важнейшим Хань Юй считал гуманность.

Его представления о соотношении трех категорий человеческой природы с ее пятью сущностными качествами показаны ниже (знак «+» означает наличие данного качества, а «—» — наличие его противоположности)<sup>8</sup>:

Категории	качества				
	гуманность	благопристойность	благонадежность	справедливость	разумность
высшая—добро	+	+	+	+	+
средняя—добро и зло	+ —	+ —	+ —	+ —	+ —
низшая—зло	—	—	—	—	—

Категории человеческой природы определялись Хань Юем и по второму параметру: по степени совершенства присущей человеку чувственности, т. е. семи эмоций: радости, гнева, печали, страха, приязни, ненависти, вожделения. В высшей категории семь эмоций пребывают в состоянии уравновешенности, или «срединности» (*чжун*)<sup>9</sup>, в средней — незначительно отклоняются в ту или иную сторону, в низшей — недостаточны или чрезмерны.

Интересно отметить, что ни в «Лунь юе», ни в «Мэн-цзы» не установлено соотношение между понятиями *син<sub>2</sub>* и *цин*. Выражающие их знаки связаны как общим ключом *синь* — «сердце», так и семантическим параллелизмом<sup>10</sup>: *син<sub>2</sub>* — 1) природные качества любой отдельной вещи, 2) человеческая природа, 3) пол; *цин* — 1) природные свойства любой отдельной вещи, 2) способность восприятия и реагирования (прежде всего — эмоционального), присущая живым существам, в особенности — человеку, 3) чувственность, любовные чувства.

Таким образом, иероглиф *цин* обозначает и объективные, и субъективные данные, чувствуемое и чувствующее, что ближе всего к значению слова «чувственное» как «сенсуальное». В «Лунь юе» он употреблен дважды (как и иероглиф *син<sub>2</sub>*) — в первом и третьем значениях:

«Если [ты, Янфу]<sup>11</sup>, окажешься соответствующим своему состоянию [чиновника] (*дэ ци цин*) — печалься и переживай, а не веселись» (XIX, 19); «Когда верхи любят благонадежность, среди народа нет осмеливающихся не проявлять чувство привязанности (*бу юн цин*)» (XIII, 4; ср. [106, т. 1, с. 162]).

В «Мэн-цзы» иероглиф *цин* встречается четыре раза и во всех случаях — в первом значении. Наиболее характерен следующий пример: «Неравенство вещей — это их свойство (*цин*)» (III A, 4). Кроме того, знак *цин* выступает здесь как синоним знака *син<sub>2</sub>* в его втором значении: «Мэн-цзы сказал: „Что касается их (людей. — А. К.) природных свойств (*цин*), то [таковые] можно считать добрыми“» (VI A, 6, см. также § 8).

Сюнь-цзы акцентировал второе значение иероглифа *цин* и взаимоотношения понятия *цин* и *син<sub>2</sub>*. Он писал: «То, что таково от рождения, называется природой... Обусловливаемые природой любовь и ненависть, веселье и гнев, печаль и радость называются чувствами» [384, с. 274]; ср. [106, т. 2, с. 190]. Тождественный данному список эмоций содержится в более раннем тексте — «Цзо чжуани», но там они не обозначены иероглифом *цин* (Чжао 25 г. [508, с. 471]; ср. [106, т. 2, с. 13]). Согласно Сюнь-цзы, чувства вторичны по отношению к врожденной человеческой природе и представляют собой результат ее взаимодействия с внешним миром. Различие врожденных (*син<sub>2</sub>*) и приобретенных (*цин*) свойств он выразил в четкой формуле: «К природе (*син<sub>2</sub>*) относится то, что я не способен (*нэн*) сотворить (*вэй*), но могу (*кэ<sub>1</sub>*) изменить. К чувственности (*цин*) относится то, чем я не обладаю [изначально], но то, что я могу (*кэ<sub>1</sub>*) сотворить. Посредством шлифовки и полировки, обработки и тренировки изменяется природа» [384, с. 91]. Кроме того, Сюнь-цзы разграничивал чувства и страсти (*юй*): «Природа есть воплощение неба (т. е. естественности. — А. К.), чувства суть материал природы,

а страсти суть реакции (*ин*) чувств» [384, с. 284]; ср. [106, т. 2, с. 196—197].

Трактовка *цин* как вторичных, благоприобретаемых человеком свойств была философски новаторской. Во входящей в «Ли цзи» главе «Ли юнь» («Циркуляция правил благопристойности»), тексте, видимо, несколько более раннем, чем «Сюнь-цзы», перечисление семи человеческих чувств (*жэнь цин*), ставшее затем стандартным и частично совпадающее с шестичленным набором Сюнь-цзы, сопровождается замечанием, что они суть то, на что человек способен (*нэн*) без научения [314, с. 126; 106, т. 2, с. 105]. В то же время в «Юе цзи», тексте также входящем в «Ли цзи» и, видимо, в той или иной степени связанном с творчеством Сюнь-цзы, после перечисления шести эмоций (как состояний сердца) следует заключение: «Эти шесть не природны (*фэй син*), являясь движениями, возникающими в результате восприятия вещей» [314, с. 204]; ср. [106, т. 2, с. 116]. Новаторство Сюнь-цзы в трактовке чувств — *цин* как творимых самим человеком становится еще более заметным на фоне следующего определения *цин*, содержащегося в синхронном «Мэн-цзы» даосском каноне «Чжуан-цзы», где этот иероглиф, так же как и в «Мэн-цзы», берется в своем первом значении: «То, на что человек не может повлиять, — все это свойства (*цин*) вещей» [499, с. 39]; ср. [201, с. 163].

Дун Чжуншу, как мы уже отмечали, воспринял введенное Сюнь-цзы противопоставление *цин* и *син<sub>2</sub>* и универсализировал его, представив чувственность и природу (в узком смысле) в качестве двух «равноправных» членов оппозиции, аналогичной универсальной оппозиции *инь* — *ян*. С этой точки зрения чувственность и природа оказываются одинаково врожденными: «То, что рождается небом и землей, называется природой и чувственностью» [503, с. 25].

Лю Сян попытался синтезировать универсализацию Дун Чжуншу с пониманием соотношения *цин* и *син<sub>2</sub>*, данным Сюнь-цзы, т. е. с пониманием *син<sub>2</sub>* как внутреннего естества человека, а *цин* — как его способности «соприкасаться с вещами» (*цзе юй у*) — иначе говоря, контактировать с объективной действительностью. В результате, как мы уже отмечали, он пришел к противоположной, нежели Дун Чжуншу, корреляции между чувственностью и природой и силами *инь* и *ян*. Действительно, раз природа — это нечто внутреннее и не контактирующее с вещами, т. е. скрытое, значит, она — *инь*, и раз чувственность — это нечто внешнее и контактирующее с вещами, т. е. явное, значит, она — *ян*. Этот вывод опровергал Ван Чун, ссылаясь на то, что «природа также соприкасается с вещами», поскольку, например, «смиренность и скромность, [способность] отказывать [себе] и уступать [другому] являются проявлениями природы» [286, с. 30].

Видимо, и парадоксальный результат Лю Сяна, и критика Ван Чуна повлияли на то, что Хань Юй отказался от равноположности *син<sub>2</sub>* и *цин*, вернувшись к первоначальной трактовке их соотношения, предложенной Сюнь-цзы. Эссе Хань Юя начинается

словами: «Природа человека — это то, что дано ему от рождения, а чувственность — то, что порождается соприкосновением с вещами». С точки зрения Хань Юя, как и с точки зрения Сюнь-цзы, чувства могут быть и хорошими и плохими, тогда как, с точки зрения Дун Чжуншу, они составляют «алчную» (*тань*) сторону человеческой природы, природа же (в узком смысле) составляет ее «гуманную» (*жэнь*) сторону.

В целом же рассуждения Хань Юя очень близки к рассуждениям Ван Чуна. В обоснование трехступенчатой градации человеческой природы он также ссылается на Конфуция и также пытается охватить своей теорией концепции Мэн-цзы, Сюнь-цзы и Ян Сюна как частные случаи. Правда, в отличие от Ван Чуна Хань Юй считает эти концепции относящимися к людям средней категории. Основанием для такого вывода у него служит то, что все они предполагают возможность изменения изначальной природы в ту или иную сторону (что должно было объяснять реальное разнообразие человеческих натур), тогда как с его точки зрения природа людей высшей и низшей категорий константна. В этом Хань Юй опирается на уже отмеченные нами высказывания Конфуция: «Высшая разумность и низшая глупость неизменны» («Лунь юй», XVII, 3); «Случается, что благородный муж негуманен, но еще не случалось, чтобы ничтожный человек был гуманен» («Лунь юй», XIV, 6) и т. п. Считая сами категории неизменными и переход из одной в другую — невозможным, Хань Юй вместе с тем допускал возможность больших или меньших изменений в ту или иную сторону в рамках каждой категории.

Разбирая вопрос о категориях человеческой природы, следует не упускать из виду, что представляемое посредством иероглифа *син*<sub>2</sub> различие между людьми столь же существенно и органично, как, например, различие между полями (напомним, что иероглифу *син*<sub>2</sub> принадлежит и значение «пол»).

Следующим важным этапом развития представлений о человеческой природе в конфуцианстве явилось учение Чжу Си. Великий сунский неоконфуцианец, восприняв проведенное Чэн И различие «предельно коренной, совершенно изначальной природы» (*ци бэнь цюнь юань чжи син*) и «природы на пневменной основе» (*ци чжи чжи син*) и связав их с началами *ли* (принцип) и *ци* (пневма) соответственно, окончательно сформировал концепцию изначально-общей доброй природы, обладающей вторичными и конкретными модусами, которым в разной степени присуще и добро и зло.

«Природа,— утверждал Чжу Си,— это принцип. Настоящий принцип не имеет недоброго. Ведь слова Мэн-цзы о [человеческой] природе относятся к ее коренному состоянию. В таком случае [в них] безусловно есть то, на что можно опереться. Но ведь данное на пневменной основе не может не различаться как поверхностное и глубокое, толстое и тонкое. Слова Конфуция о том, что по природе [люди] близки друг другу [а по привычкам далеки друг от друга], касаются пневменной основы» [495, с. 25].



Чжу Си был задан вопрос: «Мэн-цзы говорил, что природа [человека] добра,—Ичуань [Чэн И] называл это предельно коренной, совершенно изначальной природой. Конфуций говорил, что по природе [люди] близки друг другу [а по привычкам далеки друг от друга],—Ичуань называл это природой на пневменной основе. Все это понятно. Но вот неизвестно: является ли то, что „Срединное и неизменное“ характеризует как предопределяемое (мин) небом и называемое природой, предельно коренной, совершенно изначальной природой или же природой на пневменной основе?» Философ дал следующий ответ: «Природа бывает только одного рода. Как может различаться то, что предопределено небом? Именно благодаря неодинаковости пневменной основы возникают несхожести. Это Конфуций и характеризовал словами о том, что по природе [люди] близки друг другу [а по привычкам далеки друг от друга]. А Мэн-цзы, испугавшись, что люди скажут: природа одного [человека] изначально отличается от природы другого, обратился к тому, что предопределяемо небом и несомно внутри пневменной основы. Объясняя людям, [он] утверждал, что в [человеческой] природе нет недоброго. Это как раз то, о чем цзы-сы сказал: предопределяемое небом называется природой» [495, с. 26].

Свое отношение к концепциям других участников веками длившейся дискуссии Чжу Си выразил в следующем пассаже: «Мэн-цзы говорил только о природе и не говорил о пневме, что свидетельствует о неполноте. Если говорить о природе и не говорить о пневме, то учение о природе не будет исчерпывающим. Если же говорить о пневме и не говорить о природе, то не проникнешь в сущностные качества природы. И Сюнь-цзы, и Ян [Сюнь], и Хань [Юй] — все они, хотя и рассуждали о природе, на самом деле вели речь о пневме. Сюнь-цзы усмотрел лишь природу дурных людей, поэтому и говорил, что [она] зла. Ян-цзы усмотрел наполовину добрых, наполовину злых людей, поэтому и говорил о смешении добра и зла. Хань-цзы усмотрел то, что в Поднебесной имеется множество разнородных людей, и утвердил это в качестве учения о трех категориях [человеческой природы]. Среди [учений] этих трех мужей учение Хань-цзы сравнительно ближе [к истине]» [495, с. 28—29].

Отчетливо видимое здесь стремление к универсальной теоретической ассимиляции Чжу Си выразил и в более лаконичной форме: «Неодинаковость конфуцианских концепций природы не означает непонимания относительно добра и зла. Все дело только в неустановленности [смысла] слова „природа“» [495, с. 31]. Весьма примечательно и то, что в ассимиляторской схеме Чжу Си понимание человеческой природы Конфуцием оказывается объединенным с ее пониманием у Сюнь-цзы и противопоставленным ее пониманию у Мэн-цзы.

Помимо различения человеческой природы как субстанции и как модуса Чжу Си ввел в оборот и еще одно новшество — различение соотношений между добром и природой с онтологической

и антропологической точек зрения: «В плане неба и земли добро — предшествующее, а природа — последующее... в человеческом плане природа — предшествующее, а добро — последующее» [495, с. 31]. Смысл этого различия в том, что в онтологическом аспекте добро как атрибут принципа есть сущность по отношению к природе как явлению; в антропологическом же аспекте, наоборот, добро есть проявление человеческой природы. Говоря о добре как онтологическом атрибуте принципа, не следует забывать о широте этого понятия, далеко выходящего за рамки чисто этического смысла и близкого к понятию блага.

Понятия природы и чувственности Чжу Си связывал через понятие сердца (*синь*). Проводя аналогию между сердцем и водой, философ сопоставлял природу с ее (воды) неподвижным принципом (*дин ли*), а чувственность — с ее движущимся потоком. Движущую силу (*ци ли*) потока в этой аналогии он сравнивал с человеческими способностями (*цай<sub>1</sub>*). Отсюда следовал вывод, что «только природа едина и тверда (*и дин*), а чувственность, сердце и способность вместе образованы пневмой. Сердца изначально не бывают неодинаковыми, но в ходе человеческой жизни возникают различия. Чувства (*цин*) могут быть и добрыми и злыми» [495, с. 34].

#### КОНЦЕПЦИЯ ПРИРОДЫ И ЧУВСТВЕННОСТИ, ВЫРАБОТАННАЯ ВАН ЯНМИНОМ

Чжусианская концепция человеческой природы подверглась радикальной критике со стороны Ван Янмина. Во-первых, он отказался от проведенных Чжу Си различий между принципом и пневмой, сердцем и природой: «Пневма это есть природа, природа это есть пневма. Изначально невозможно провести различие между природой и пневмой» [7, цз. 2, с. 40; 14, с. 142]; «Сердце — это природа, а природа — это принцип» [7, цз. 1, с. 10; 14, с. 37]. Такой подход полностью противоречил чжусианскому соотношению природы с принципом, а сердца — с пневмой.

Во-вторых, разграничив абсолютное добро, или высшее благо (*чжи шань*), и добро соотносительное со злом, Ван Янмин отождествил первое из них с первосущностью, или первотелесностью (*бэнь ти*), сердца: «Высшее благо есть первосущность сердца» [7, цз. 1, с. 1; 14, с. 5]. Высшее благо, разумеется, было для него тождественно небесному принципу: «Первосущность сердца это есть небесный принцип» [7, цз. 2, с. 38; 14, с. 137]. Поскольку Ван Янмин, так же как и Чжу Си [495, с. 32], рассматривал природу в качестве сущности (*ти*) сердца [7, цз. 2, с. 28; 14, с. 108], она у него отождествлялась с высшим благом. Разъясняя фундаментальный тезис «Великого учения» об «установленности в высшем благе» (*чжи юй чжи шань*), он писал: «Высшее благо — это природа. В природе изначально нет ни капли зла, поэтому и называется высшим благом. Установиться в нем — это значит вернуться к ее (природы). — А. К.) первозданному состоянию, и только» [7, цз. 1, с. 17; 14, с. 67].

Из разграничения высшего блага и соотносительных добра и зла следовало, что на уровне первого последние отсутствуют: «Отсутствие и добра и зла — это локой принципа, наличие и добра и зла — это движение пневмы. Отсутствие движения под воздействием пневмы — это отсутствие и добра и зла, именно то, что называется высшим благом» [7, цз. 1, с. 20; 14, с. 76]. Как «не имеющую ни добра ни зла» Ван Янмин определял также сущность (*ти*) сердца (например, [7, цз. 3, с. 77; 14, с. 258]), которую он, в свою очередь, отождествлял с благосмыслием (*лян чжи*).

Собственно говоря, в дискуссии о высшем благе и соотносительном со злом добре участвовал и Чжу Си. Полемизируя со взглядами школы Ху, главными представителями которой были отец и сын Ху Аньго (1073—1138) и Ху Хун, он категорически отвергал такого рода дистинкцию. Сама идея высшего блага, трансцендентного оппозиции «добро — зло», имеет даосско-буддийское происхождение. И поэтому традиционные обвинения Ван Янмина в проповеди чань-буддизма под маской конфуцианства не были лишены определенных оснований.

Однако в учении Ван Янмина эта идея была призвана играть функционально иную роль, нежели в буддизме. Философ сам это прекрасно осознавал и стремился всячески подчеркнуть: «Буддистское отсутствие и добра и зла сводится к отрешенности от каких-либо занятий и не может быть использовано для наведения порядка в Поднебесной. Отсутствие же и добра и зла у совершенномудрых — это лишь „отсутствие самочинной (*цзо*) любви“ и „отсутствие самочинной ненависти“, отсутствие движений под воздействием пневмы; в таком случае „следуют пути правителя (*ван дао*)“ и „соединяются с ним, имеющим абсолют“<sup>12</sup>, — это и есть подчинение себя одному лишь небесному принципу» [7, цз. 1, с. 20; 14, с. 76].

С еще большей силой, чем Чжу Си, Ван Янмин делал упор на единство природы: «Природа едина, и все. Как оформленную телесность (*син ти*) ее называют небом, как суверенного властелина ее называют господом (*ди*), как распространяющуюся активность (*лю син*) ее называют предопределением, как дарованное человеку ее называют природой, как владычаствующее в теле (*шэнь*) ее называют сердцем» [7, цз. 1, с. 10; 14, с. 39—40]; «Природа едина, и только. Гуманность, справедливость, благопристойность, разумность (*чжи*) представляют собой природу природы (*син чжи син*)<sup>13</sup>. Чуткость и прозорливость представляют собой основу (*чжи*<sub>2</sub>) природы. Веселье, гнев, печаль, радость представляют собой чувства природы. Эгоистические страсти и исходящие извне побуждения (*кэ ци*) представляют собой затмение природы. Основа бывает чистой и мутной, поэтому чувства иногда чрезмерны, иногда недостаточны, а затмение бывает поверхностным или глубоким. Эгоистические страсти и исходящие извне побуждения — это одна болезнь, проявляющаяся как два недуга, а не две [различные] вещи» [7, цз. 2, с. 45; 14, с. 154].

Исходя из этих общих посылок, Ван Янмин вновь утвердил принцип единства человеческой природы в его наиболее радикальной форме: «Всякий человек может стать [совершенномудрым] Яо или Шунем» [7, цз. 1, с. 19, цз. 3, с. 78, цз. 8, с. 81; 14, с. 73, 262]. «Благосмыслие (лян чжи) и благомочие (лян нэн) у глупого мужика и глупой бабы те же, что и у совершенномудрых» [7, цз. 2, с. 33; 14, с. 121] <sup>14</sup>. «Это благосмыслие есть то, что объединяет совершенномудрых и глупых» [7, цз. 8, с. 81].

В согласии с приведенным в примечании 9 определением «Чжун юна» (§ 1) Ван Янмин утверждал: «Первосущность веселья, гнева, печали и радости сама по себе уравновешена (срединна) и гармонична» [7, цз. 1, с. 13; 14, с. 52]. С его точки зрения, чувства-эмоции, как таковые, суть функции благосмыслия и поэтому внеположны и добру и злу, они естественно-благостны: «Веселье, гнев, печаль, страх, любовь, ненависть и вожделение (юй) называются семью чувствами. Все семь совместно присутствуют в человеческом сердце. Однако надо ясно понимать [роль] благосмыслия. Взять к примеру солнечный свет; для него также нельзя указать направление и установить место. Пронизанная солнечным светом малейшая щель становится его местоположением. Пусть даже облака и туман заполняют все четыре стороны, в великой пустоте (тай сюй) можно будет различить цвета и образы. Значит, солнечный свет неуничтожим. Из того, что облака способны затмить солнце, не следует заключать, что небо не должно рождать облака. Когда семь чувств следуют распространяющейся активности своего естества (цзы жань), все они являются деятельным проявлением (юн) благосмыслия и не могут быть разделяемы на добрые и злые. Однако не следует иметь здесь какую-либо нарочитость. Семь чувств, исполненные нарочитости, все вместе называются страстями (юй) и все вместе становятся затмевающими благосмыслие. Впрочем, как только появляется нарочитость, благосмыслие также само способно это осознать, а осознав, — рассеять затмение и восстановить свою сущность. Как только эта задача разрешается, дальнейший труд [по нравственному самосовершенствованию] становится легким и всеобъемлющим» [7, цз. 3, с. 72; 14, с. 242—243]. Кратко соотношение чувств-эмоций и благосмыслия Ван Янмин определяет следующим образом: «Благосмыслие не коснеет в веселье, гневе, скорби и страхе, однако веселье, гнев, скорбь и страх также не внеположны благосмыслию» [7, цз. 2, с. 43; 14, с. 148—149].

Имеются также свидетельства о том, что Ван Янмин устанавливал определенную иерархию эмоций. Один из его последователей, Чжу Дэжи (Бэньсы), сообщал: «Был задан вопрос о веселье, гневе, печали и радости. Наставник Янмин ответил: „Радость — это первосущность сердца. Если имеет место радость — возникает веселье. Если имеет место противоположное радостному — возникает гнев. Если утрачивается радостное — возникает печаль. Когда отсутствуют и веселье, и гнев, и печаль, это называется истинной радостью“» [441, цз 5, цз. 25, с. 197].

Сам Ван Янмин писал следующее: «Радость — это первосущность сердца. Не будучи тождественной с радостью — [одним] из семи чувств, [она] и не внеположна ей. Хотя совершенномудрым и высокостойным особо присуща истинная (*чжэнь*) радость, в равной мере она присуща и обычным людям. Однако обычные люди, обладая ею, сами не знают об этом. Напротив, сами добиваются множества скорбей и горестей и сами прибавляют [к этому] обманутость и заброшенность. Но хотя пребывают в скорбях и горестях, обманутости и заброшенности, эта радость не может не находиться в них. Стоит только проникнуться одной просветляющей мыслью, оборотиться к самому себе и обнаружить подлинность, чтобы она тут же возникла» [7, цз. 2, с. 46; 14, с. 156].

Такая трактовка заставила одного из собеседников Ван Янмина поставить перед ним вопрос ребром: «Пусть радость — это первосущность сердца, но непонятно, сохраняется ли она во время рыданий в случае кончины кого-нибудь из родителей?» Ответ Ван Янмина был столь же решителен, как и вопрос: «Для того чтобы была радость, необходимы великие рыдания. Нет рыданий — нет и радости. Несмотря на рыдания, умиротворенность этого сердца и есть радость. Первосущности никогда не присуще движение» [7, цз. 3, с. 73; 14, с. 243—244].

Приоритет чувства радости, безусловно, связан с тем, что «первосущность сердца» Ван Янмин считал благосмысленной (*лян чжи*), т. е. преисполненной высшего и подлинного знания (*чжи*), атрибутом которого в конфуцианстве традиционно считалась радость: «Знающий (*чжи*) радуется» («Лунь юй», VI, 23); «Оборотясь к самому себе (*фань шэнь*), обнаружить подлинность (*чэн*, т. е. достоверность знания и искренность чувства. — А. К.) — нет большей радости, чем эта!» («Мэн-цзы», VII A, 4) <sup>15</sup>. Следует также иметь в виду, что в вэньяне одним и тем же иероглифом выражаются как понятие «радость», так и понятие «музыка» <sup>16</sup>, охватывающее собой помимо музыки массу других искусств вместе с соответствующими духовно-психическими состояниями, главное из которых — именно радость (см. [96, с. 235]). Семантическое единство «музыки» и «радости» было в конфуцианстве осмыслено и концептуально утверждено. А поскольку «музыка» рассматривалась конфуцианцами как высшее и необходимое проявление человеческой чувственности вообще, постольку «радость» естественным образом приобрела статус главного чувства. Основопологающим источником, зафиксировавшим эти представления, являются «Записки о музыке», в которых сказано: «Музыка — это радость <sup>17</sup>, это то, чего человеческие чувства не способны избежать... Музыка — это предопределение (*мин*) неба и земли, основание (*цзи*) уравниваемости (срединности) и гармоничности, то, чего человеческие чувства не способны избежать. Музыка есть то, с помощью чего прежние цари обнаруживали веселье» [314, с. 220, 221].

Согласно Ван Янмину, порочными чувства-эмоции делаются, становясь страстями (*юй*), т. е. благодаря нарушениям меры, ко-

которые суть следствия эгоистических помыслов и стремлений, обнаруживающихся в виде «любви к славе, выгоде, вещам» и являющихся атрибутами ненастоящего «эгоистического я» — *сы у* [7, цз. 7, с. 63]. Главный из этих пороков — *тордыня (ao)*, «преступлениям которой несть числа» [7, цз. 7, с. 80].

Искоренение страстей, с точки зрения Ван Янмина, должно автоматически привести к полному выявлению благосмысленной, абсолютно благой природы человека. Для «доведения благосмыслия до конца» Ван Янмин считал годными все средства, в том числе и медитирующее самопогружение в безмятежности и покое, и активную практику в социальной жизни (см. также [375, с. 32]). Достижение этой цели он связывал с выполнением следующих рекомендаций:

1. Для начала — сосредоточенность в «спокойном сидении и пресечении раздумий», имеющая целью научить не погружению в нирвану, а «самоанализу и умению властвовать [собой]» [7, цз. 1, с. 11; 14, с. 40].

2. Непреклонное намерение уподобиться совершенномуудрому [7, цз. 3, с. 80; 14, с. 270].

3. Личный опыт: «Если хочешь узнать, насколько горька [горькая тыква], тебе надо самому отведать [ее]» [7, цз. 1, с. 25; 14, с. 98]<sup>18</sup>.

4. Самопреодоление и постоянный каждодневный самоконтроль: всякую вредную мысль подстерегать, как кот — мышь [7, цз. 1, с. 11; 14, с. 40]<sup>19</sup>.

5. Очищение от эгоизма, себялюбия и вредных пристрастий до конца, иначе «достаточно будет одной крупички, чтобы нагрязнили все скопища зол, влекомые друг другом» [7, цз. 1, с. 13; 14, с. 52].

6. Самоотренировка в текущих заботах: «Если проникнуть взором до самой сути, то в обязанностях сохранения достоинства и деловых обстоятельствах нет того, в чем бы благосмыслие не находило чудесного применения (*мяо юн*). Совсем вне пределов обязанностей сохранения достоинства и деловых обстоятельств благосмыслия вовсе нет» [7, цз. 6, с. 43], а еще лучше под ударами судьбы: несчастья, тяготы, печали и горести — истинные учителя [7, цз. 4, с. 9].

7. Ограничение существом дела; главное — сосредоточить свое внимание на основной идее [7, цз. 2, с. 47; 14, с. 159].

8. Воздержание от форсирования всей этой деятельности: «Не нужно помогать расти [победам, выдергивая их]» [7, цз. 3, с. 66; 14, с. 217]<sup>20</sup>, ибо «в доведении знания до конца все мы достигаем только того, что позволяет наше положение и возможности» [7, цз. 3, с. 62; 14, с. 207], а «все замышляющие то, что их силами не достижимо, и добывающиеся того, на что их знания неспособны, не могут осуществлять доведение благосмыслия до конца» [7, цз. 2, с. 48; 14, с. 162]; «Природные данные у людей неодинаковы, поэтому при обучении не следует перепрыгивать через ступени. Если с людьми ниже среднего затеять разговор о природе (*син<sub>2</sub>*)

или предопределении, они не поймут<sup>21</sup>. Нужно шлифовать их потихоньку» [7, цз. 3, с. 67; 14, с. 222]<sup>22</sup>.

Возвращаясь к вопросу о человеческой природе, следует остановиться на отношении Ван Янмина к концепциям его предшественников. Философ писал: «У природы нет непоколебимого состояния (дословно: упроченного, или неподвижного, тела — *дин ти*. — А. К.), нет его и у мнений [о природе]. Некоторые толкуют [о ней] с точки зрения первосущности, некоторые — с точки зрения проявляющейся активности (*фа юн*), некоторые — с точки зрения истока, а некоторые — с точки зрения распространяющихся искажений (*лю би*). Если же говорить в общем, то существует только одна единая природа. Однако видится [она] то поверхностно, то глубоко. Если догматически (*дин*) держаться лишь одной стороны, истины не получишь. Первосущность природы изначально не добра и не зла. В проявляющейся активности изначально возможно и свершение доброго и свершение недоброго. А в распространяющихся искажениях [тем более] с самого начала определенно (*идин*) присутствуют и добро и зло. Взять к примеру взгляд, он бывает веселый и гневный; прямой, т. е. открыто смотрящий, и скрытный, т. е. подсматривающий. Если же говорить в общем, то существует только один единый взгляд. Если, увидев гневный взгляд, утверждать, что не бывает веселого взгляда, а увидев открыто смотрящий взгляд, утверждать, что не бывает подсматривающего взгляда, то все это будет догматическая [односторонность], ошибочность которой очевидна. Мэн-цзы, говоря о природе, непосредственно исходил из ее истока и в целом утверждал то же самое. Сюнь-цзы, говоря, что природа зла, исходил из ее распространяющихся искажений, и его точку зрения нельзя полностью отвергать, просто он не проник достаточно глубоко. Ведь множество людей утрачивает первосущность [своего] героя» [7, цз. 3, с. 75; 14, с. 252]. Собственная концепция Гао-цзы, видимо, поэтому в ее оценке философ был гораздо более суров, чем в отношении к, казалось бы, наиболее радикальному оппоненту — Сюнь-цзы: «Само по себе, утверждение, что природа не добра и не недобра, не представляется большой ошибкой. Однако Гао-цзы догматически придерживался того взгляда, что внутри находятся лишенная и доброго и недоброго природа, а добро и зло присутствуют в восприятиях вещей, т. е. имеются находящиеся вовне вещи. Эта раздваивающаяся точка зрения безусловно ошибочна. Не имеющая ни доброго, ни недоброго — такова изначально природа. Настало время понять, что только этот тезис полностью справедлив, тем более что не существует межи, отделяющей внутреннее от внешнего. Гао-цзы видел только природу внутри и только вещи вовне, из чего видно, что относительно природы он не достиг досконального понимания» [7, цз. 3, с. 70; 14, с. 233].

Как мы уже отмечали, некоторые исследователи предприняли попытки сопоставить Ван Янмина с Кантом. Об онтологическом аспекте этого сопоставления мы уже говорили, что же касается

этики, то тут названных мыслителей сближает: 1) «интеллигибельное» основание практической автономной этики, 2) ее формальный характер и 3) ригоризм нравственных установок. В то же время эти философы различно понимают отношение личности к моральному долгу. По Канту, ему следует быть безусловно рациональным, аффективная склонность к нравственному закону не выходит за рамки всего лишь легального поведения, тогда как Ван Янмин высшей формой морального должностования полагает «любовь к благосмыслию» [7, цз. 7, с. 63]. Интересно, что признанию одним философом природы человека «изначально злой», а другим — «исконно доброй» прямо пропорционально соответствует другой теоретический антагонизм: категорический императив Канта предъявляет человеку требование поступать так, чтобы правило его личного поведения могло быть всеобщим правилом поведения; «категорический императив» Ван Янмина предъявляет человеку столь же формальное требование поступать так, чтобы всеобщее правило поведения могло быть правилом его личного поведения.

#### СТРУКТУРНОЕ ЕДИНСТВО ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ЧУВСТВАХ В ТРАДИЦИОННОЙ КИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Прежде чем сформулировать основные выводы из проделанного анализа решений проблемы человеческой природы (*син<sub>2</sub>*) в конфуцианстве, мы попытаемся обобщить полученные в ходе нашего рассмотрения данные о чувствах-эмоциях (*цин*).

В приводившихся цитатах списки эмоций отличаются друг от друга: во-первых, количественно — нами были указаны четверичные, шестеричные и семеричные наборы, но встречаются также и пятеричные (см., например, [345, с. 26; 106, т. 2, с. 293—294]); во-вторых, качественно — списки частично разнятся составом, например, в третьей позиции указывается то печаль, то скорбь, а в четвертой — то веселье, то страх. В связи с последним обстоятельством свой перевод одного из процитированных выше высказываний Ван Янмина Чэнь Юнцзе сопровождал замечанием: «Обычно вместо страха упоминается радость» [49, с. 229, примеч. 61]. Но, в самом деле, обычно ли это? Если говорить только об основных доханьских текстах, то и тут в одних случаях в качестве четвертого члена фигурирует радость, а в других — страх. Это наблюдается даже в пределах одного и того же памятника — именно так разнятся списки «Чжун юна» и «Ли юни», двух глав «Ли цзи». Равным образом в одних и тех же памятниках встречаются разночисленные наборы, например, семеричный в «Ли юни» и шестеричный в «Юе цзи», также главе из «Ли цзи». Ниже приводится сводная таблица (табл. 4) вышеуказанных списков, дополненная некоторыми другими, менее распространенными списками из доханьских текстов.



## СПИСКИ ЭМОЦИЙ В РАЗЛИЧНЫХ ФИЛОСОФСКИХ ТЕКСТАХ

Источник	1	2	3	4	5	6	7	8
«Ли цзи», гл. 9: «Ли юнь» [314, с. 126; 106, т. 2, с. 105]; Хань Юй («Юань син»); Ван Янмин [7, цз. 3, с. 72; 14, с. 242]	приязнь <i>ай</i>	нена- висть <i>у<sub>2</sub></i>	вожде- ление <i>юй</i>	веселье <i>си</i>	гнев <i>му</i>	печаль <i>ай<sub>1</sub></i>		страх цзюй
	»			»	»	»	радость <i>лэ</i>	осторож- ность цзин <sub>3</sub>
«Ли цзи», гл. 19: «Юе цзи» [314, с. 204; 106, т. 2, с. 115—116]				»	»	»	»	
				»	»	»	»	
«Чжуан-цзы», гл. 31: «Чжун юн» (§ 1 [106, т. 2, с. 119])				»	»	»	»	
		»	»	»	»	»	»	
«Чжуан-цзы», гл. 2 [499, с. 7; 201, с. 140]; гл. 23 [499, с. 152; 201, с. 259]				»	»	»	»	
				»	»	»	»	
«Цзо чжуань» (Чжао 25 г. [508, с. 471; 106, т. 2, с. 13])	любовь <i>хао</i>	»	1	»	»	»	»	
	»	»		»	»	»	»	
«Сюнь-цзы», гл. 22 [384, с. 274; 106, т. 2, с. 190; 384, с. 277; 106, т. 2, с. 193]	приязнь	»	»	»	»	»	»	

«Гуань-цзы», гл. 49 [297, с. 269; 106, т. 2, с. 51]			» личность лич <sub>2</sub>	»	»	скорбь ю <sub>1</sub>	»
«Люй-ши чунь цю», гл. 3, ч. 2 [345, с. 26; 106, т. 2, с. 293—294]				»	»	» печаль	боязнь кун
Ван Янмин [7, цз. 2, с. 43; 14, с. 148—149]				»	»	скорбь	страх

\* При построении этой таблицы мы располагали одинаковые и синонимичные обозначения друг под другом; в случае несовпадения порядка перечисления последующее помещалось уровнем ниже.

На основании материала табл. 4 можно реконструировать общую модель традиционного набора эмоций, показанную в помещенной ниже схеме (в каждой клетке этой схемы нижняя цифра указывает число употреблений соответствующего иероглифа, а верхняя — число сочетающихся с данным иероглифом обозначений других эмоций):

	1	2	3	4	5	6	7	8
1	8 приятнь <i>ай</i> 3	8 нена- висть <i>у<sub>2</sub></i> 5	9 вожде- ление <i>юй</i> 4	12 веселе <i>си</i> 11	12 гнев <i>ну</i> 11	11 печаль <i>ай<sub>1</sub></i> 9	11 радость <i>лэ</i> 8	6 страх <i>цзюй</i> 2
2	5 любовь <i>хао</i> 2		5 алч- ность <i>ли<sub>2</sub></i> 1			8 скорбь <i>ю<sub>1</sub></i> 3		5 осторож- ность <i>цзин<sub>3</sub></i> 1
3								3 боязнь <i>кун</i> 1

Приведенные таблица 4 и вывод показывают:

1. Общая модель «эмоциональной сферы» состоит из восьми элементов;

2. По крайней мере некоторые из этих элементов обладают альтернативными обозначениями;

3. Модель членится на два блока: один из трех элементов, другой — из пяти;

4. Троичный блок образует антонимичная пара (ст. 1—2) и непарный элемент (ст. 3), пятеричный — две антонимичных пары (ст. 4—5, 6—7) и непарный элемент (ст. 8);

5. В реальных воплощениях этой модели троичный блок (самостоятельно — всегда<sup>23</sup>, а вместе с пятеричным блоком — чаще всего) бывает представлен двумя элементами, пятеричный блок (самостоятельно — всегда, а вместе с троичным блоком — чаще всего) бывает представлен четырьмя элементами; здесь мы опять, как и в вышеприведенных онтологических, социологических и гносеологических моделях (см. пятую главу), сталкиваемся со стандартным усечением одного элемента;

6. Поскольку цифры сочетаемости для главных компонентов (первая строка схемы) каждой антонимичной пары полностью совпали (при разном для четырех из шести компонентов количестве употреблений), можно считать эту попарную связанность существ-

венным структурным признаком и рассматривать всю модель как состоящую из пяти членов (трех пар и двух одиночных элементов), в таком случае опять же оказывается, что в реальных воплощениях бывают обозначены не более чем четыре члена.

Теперь остается сказать, почему, несмотря на то что большинство списков начинается с первого элемента пятеричного блока, мы сочли более правильным расположить пятеричный блок после троичного. Все дело в том, что троичный блок составляют чувства более простые, а пятеричный — более сложные, прямым свидетельством чему служит следующее рассуждение из «Цзо чжуани», в котором представлены и маркировка блоков, и их соотношение в плане усложнения: «Веселье рождается из любви, гнев рождается из ненависти» (Чжао 25 г. [508, с. 471]; ср. [106, т. 2, с. 13]). Нетрудно также заметить, что две крайние точки модели — «приязнь» и «осторожность» — знаменуют собой чувства, которые по конфуцианским понятиям соответствуют полярным аспектам окружающей человека реальности: приязнь должна испытываться по отношению к вещам — онтологический уровень и по отношению к народу — социальный уровень, а осторожность — по отношению к небу и духам — онтологический уровень ([525, с. 66]; «Лунь юй», VI, 22) и правителю — социальный уровень («Лунь юй», V, 16, XIII, 4, XV, 38; «Да сюе», чжуань, § 3). Текстуальное подтверждение этому можно найти в «Записках о музыке», где приязнь и осторожность представлены как две равнозначные полярности, символизирующие слитно-целостное («музыкально-гармоническое») и раздельно-целостное («ритуально-иерархическое») состояния природного и человеческого мира [314, с. 207]. Наконец, вообще модель вида 3+5 является одной из основных понятийных структур традиционного китайского мировосприятия — например: «три основы и пять постоянств» — *сань ган у чан*, «три владыки и пять императоров» — *сань хуан у ди*, «три царя и пять гегемонов» — *сань ван у бо*, «три небесных ориентира и пять звезд» — *сань чэнь у син*, «три небесных ориентира и пять элементов» — *сань чэнь у син*, «три качества и пять дел» — *сань дэ у ши*, «три приказа и пять указаний» — *сань лин у шэнь*, «Трое храбрых и пятеро справедливых» — *сань ся у и* (о троично-пятеричных структурах см. также [144]).

#### ЭВОЛЮЦИОННОЕ ЕДИНСТВО ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ В КОНФУЦИАНСТВЕ. ПОНЯТИЕ «ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЕ» (МИН)

Проведенный анализ концепций *син*<sub>2</sub> показывает, что за двухтысячелетний период развития конфуцианства — от Конфуция до Ван Янмина — в нем были выдвинуты и разработаны *практически все возможные* решения проблемы соотношения человеческой природы и добра и зла. Этот факт реального исчерпания комбинаторно возможных ответов на поставленный философский вопрос сви-

детельствует прежде всего о том, что внутри традиционной китайской философии шел процесс постоянного развития в специфической форме постепенного перебора всех возможных решений тех или иных выдвинутых в древности проблем, а также перебора всевозможных взаимных комбинаций этих решений. Причем со времени перехода конфуцианства на положение государственной идеологии в эпоху Хань<sup>24</sup> начинает проявляться сильная тенденция к ассимиляции предшествующих концепций в качестве частных случаев более общей теории (этого не наблюдалось ранее, когда, например, Сюнь-цзы весьма категорически отвергал концепцию Мэн-цзы). В наглядном виде весь комплекс рассмотренных нами решений проблемы человеческой природы можно представить следующим образом:

согласно:

человеческая природа:

- |                                       |   |
|---------------------------------------|---|
| 1. Конфуцию? VI—V в. до н. э.         | не добра  |
| Гунсунь Ни-цзы? V или III в. до н. э. | и не зла—<br>нейтральна                         |
| Гао-цзы IV в. до н. э.                |   |
| 2. Мэн-цзы IV—III в. до н. э.         | добра   |
| 3. Сюнь-цзы III в. до н. э.           | зла   |
| 4. Ши Ши? V в. до н. э.               | и добра и зла—                                  |
| Ян Сюю I в. до н. э.—I в. н. э.       | смешанна  |
| 5. Дун Чжуншу II в. до н. э.          | потенциально добра                              |
| 6. Ван Чуну I в.                      | у трех категорий людей различна:                |
| Сюнь Юе II—III в.                     | 1) добра, 2) и добра и зла, 3) зла              |
| Хань Юю VIII—IX в.                    |   |
| 7. Чжу Си XII в.                      | добра как субстанция и добра и зла<br>как модус |
| 8. Ван Янмину XV—XVI в.               | абсолютно добра                                 |

Доминантной в конфуцианстве все-таки была идея доброты человеческой природы. Именно эта доминанта обусловила отсутствие некоторых теоретически возможных вариантов трактовки человеческой природы (например, как потенциально или абсолютно злой). Это в общем вполне понятно — в противном случае конфуцианство вряд ли могло добиться положения господствующей идеологической системы, поскольку таковая заведомо не может быть проникнута духом антропологического пессимизма. В то же время, чтобы не выглядеть оторванной от реальной жизни утопией, такая система должна вскрывать и глубинные корни существующего в человеческом мире зла. Эта диалектика изначального добра и изначального зла была камнем преткновения, разумеется, не только для конфуцианства. Аналогичную картину дает возможность наблюдать, например, и христианство (во всяком случае, официальное), в котором идея изначальной доброты человеческой природы как являющей собой образ и подобие божие так или иначе доминировала над идеей первородного греха.

Помимо этого, так сказать, социально-прагматического фактора существовали и весьма важные общемировоззренческие предпосылки для исторического торжества концепции доброты человеческой природы в конфуцианстве.

Ставшее основополагающим для всего конфуцианства понимание соотношения между человеческой природой и небесным предопределением (*тянь мин*) было закреплено в таких фундаментальных произведениях, как «Чжун юн»: «Предопределяемое небом (дословно: то, что приказывает небо.— А. К.) называется природой» (§ 1), и «Чжоу и»: «До истощения [исследуются] принципы, до исчерпания [раскрывается] природа — для того чтобы дойти до конца в том, что предопределено» («Шо гуа чжуань», § 1).

Передающий здесь понятие предопределения иероглиф *мин* имеет этимологическое значение «устный приказ», о чем свидетельствуют входящие в его состав элементы: «рот» и «приказ». Осмысление неба как *безмолвно*<sup>25</sup> руководящей миром силы с необходимостью привело к переосмыслению *мин* как негласного предписания, предопределения, судьбы. Как и русское слово «судьба», так же первоначально выражавшее идею устного приказа, приговора, «суда», иероглиф *мин* соединяет в себе значения «жизненное предопределение» и «предопределенная жизнь». Здесь же заключено объяснение того факта, что с помощью термина *мин* образуются, казалось бы, противоречащие друг другу высказывания. Например, в «Лунь юе» смерть в одном случае определяется как *мин* (VI, 10), а в другом — как «утрата *мин*» (XIV, 12). Но ведь точно так же и по-русски о смерти может быть сказано: «Такова судьба» и «Знать, не судьба!». Все дело в том, что в первом случае под «судьбой» подразумевается жизненное предопределение, а во втором — сама жизнь как определенная ценность.

Интересно, что в основных европейских языках имеются термины, выражающие два аксиологически противоположных понятия судьбы: судьбы как счастья (доброй судьбы) и судьбы как несчастья (злой судьбы). В древнегреческом это *tuchē* (попадание, удача, счастливый случай) и *anapē* (необходимость, насилие, страдание), *aisa* (доля, жизненный век, справедливость) и *dice* (судебный приговор, наказание, возмездие, кара), *moira* (часть, доля, владение, счастливый удел, счастье, но также — несчастный удел, кончина, гибель) и *amroia* (несчастливая судьба, несчастье, беда) или *mogos* (участь, жребий, кончина, смерть); в латыни — *fortuna* (случай, удача, успех, счастье)<sup>26</sup> и *fatum* (рок, неизбежность, неотвратимое несчастье, гибель, смерть)<sup>27</sup>; в русском — «счастье»<sup>28</sup> и «рок», «судьба»<sup>29</sup> и «участь»<sup>30</sup>, «доля»<sup>31</sup> и «недоля». Нет нужды говорить, что это различие распространяется и на заимствования из классических языков в языках новоевропейских. Из приведенного попарного списка терминов явствует также попарная связь идей счастливой судьбы и случайности и, наоборот, несчастливой судьбы и необходимости.

Китайский термин *мин* не обладает такой парой ни в смысле оппозиции «счастье — несчастье», ни в смысле оппозиции «случай-

ность — необходимость», имея значение предопределения как благого дара свыше (т. е. дара благого неба). И судьба как случайность, и судьба как необходимость суть формы несвободы, которая не может быть познана, но может быть лишь угадана; напротив, предопределение допускает возможность свободы (о чем свидетельствует, например, совмещение в христианстве идей предопределения и свободы воли) и познания: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Иоан., VIII, 32) (см. [237, т. 5, с 158]).

Понятие *мин* предполагает отсутствие необходимости в двух смыслах: как возможность изменения самого предопределения (ср. с идеей Нового завета) и как возможность подчинения ему или уклонения от него (ср. с идеей свободы воли). Первый из этих смыслов отчетливо проявляется в концепции «обновления предопределения» — *мин вэй синь* («Ши цзин», III, I, 1, 1), или «смены предопределения» — *гэ мин* («И цзин», 49-я гексаграмма — *Гэ*)<sup>32</sup>, а также в стихах «Ши цзина»: «Небесное предопределение не неизменно» — *тянь мин ми чан* (III, I, 1, 5); так, «великое предопределение» (*да мин*) государства может быть «низвергнуто» (*цин*) (III, III, 1, 7); небесное предопределение может не быть решающим фактором, поскольку «нет не имеющих [его] изначально, но мало кто может иметь [его] в конце» (III, III, 1, 1.).

Видимо, эта идея изменчивости послужила главным основанием для широко распространенной трактовки *тянь мин* как «небесной воли» (см., например, [106, т. 1, с. 306]). Нам такая трактовка представляется неадекватной хотя бы потому, что понятие *тянь мин* может быть противопоставлено, как это делали, например, моисты, понятию *тянь чжи*, т. е. понятию «небесная воля» [358, с. 123—141, 169—182; 106, т. 1, с. 194—196]. Воля предполагает наличие конкретного субъекта воления (таково персонафицированное небо у моистов), а предопределение — *мин* в стандартной конфуцианской трактовке — нет: «Если нет совершающих, а нечто совершается — это естественность (небо). Если нет доводящих до конца, а нечто доходит до конца — это предопределение» («Мэн-цзы», V A, 6).

Рациональность предопределения — *мин* и нефатальность взаимоотношений между ним и человеком выступает на первый план в рассуждениях Мэн-цзы: «Нет ничего, что не было бы предопределено (*фэй мин*)»<sup>33</sup>, но следует воспринимать только правильное [предопределение]. Поэтому знающий предопределение не станет под нависшей [и готовой рухнуть] стеной. Умереть, исчерпав свое *дао*, это правильное предопределение. Умереть же в колодках и оковах [преступника] — не есть правильное предопределение» («Мэн-цзы», VII A, 2)<sup>34</sup>.

Мэн-цзы подчеркивал, что предопределение — *мин* — это внешняя заданность: «Добиваясь — достигаешь, отбрасывая — утрачиваешь, при этом добиваться — полезно для достижения, поскольку это касается заключенного в самом себе. Если же добиваться того, что обладает *дао*, и достигать того, что обладает предопреде-

лением, то добиваться — бесполезно для достижения, поскольку это касается заключенного вовне» («Мэн-цзы», VII А, 3; ср. [106, т. 1, с. 246])<sup>35</sup>. Как нечто внешнее, предопределение — *мин* самим субъектом может быть либо «утверждаемо» — *ли мин* («Мэн-цзы», VII А, 1), либо «устраняемо» — *фан мин* («Мэн-цзы», I Б, 4). Разъясняя смысл «утверждения предопределения» (*ли мин*), Ван Янмин особо подчеркивал активный и творческий характер этого акта: «Утвердить (*ли*) — это „утвердить“ из [выражения] „создать и утвердить“ (*чуан ли*). Сюда же относятся выражения такого рода: „утвердить благодать (добродетель)“, „утвердить изречение“, утвердить достижение“, „утвердить имя“. Во всех случаях „утверждение“ означает, что прежде никогда не бывшее ныне начинает возникать и утверждаться» [7, цз. 2, с. 29; 14, с. 111].

У Сюнь-цзы такой подход достиг апогея в тезисе об «устроении небесного предопределения» — *чжи тянь мин* [384, с. 212], в переводе В. Ф. Феоктистова — «преодолении небесной судьбы» [106, т. 2, с. 173]. А Дун Чжуншу компромиссно признал существование двух видов предопределения: «великого предопределения» (*да мин*), которое «телесно» (природно) — *ти*, и «изменяющегося предопределения» (*бянь мин*), которое «политично» (социально) — *чжэнь*, [503, с. 19].

Утверждая возможность познания *мин*, Мэн-цзы полностью следовал за Конфуцием, который говорил, что, «не зная предопределения, нельзя стать благородным мужем» («Лунь юй», XX, 3) и что сам он «в пятьдесят [лет] узнал небесное предопределение» («Лунь юй», II, 4). Показательно при этом, что «познание небесного предопределения» Конфуций не считал высшей ступенью познания, заявляя, что в шестьдесят, а затем в семьдесят лет он достиг еще большего. Значимость небесного предопределения для благородного мужа приравнивалась Конфуцием к значимости для него авторитета великих людей и высказываний совершенномудрых («Лунь юй», XVI, 8)<sup>36</sup>.

Последователи Конфуция, основываясь на принципе гомоморфизма макрокосма и микрокосма, осмыслили возможность познания и изменения человеком своей собственной природы как возможность познания «неба» и влияния на него: «Знающий свою природу знает небо» («Мэн-цзы», VII А, 1 [106, т. 1, с. 246]); «Способный исчерпывающе [раскрыть] свою природу... может войти в триединство с небом и землей» («Чжун юн», § 22; ср. [106, т. 2, с. 129]). При чем под «исчерпывающим раскрытием» подразумевалось совершенное знание истинной природы и вполне адекватное этому знанию поведение. Таким образом, в трактовке первых конфуцианцев путь к воздействию на природу в целом (*тянь* — «небо») лежал через воздействие на индивидуальную природу (*син*<sub>2</sub>). И, следовательно, две формулы — «Чжун юна» и «Чжоу ю», приведенные в начале рассуждения о предопределении, описывают два вида противоположно направленных связей между природой в целом и индивидуальной природой. Эту замкнутую круговую систему можно представить следующим образом:





Две другие не менее фундаментальные формулы — «Чжун юна» и «Чжоу и» — описывают этот же процесс посредством понятий «дао» и «добро»: «То инь, то ян — это называется дао. Продолжение этого есть добро. Оформление этого есть природа (*син<sub>2</sub>*)» («Си цы чжуань», ч. 1, § 5); «Руководствование природой (*син<sub>2</sub>*) называется дао» («Чжун юн», § 1; ср. [106, т. 2, с. 119]). Эти формулы говорят о том, что представленная на нашей схеме циркулирующая есть не что иное, как путь — дао, атрибутом которого является добро — *шань*, а конечным модусом — индивидуальная природа — *син<sub>2</sub>*. Отсюда понятен тезис Чжу Си об онтологическом первенстве добра по отношению к природе. Соотношение между *шань* и *син<sub>2</sub>*, следовательно, мыслится так же, как соотношение между *дао* и *дэ*. И это подтверждается положениями «Ли цзи»: «Прежние цари (ваны) ... были добры, в результате чего действия (*син*) были созвучны благодати (добродетели)» [314, с. 210] — и «Шу цзина»: «Благодать (добродетель) — это управление, [основанное на] добре» [525, с. 12].

Таким образом, хотя в качестве эквивалента иероглифа *мин* в практике перевода и утвердилось слово «судьба», несомое им понятие гораздо точнее выражает термин «предопределение». В конфуцианстве понятие *мин* представляет идею рациональной и не фатальной, а потому доступной познанию и пониманию детерминированности, которая как *благо* даруется человеку свыше. Именно такое понимание *мин* и явилось одним из важнейших теоретических факторов, определивших доминирующее положение в конфуцианстве идеи сущностной доброты человеческой природы, поскольку последняя считалась предопределяемой благим «небом».

# ПЕРСОНАЛИСТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ ВАН ЯНМИНА КАК ЛОГИЧЕСКИЙ ИТОГ ТРАДИЦИОННЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ЛИЧНОСТИ

## ДВЕ ОРГАНИЗМИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ ЛИЧНОСТИ: ЛИЦО И ТЕЛО

В данной главе мы предпринимаем попытку провести комплексный сравнительно-типологический анализ наиболее общих представлений, связанных с таким важнейшим мировоззренческим понятием, как понятие личности. Эти представления, развивавшиеся в традиционной китайской культуре, с одной стороны, и в традиционной европейской культуре — с другой, мы рассчитываем проанализировать на трех уровнях их существования: лингвистическом, т. е. на уровне семантики соответствующей естественно-языковой терминологии; общемировоззренческом, т. е. на уровне взглядов, точек зрения, мнений самого широкого обыденного сознания; теоретическом, т. е. уровне философской рефлексии. В нашу задачу входит также показ взаимосоответствия всех трех уровней для каждой из рассматриваемых культур.

При такой степени обобщения приходится идти на определенные упрощения. В частности, в дальнейшем мы будем считать путь развития представлений о личности в Китае однонаправленным, а в Европе — изменившим свое направление (благодаря воздействию христианства); за условный исходный пункт этого развития возьмем «осевое время» — *Aхenzeit* (в терминологии К. Ясперса), или эпоху зарождения основных мировых философий, в том числе древнегреческой и китайской.

И китайский термин *шэнь*, и соответствующий ему русский термин «личность» («лицо») <sup>1</sup>, собственно говоря, двусмысленны. Слово *шэнь* имеет прямой смысл «тело», «туловище», составляя оппозицию с термином *синь* («сердце», «дух», «душа», «сознание»), но означает также и целостную, с духом и телом, личность, персону. Под словом же «личность» («лицо») понимается как целостный духовно-телесный индивид, так и одно его духовное существо без всяких телесных атрибутов <sup>2</sup>. Недаром «лицом» называется ипостась сугубо бестелесного бога.

Основываясь именно на втором понимании личности, Фейербах мог писать, что «бог есть чистая, абсолютная, свободная от пригодных границ личность» [234, т. 2, с. 219]. Даже полностью очи-

щенный от всех антропоморфных черт и предельно абстрактный, бог у ревизирующих христианскую доктрину современных теологов тем не менее остается личностью. Такова, например, «точка Омега» П. Тейяра де Шардена [228а, с. 252—266]. Основополагающим для христианства является соединение двух идей — бога как личности и как носителя человеческого лица<sup>3</sup>. С предельной ясностью это выразил Экхарт: «Тут должны мы уяснить себе, что такое „Лицо Божие“. То, в чем человек более всего выявляет самого себя, то зовем мы его лицом. Также и то, где Бог Сам Себе открывается в безмолвной тишине Своей Собственной сущности, это самооткровение называется Лицом Его: Божеством» [262, с. 93—94]. Точное поэтическое определение бога как бестелесного лиценосца принадлежит М. Цветаевой: «Лицо без обличия» («Бог» [246, с. 45]).

В Китае же, напротив, не только самостоятельно так и не возникла идея личностного бога, но даже после основательного знакомства с христианством не была вполне осознана идея бога как носителя человеческого лица. Убедительным свидетельством этому служит отсутствие единообразия в передаче термина «лицо» в китайском переводе Библии [374]. Эквивалентами его здесь выступают слова «мянь (мао)» и «лянь (мянь)», изредка используется сочетание «ци сэ». Причем в употреблении этих иероглифов наблюдается определенная регулярность: лицо бога, как правило, обозначает иероглиф *мянь*, а лицо человека — *лянь* (встречаются и противоположные случаи, чаще — обозначение человеческого лица через «мянь»). Однако, поскольку иероглиф *мянь* имеет более широкое, чем *лянь*, значение — «лицевая сторона, наружный вид», для передачи идеи бога именно как носителя человеческого лица уместнее было бы использовать иероглиф *лянь*, а не *мянь*.

Оборотной стороной «дематериализации» понятия личности в Европе явилась идея создания субъекта с произвольно конструируемым телом (ведь в такой ситуации форма тела безразлична для личности). Так, средневековые каббалисты и алхимики увлекались фантазиями о големах и гомункулах<sup>4</sup>, а образ Франкенштейна вызывал ужас не у одного поколения европейских читателей. Развитие науки и техники не только не развеяло подобные мечтания, но еще более стимулировало их. Основоположник русского космизма Н. Ф. Федоров предполагал, что в будущем человек «будет воссоздавать себя из самых первоначальных веществ, атомов, молекул... будет способен жить во всех средах, принимать всякие формы» [232, с. 421]. Аналогичные мысли высказывал К. Э. Циолковский. А ныне, в разгар космической эры, эта идея формулируется уже как научная, даже научно-техническая проблема (см., например, [254, с. 319—320]). Образы неантропoidных личностей в наши дни служат закусочной популярной дискуссии об искусственном интеллекте и внеземных цивилизациях. В то же время Тейяр де Шарден, сомневающийся в возможности контактов с иными цивилизациями и предполагающий, что «нашей ноосфере предназначено обособленно замкнуться в себе», также мыс-

лит будущее человечество дематериализованным, преодолевшим свои индивидуализированные телесные формы в предельно персонализированной богочеловеческой «точке Омега» — «автономном и верховном личном очаге для объединения элементарных личностей без искажения и в атмосфере активной симпатии» [228а, с. 281].

Разумеется, характеризуя в целом «европейское» представление о бестелесной сущности личности, мы несколько огрубили реальное положение дел. Для дохристианской поры, имевшей на вооружении девиз «в здоровом теле — здоровый дух», в большой степени были свойственны телесные интуиции личности (об этом мы специально скажем далее, обратясь к греческому термину «*sōma*»), но в нашу задачу входило выявить *основную тенденцию* формирования данного представления. И взятый не в деталях, а в виде доминирующей тенденции, этот процесс в общих чертах совпадает с процессом формирования понятия личности в индийской философии, но расходится с таковым в китайской философии.

Для анализа проблемы личности в китайской философии рассмотрение взглядов Ван Янмина имеет исключительно важное значение, ибо в учении именно этого мыслителя, который, по мнению многих специалистов, занимает в истории китайской философии то же место, что Беркли — в истории западноевропейской, а Шанкара — в истории индийской философии, должна была бы, по логике вещей, достигнутое своего предельного выражения идея личности как абсолютно дематериализованного субъекта, если бы, конечно, таковая существовала в китайской философской традиции.

Итак, термины «шэнь» и «личность», совпадая по одному ряду значений, расходятся до антагонизма по другому. Такое несовпадение отчетливо выражается и в несовпадении символических объектов, избранных китайцами и европейцами для передачи понятия личности. Как уже было сказано, первоначальное и буквальное значение иероглифа *шэнь* — *тело*. Вот несколько типичных суждений по поводу этого тела (здесь и далее курсив мой. — А. К.).

«В древности желавшие выявить сиятельную добродетель в Поднебесной предварительно приводили в порядок свое государство, желавшие привести в порядок свое государство предварительно управлялись со своей семьей, желавшие управиться со своей семьей предварительно усвершенствовали свое *тело*, желавшие усвершенствовать свое *тело* предварительно исправляли свое сердце, желавшие исправить свое сердце предварительно делали искренними свои помыслы, желавшие сделать искренними свои помыслы предварительно доводили свое знание до конца. Доведение знания до конца состоит в выверении вещей» («Да сюе», цзин, § 4). «Недопущение сомнений из-за ранних смертей и долголетия, совершенствование своего *тела* в ожидании того, что будет, составляет то, чем устанавливается предопределение» («Мэн-цзы», VII А, 1). «Цель учения для благородного мужа — в том, чтобы сделать прекрасным свое *тело*» («Сюнь-цзы» [384, с. 8]; ср. [106, т. 2, с. 146]). Наконец, Ван Янмин определяет *шэнь* следующим

образом: «Что называется *телом*? Плотская оболочка и деятельное проявление сердца. Что называется *сердцем*? Духовный светоч и властелин тела. Что называется совершенствованием *тела*? Свершение добра и устранение зла» [7, цз. 26, с. 472].

Приведенные контексты обнаруживают явную неудовлетворительность понимания *шэнь* просто как тела. Очевидно, что в нем заложено нечто большее. И в самом деле, *шэнь* — это еще и «я, лично, сам, персональный»<sup>5</sup>, т. е. обозначение лица, или личности, как субъекта. Замена слова «тело» словом «личность» в помещенных выше цитатах значительно уменьшает вызываемое ими недоумение. Хотя самый буквальный смысл «личности-*шэнь*» — «тело», это такое тело, которое представляет собой конкретного индивида, взятого в совокупности всех его физических и психических характеристик.

Знаменательно, что такая же, как в русском языке, связь понятий лица, личности и личины («второго лица»<sup>6</sup>) имеет место и в лексике классических языков европейской античности — греческом («*prosōpon*») и латинском («*persona*» — этимологически, возможно, восходит к «*prosōpon*» через этрусское «*phersu*») и соответственно дает о себе знать (по крайней мере этимологически, но это генетическое соотношение постоянно превращалось в сущностное благодаря особой роли латыни, которую она утратила не так уж давно) в основных новоевропейских языках, унаследовавших латинскую основу (что, конечно, не случайность, а проявление одной из специфических черт европейской духовной культуры). Как в греческом, так и в латинском языке, разумеется, существовали и другие термины, передававшие понятие личности. Но в данном случае важно зарегистрировать факт проявления уже в эпоху античности той тенденции, которая была затем абсолютизирована христианством. Подтверждение нашего тезиса об этой роли христианства в европейской культуре мы находим в замечании А. А. Тахо-Годи о том, что наиболее полноценным образом термин «*prosōpon*» стал выражать понятие личности именно в евангельских текстах [228, с. 275]. Итак, китайскому осознанию личности через посредство понятия тела противостоит европейское ее осознание через посредство понятия лица.

Лицо способно быть отличным символом человека как прежде всего существа разумного<sup>7</sup>: на лице расположены глаза — зеркало души, лоб — показатель ума (симптоматична близость «чело» — «человек»), наконец, дух, связь которого с дыханием не нуждается в разъяснениях, самым тесным образом связан со ртом<sup>8</sup>, поэтому же лицо почиталось воплощением и святости и индивидуальности<sup>9</sup>. На Западе человек традиционно (во всяком случае, с утверждением христианской традиции) осмыслялся как *homo sapiens*, чья *scientia* написана на лице. Библейские тексты гласят: «Мудрость человека просветляет лицо его» (Еккл., VIII, 1); «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. II, 7).

Заслуживает внимания перевод последнего пассажа на китайский язык. Дословно он представляет собой следующее: «Бог Яхве из праха земного создал человека и вдунул дыхание жизни (*шэн ци*) в его ноздри (*би кун*), и стал тот имеющим душу живым человеком» [374, с. 2]. Этот перевод примечателен двумя моментами.

Во-первых, он свидетельствует об отсутствии понимания специфической роли не только лица бога, но и лица человека, замеченного малозначительными, с нашей точки зрения, ноздрями. Впрочем, надо признать, что появление здесь ноздрей внутренне оправданно, поскольку «дыхание» — *ци* ассоциативно связано именно с носом — *би* (см., например, [312, с. 80; 201, с. 110]). Поэтому нос мог называться «вратами сердца» (*синь мэнь*), а его изображение стало исходной пиктограммой для иероглифа *цзы* [836, № 137 m—p], представляющего собой ключевую часть иероглифа *би* и в значении «сам, свой, лично» синонимичного иероглифу «шэнь» (ср. русск. фразеологизмы: «с носа», «задирать нос», «не казать носа» и др.).

Во-вторых, «душа живая» превращается в «наделенного душою живого человека». Тут различие принципиальное. В одном случае душа это и есть личность (носительница оживотворенного лица), в другом — она только принадлежность личности. Сопряжение в европейском сознании лица и души наглядно видно в том, что для обозначения личности как счетной единицы в равной степени используются термины с исходным значением «лицо» и термины с исходным значением «душа» («*psychè*», «*animus*», «*spiritus*», «*âme*», «*soul*» и др.), а также в синонимии «двуличия» и «двоедушия». Для сравнения скажем, что в Китае личности исчисляются «человеками» (*жэнь*), «ртами» (*коу*), «рангами-позициями» (*вэй<sub>2</sub>*), «именами» (*мин<sub>1</sub>*), а чаще всего просто «штуками» (*зэ<sub>1</sub>*).

Представление о лице как материальном обнаружении души существовало не только в «подтексте» европейской культуры. Оно достаточно рано было осознано и осмыслено ее представителями. Вот что, например, писал по этому поводу Платон: «Найдя, что передняя сторона благороднее и важнее задней, они (боги.— А. К.) уделили ей у нас больше подвижности. Сообразно с этим нужно было, чтобы передняя сторона человеческого тела получила особое и необычное устройство; поэтому-то боги именно на этой стороне человеческой сферы поместили лицо, сопрягши с ним все орудия промыслительной способности души, и определили, чтобы именно лицо по своей природе было причастно руководству» («Тимей», 45 в.; см. также «Федр», 251 а). В четкой формуле соотношение тела и лица, души и ума выражал Филон Александрийский: «Как лицо является руководящим началом (*hēgemonikon*) тела, точно так ум является руководящим началом души» (*Legum allegoricae*, I, 39).

Развитие платонизма как идеалистического учения закономерно приводило к тому, что «максимально выразительная форма в эстетике Плотина могла быть только человеческим ли-

дом» [178, с. 717], а отсюда уже лежит прямой путь к христианской метафизике и эстетике человеческого и божеского лица.

Противоположная платоновской тенденция к стиранию грани между имманентным (человеческим, природным) миром и миром трансцендентным (божественным, сверхприродным) закономерно приводила к стиранию грани между лицом и телом: например, у Сенеки тезису о целостной, как единое тело, вселенной («Письма к Луцилию», XCV, 52) соответствует причисление лица к телесным оковам духа («Утешение к Марции», XXIV, 4). И точно так же на лексическом уровне, когда «физиогномия» превращается в «физиономию», т. е. искусство постижения духа через физику лица или даже всего тела редуцируется до одной физики, эта физика становится «физией» и «физиомордией» — уничижительный смысл «физиогномия» приобретает именно потому, что духовное (лицо) начинает представляться как телесное.

Античная физиогномика, как известно, не ограничивалась рассмотрением одного лица, но учитывала и свойства всего тела, и характер телодвижений, походки и т. п. Но все-таки главным показателем считалось именно лицо (см.: Аристотель (Псевдо-Аристотель?). «Физиогномика», 814 а; см. также [177, с. 329—352]). В этом аспекте роль лица представлялась европейским мыслителям настолько важной, что в начале XX в. В. В. Розанов, доказывая необходимость научной физиогномики, утверждал даже, что местопребыванием человеческой души является не мозг, а лицо: «Изучение выражений человеческого лица, но настоящее — есть не только наука, но огромная наука! Я уверен, что душа *разлита по наружной форме человека и сосредоточена в лице его*: отчего и возможно действовать на нее через «пассы» (гипнотизм), эти пластические движения рук *около поверхности тела и особенно около лица*, и можно лечить „душу“ через обтирания и обмывания тела. Здесь и там (ванны и гипнотизм) ни малейшего нет воздействия на *мозг*, предполагаемое седалище души, а действуют на поверхность тела, *кожу*, на пластику и *художественный вид* ее: и через них действуют на душу, воображение, сердце, ум, мысли! Оттого мы „морщим брови“, мысля; и вообще у нас „играет лицо“ в страхах, при волнении. А о мозге, „играет“ ли он при этом, — ничего не известно, да и трудно себе представить это и допустить это. „Играющий“ желудок, „играющая“ печень, „играющие“ почки, „играющий“ мозг — как-то это дико» [215, с. 194].

Сопряжение понятий лица и души (духа, ума, руководящего начала) породило в Европе целую метафизику лица, основную концептуальную структуру которой выражает триада понятий: «лик» — «лицо» — «личина». В качестве образца такого рода философствования можно указать книгу Л. П. Карсавина «О личности», в которой, в частности, говорится: «Естественно, что наибольшего обожения и личного бытия человек достигает в своем *совершенстве*. Поэтому именно лик его наиболее близок к Богу, а личина наиболее от Бога удалена. Лик человека и есть „образ Божий“ в человеке. Но этим нисколько не исключается личность, ко-

торой лик преподносится как ее истинное существо, идеал и задание. Ибо лика нет без личности, совершенство же не необходимо мыслить как отрицание несовершенства, а можно мыслить и как его преодоление и восполнение, как некоторым образом его в себе содержащее» [127, с. 10]. Стоит при этом заметить, что в своих рассуждениях Л. П. Карсавин исходит из идеи, что «язык наш глубокомысленнее и „метафизичнее“, чем кажется» [127, с. 1]. Замечательно, что так же, как его описывает Л. П. Карсавин, соотношение лика, лица и личины представляется в русской художественной культуре. Для большей убедительности мы намеренно сошлемся на произведения двух весьма далеких друг от друга поэтов. Следующим образом описывает собственную смерть М. Цветаева:

И — двойника нащупавший двойник —  
Сквозь легкое лицо проступит — лик.  
О, наконец тебя я удостоюсь,  
Благообразия прекрасный пояс [245, с. 80].

А так описывает казнь Степана Разина Е. Евтушенко:

И сквозь рыла, ряшки, хари  
целовальников, менял,  
словно блики среди хмари,  
Стенька ЛИЦА увидал...  
прорастают ЛИЦА грозно  
у безликих на лице [107, с. 101—102].

Процитированные строки обнаруживают за собой единую систему представлений о человеке как средоточии между божеским (духовным) и скотским (бездуховным) и соответственно — лице как арене борьбы лика и личины<sup>10</sup>.

О связи скотского начала с личиной свидетельствует в русском языке синонимия «хари» и «морды». В китайском же языке нет ни иероглифа, выражающего понятие «лик», ни иероглифа, выражающего понятие «морда». Последнее говорит также об отсутствии в китайской культуре резкого противопоставления человека и животных (об этом — ниже). Кроме того, обозначение маски в китайской языке производно от обозначения лица, а не наоборот, как в вышеуказанных европейских языках: это (*цзя*) *мян-цзюй* — дословно: «(искусственный) лицевой прибор» и *гуйлян* — дословно: «навье лицо».

В рамках рассматриваемой проблемы важнейшим и общезстетическим и общекультурным критерием может служить отношение к портрету. Весьма показательно, что Гегель, который понимал личность как объективный дух [92, с. 34] и для которого всякий прогресс был эквивалентен нарастанию выявленности духа, считал, что прогресс живописи «заключается в том, чтобы добратся до портрета», а в нем надо, чтобы «духовный характер стал преобладающим и выделился на первый план», в чем «большую роль играют все части лица» [90, с. 74]. Шпенглер же вообще считал портрет «самым подлинным и единственным, вполне исчерпывающим изображением трансцендентного, фаустовского суще-



ствования» [256, с. 258, см. также с. 256—292], т. е. рассматривал его как наивысшее выражение «души» западноевропейской культуры, рождение которой он относил к X в.

Особую роль в европейской культуре играл не только портрет, как таковой, но и вообще изображение лица. Наиболее яркий пример этого — строгое разграничение личного и доличного письма, открытых ликов и скрытых окладами тел в иконописи. Ничего подобного китайская живопись не знала. Но зато в ней существовала традиция выполнения «безликих» (сбоку и сзади) портретов (см., например, [212, с. 41]), что свидетельствует об отсутствии представления о лице как о наивысшем физическом выражении личностного начала. В европейской живописи «безликое» изображение в качестве портрета — нонсенс, «безликой» может быть только бездушная природа, голая натура, т. е. натурщик или натурщица<sup>11</sup>. «Скелет — раз нет лица» (М. Цветаева. «Читатели газет» [245, с. 316]). Таким образом, «лицо» в Европе составляет оппозицию с «телом» («sōma», «dēmas», «corpus», «согро», «corps», «body» и т. д.), которое в предельном случае означает попросту обездушенный труп (не случайно у трупа закрывают лицо — ср.: 4 Цар., VIII, 15). Понимание тела как трупа, в свою очередь, тесно связано с образом тела как темницы или могилы души. В грекоязычной литературе этот образ передавался игрой слов, основанной на фонетическом сходстве «sōma» («тело») и «sēma» («могила») (см., например, у Платона [198, т. 1, с. 566, примеч. 46а])<sup>12</sup>.

Для китайского представления о человеке, фиксирующего в нём монолитность телесного и духовного, адекватным объектом явилось тело — целостный живущий и мыслящий организм. Именно жизненность в качестве начала, интегрирующего телесные и духовные функции человека, есть та конститутивная характеристика, которая запечатлевается понятием *шэнь*<sup>13</sup>.

Осознание жизни как целостного духовно-телесного процесса имело в китайской философии статус теоретического положения. В «Мо-цзы», например, дается дефиниция: «Жизнь (*шэнь*) — это совмещенность тела (*син*<sub>1</sub>) и (со)знания (*чжи*)» [358, с. 198]; ср. [106, т. 2, с. 69]. В китайской литературе можно подыскать немало подобных вышеприведенной максиме Ювенала: «В здоровом теле — здоровый дух» или афоризму Эпихарма: «Если у тебя чист помысел, то все твоё тело чисто» (В 26)<sup>14</sup>. Таково, например, положение Чжуан-цзы: «Если целостно тело (*син*<sub>1</sub>), то целостен и дух (*шэнь*<sub>1</sub>)» [499, с. 75]; ср. [201, с. 193]) или его инвертированный аналог в «Гуань-цзы»: «Когда сердце целостно внутри, тело (*син*<sub>1</sub>) целостно снаружи» [297, с. 271]; ср. [106, т. 2, с. 54]. Таков же конфуцианский взгляд на вещи, выраженный, например, в «Да сюе»: «Богатство украшает (буквально: пропитывает.— А. К.) дом, добродетель украшает личность (*шэнь*). Когда сердце широко, тело (*ти*) толсто (основательно)» (чжуань, § 6). Поэтому и духовность, с точки зрения китайских мыслителей, проявляется во всей внешности человека, а не только в лице: «Ко-

гда внутри сердце целостно,—развивает свою мысль „Гуань-цзы“ — [это] нельзя спрятать и скрыть. [Это] отражается на телесном облике и выражается в цвете телесного покрова» [297, с. 271]; ср. [106, т. 2, с. 55 — в переводе ошибочно говорится и о лице].

Пиктограмма, прародительница иероглифа *шэнь*, изображала женщину с подчеркнуто выпяченным животом и даже выделяющимся в животе плодом [836, № 386 а—с], отсюда сохраняемое им доселе значение «беременность» (это тело поистине анти-труп). Для носителей русского языка самоочевидна сущностная связь понятий жизни и живота («живот»), а для носителей немецкого языка — понятий тела и живота («Leib»).

Понимание человека как субстантивированной и индивидуализированной жизни логически связано с китайским способом отсчитывать возраст человека не с момента выхода из утробы матери, а с момента зачатия, ибо, действительно, в этот момент возникает новый комок жизни (еще без лица). Следовательно, «я-шэнь» в эксплицированном виде — это «я, рожденный такой-то женщиной», или «я, живущий благодаря такой-то женщине». О нераздельности для китайского сознания идей жизни и рожденности свидетельствует их соединение в семантике иероглифа *шэнь*, который, так же как и *шэнь*, несет с собой представление об индивидуализации и персонализации, — (*сянь*) *шэнь* имеет значение «господин *имярек*». Таким пониманием человека обусловлено и китайское представление (кстати сказать, достаточно пронизательное) о том, что его обучение начинается «во чреве матернем еще до рождения» [75, с. 29; 112, с. 159]. Находящееся в материнском лоне существо может быть «обучаемо» хотя бы потому, что уже в самом его семени — *цзин*<sub>2</sub> с телесностью слита воедино и духовность.

#### ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ

##### И КОМПОНЕНТЫ ЛИЧНОСТИ-ТЕЛА (*ШЭНЬ*).

ПОНЯТИЯ «СЕМЯ-ДУХ» (*ЦЗИН*<sub>2</sub>), «ВСЕЛЕННАЯ» (*ЮИ ЧЖОУ*),

«КОСМОС» (*ТЯНЬ ДИ*), «ПНЕВМА» (*ЦИ*),

«ДУХ-БОЖЕСТВО» (*ШЭНЬ*<sub>1</sub>), «СЕРДЦЕ-ПСИХИКА» (*СИНЬ*)

*Цзин*<sub>2</sub> — специфический и весьма труднопереводимый термин китайской философии. Его исходное значение — «отборный, очищенный рис» (см. «Лунь юй», X, 8), расширившись, обрело два семантических полюса: «семя» (физическая эссенция) и «дух» (психическая эссенция). Таким образом, понятие *цзин*<sub>2</sub> выражает идею непосредственного тождества сексуальной и психической энергий. Закрепленная понятием «либидо», аналогичная фрейдистская идея после многовекового санкционированного христианством противопоставления сексуального и духовного как двух антагонистических явлений стала для Европы откровением, хотя для ее «языческих» философов она была достаточно очевидной. Именно

на этой основе зиждились китайские, в особенности даосские, теории продления жизни посредством накопления анимосексуальной энергии.

Следует, однако, отметить, что стандартный перевод иероглифа *цзин*<sub>2</sub> на английский язык словом «sperm» не точен, поскольку этот китайский термин обозначал семя вообще, а не специально мужское семя. Семя-*цзин*<sub>2</sub> — это рафинированная пневма-*ци*, которая может быть как мужской (*ян ци*, *нань ци*), так и женской (*инь ци*, *нью ци*). В «Си цы чжуани», например, говорится: «Мужское и женское [начала] связывают семя (*гоу цзин*), и тьма вещей видоизменяясь рождается» (ч. II, § 5). В целом же роль «семени» в этом важнейшем тексте определяется так: «Осеменная пневма (*цзин*<sub>2</sub> *ци*) образует вещи» (ч. I, § 4). В «Си цы чжуани» имеется также немало пассажей, в которых иероглиф *цзин*<sub>2</sub> обозначает дух, душу, разум. Например: «Так благородный муж знает, какая вещь произойдет. Разве может кто-либо, не обладающий высшей разумностью (*цзин*<sub>2</sub>) в Поднебесной, быть причастен этому?» (I, 10); «Разумное долженствование (*цзин*<sub>2</sub> *и*) проникает в дух (*шэнь*<sub>1</sub>)» (II, 5).

Согласно даосским концепциям, выраженным в «Хуайнань-цзы», семя-*цзин*<sub>2</sub> и в космологической, и в антропологической иерархии занимает срединное положение между духом-*шэнь*<sub>1</sub> и пневмой-*ци*, в космосе оно формирует солнце, луну, звезды, космические ориентиры (*чэнь*), гром, молнию, ветер и дождь, а в человеке — «пять внутренних органов» (*у цзан*), которые, в свою очередь, находятся в координации с внешними органами чувств [433, с. 100, 120—121; 204, с. 53]. Поскольку семя-*цзин*<sub>2</sub> — это квинтэссенция *ци* (на графическом уровне эту связь выражает наличие у знаков *цзин*<sub>2</sub> и *ци* общего элемента *ми* — «рис»), его можно рассматривать как особый вид пневмы-*ци*. Ср. положение «Хуайнань-цзы»: «Когда *цзин*<sub>2</sub> наполняет глаза, они ясно видят» [433, с. 121], с мнением стоиков: «Зрение — это пневма, распространяющаяся от управляющей части (души. — А. К.) до глаз», а воспроизводящая часть души — это «пневма, распространяющаяся от управляющей части до детородных органов» [62, т. 1, ч. I, с. 491—492], и в особенности Хрисиппа: «Сперма есть пневма» (Диоген Лаэртский, VII, 159), а также с мнением Аристотеля: «Половое возбуждение вызывается воздухом (*pneumatōdes*)» («Проблемы», I, 30; цит. по [181, с. 343, № 528]).

Следует заметить, что древнегреческий термин «sperma», как и китайский *цзин*<sub>2</sub>, означал и мужское и женское семя в отличие, например, от термина «thoros» («thore»), означавшего только мужское семя. Видимо, в древности общераспространенным было представление о том, что для зачатия требуется соединение мужского семени с женским (см., например, [181, с. 210, № 12, с. 343—345, № 529—533]). В качестве последнего Аристотель рассматривал месячные выделения. Древнегреческими философами, разумеется, обсуждался и вопрос о локализации «спермы». Как на места ее зарождения они указывали на матку и *regineos* (мужской ана-

лог матки), на головной и спинной мозг и даже на все тело (см. [181, с. 343, № 523—525]).

Стояла перед древнегреческими философами и проблема соотношения «спермы» и души, но это была именно теоретическая проблема, а не семантический факт. Пифагор считал «сперму» струей мозга, а душу — присущим ей горячим паром (Диоген Лаэртский, VIII, 28), Левкипп и Зенон Китийский утверждали, что «сперма — клочок души» ([181, с. 343, № 552]; см. также: Диоген Лаэртский, VII, 158), а Гиппон прямо отождествлял душу со «спермой» (Аристотель. «О душе», 1, 2, 405 в 1—6). По Аристотелю, «сперма» потенциально предполагает душу («О душе», II, 1, 412 в 26—30), тогда как *цзин<sub>2</sub>*, наоборот, потенциально предполагает тело.

Наконец, термин «сперма» в древнегреческих философских памятниках имел и самое общее значение, сопоставимое со значением *цзин<sub>2</sub>* в афоризмах «Си цы чжуани»: «Осеменная пневма (*цзин<sub>2</sub>ци*) образует вещи», или «Гуань-цзы»: «Наличие семени (*цзин<sub>2</sub>*) означает рождение всякой вещи. Внизу рождаются пять знаков. Вверху образуются ряды звезд. Если [семя] распространяется между небом и землей, это будут навигаторы и духи. Если же [оно] сокрыто в груди, это будет совершенномудрый человек» [297, с. 268]; ср. [106, т. 2, с. 51]. Но если в самом общем значении — «семя всех вещей» — китайский термин *цзин<sub>2</sub>* сближался с понятием воздуха или чего-то воздухоподобного (*ци*), то греческий термин «сперма» в этом значении скорее сближался с понятием воды или влаги (Фалес, А 12; Гераклит, В 31; Эмпедокл, А 33), хотя в более узком, сексуальном, смысле, как мы видели, мог связываться и с воздухоподобной пневмой.

Итак, в Китае пониманию мира как тела соответствовало понимание личности как тела, а в Европе пониманию бога как внемировой сверхъестественной сущности — понимание его «образа и подобия» — личности как духа, трансцендентного пространственно-временным атрибутам телесности.

Это различие отчетливо сказывается в отношении к телесным наказаниям. В Европе, в сущности, всегда осознавалась их воспитательно-исправительная неэффективность (поскольку они непосредственно не «касаются» души), тогда как в Китае их эффективность никогда не вызывала сомнений (поскольку они самым непосредственным образом воздействуют на личность-тело). Отсюда становится понятным, что корни палочного характера традиционной китайской юриспруденции не в ее «варварстве», как это кажется на первый взгляд, а гораздо глубже — в ее общемировоззренческом фундаменте.

Как тело *шэнь* неминуемо мыслится локализованным в пространстве. Но этого мало — оно мыслится локализованным и во времени, о чем свидетельствуют такие значения иероглифа *шэнь*, как «поколение» (синоним — *шэнь*) и «возраст» (синоним — *нянь*). Напротив, *личность* как чисто духовное образование мыслится выключенной из пространственно-временной структуры мира. Вре-

менной смысл *шэнь* лишний раз свидетельствует о закреплённой в самих философских терминах идее гомоморфности микрокосма и макрокосма, поскольку макрокосм представлялся китайскими мыслителями в виде целостного пространственно-временного континуума.

С. С. Аверинцев следующим образом противопоставляет древнегреческое мировоззрение ближневосточному мироощущению в отношении к пространству и времени: «Внутри „космоса“ даже время дано в модусе пространственности... Внутри „олама“ даже пространство дано в модусе временной динамики» [59, с. 88] <sup>15</sup>. Можно выделить и третий вариант осмысления связи между пространством и временем. В Китае они искони рассматривались в неразрывном единстве, как два атрибута единой Вселенной (космоса). Этот взгляд на вещи закреплён соответствующей терминологией.

Понятие природы как универсального целого в лексиконе традиционной китайской философии выражал термин *тянь* — «небо», имевший как пространственное — «пространство над головой», так и временное — «день, сезон, время года» значение (подобно французскому слову «temps», *тянь* совмещает значения «время» и «погода»). Китайский эквивалент понятия «Вселенная» — *юй чжоу* состоит из двух иероглифов — *юй* и *чжоу*. Первый из них обозначает пространство, а второй — время: «Имеющее реальность, но не имеющее местоположения — это пространство (*юй*); имеющее длительность, но не имеющее ни начала, ни конца (дословно: ни корня, ни верхушки. — А. К.) — это время (*чжоу*)» [499, с. 151]; ср. [201, с. 258]; «Уходящее и древнее, наступающее и нынешнее называются временем (*чжоу*). Четыре стороны и верх и низ называются пространством (*юй*)» [433, с. 178]. Синоним *юй чжоу* — *тянь ди*, который можно перевести словом «космос», имеет буквальное значение «небо-земля».

Синонимичность терминов *юй чжоу* и *тянь ди* определяется не только сходным употреблением, но и исходной семантикой: «земля» соответствует «пространству», а «небо» — «времени» <sup>16</sup>. Последнее соответствие вполне проясняет вышеуказанный временной смысл иероглифа *тянь*, а также то, что традиционным символом неба в Китае считался круг, который как раз не имеет ни начала, ни конца <sup>17</sup>. И тот же смысл «пространство-время» (дословно: «век-пределы») имеет наиболее распространённый в современном китайском языке синоним двух указанных терминов — *ши цзе*, обычно переводимый словом «мир».

Наконец, в качестве обозначения пространственно-временной сущности мыслилась китайскими философами и наиболее общая мироописательная категория — «дао». Чтобы убедиться в этом, достаточно сравнить вышеприведённое определение пространства и времени из «Чжуан-цзы» с содержащимся там же определением дао как «имеющего реальность, но не имеющего местоположения, имеющего длительность, но не имеющего ни начала, ни конца (ни корня, ни верхушки)» [499, с. 151]; ср. [201, с. 258]. В «Хуайнань-цзы» же прямо говорится о том, что «дао... связует про-

«странство и время» [433, с. 1]; ср. [204, с. 109]. И в целом это вполне понятно, поскольку Путь-дао есть универсальный символ движения, которое представляет собой естественный синтез пространства и времени.

Временной смысл обнаруживается также в производных от *тянь* понятий предопределения («судьбы») — *тянь лин* и Поднебесной — *тянь ся* (напомним — это занимающий определенную территорию и живущий во времени социальный организм). Временная характеристика является существенным признаком понятия Поднебесной именно потому, что оно распространяется на живущих во времени людей, а не на безличные географические пространства, для которых и миг и вечность безразличны.

Фундаментальное значение имеет также тот факт, что иероглиф *тянь* может обозначать и природу отдельного человека [499, с. 115, 153; 201, с. 226, 259]. С этимологической точки зрения этот факт легко объясним: иероглиф *тянь* произведен от иероглифа *жэнь* («человек») [528, с. 32; 905, с. 173—174; 269, с. 282—283]. Но слово *тянь* употребляется китайцами и там, где мы употребляем слова «бог», «божество». Таким образом, глобальные антиномии западной культуры: «человек — бог», «человек — природа», «бог (трансцендентное) — природа (имманентное)»<sup>18</sup> снимаются в синтезирующем их понятии *тянь*. Интегральному состоянию природного и сверхприродного «в небе» соответствует интегральное состояние души и тела на земле.

Так же обстоит дело и с квазиматериальной субстанцией *ци*. *Ци* как философская категория трактуется и переводится весьма многообразно: «материя», «воздух», «газ», «пар», «дух», «эфир», «дыхание», «жизненная сила», «(жизненная) энергия», «флюиды»; англ.: vapour, steam, material force, subtle matter, physical energy, primordial energy, passion-vitality, passion effort, passion nature, vigour, (vital) breath, ether, vital force, matter-energy; фр.: matière subtile, souffle, poussée, force, énergie, air (primordial), gaz; нем.: Fluid, Kraft (см. [83, с. 147—148; 190, с. 68—70; 205, с. 47; 174, с. 32—41; 933, с. 201; 877, с. 472—485; 729, с. 268; 687, с. 784; 816]). (Есть даже мнение, что термин *ци* вообще однозначно неопределим, являясь аналогом обозначения переменной величины в математике [856, с. 70].) В отечественной литературе наиболее приняты и распространены его переводы: «материя», «воздух», «эфир».

Между тем отождествление понятий *ци* и «материя» совершенно неудовлетворительно. Дж. Нидэм отмечал, что утонченность *ци* можно передать с помощью понятий «эфирные волны» или «радиоактивные излучения» [877, с. 472]. В определенном смысле *ци* даже противоположно материи — в глоссе к этому термину П. С. Попов справедливо указывал, что «под ним можно также разуметь жизненную энергию, силу в противоположность материи» [205, с. 47].

Перевод словом «воздух», так же как и словом «материя», затушевывает духовно-психологический смысл *ци*: «сосредоточение *ци* подобно духу (*шэнь*), «умное (*лин*) *ци* находится в сердце»

[297, с. 271, 272]; ср. [106, т. 2, с. 55, 57], а кроме того, не дает представления о *ци* как общемировой субстанции<sup>19</sup>. В таком случае становится нелепым, например, известное положение Сюнь-цзы: «Вода и огонь обладают воздухом (*ци*)» [384, с. 104]; ср. [106, т. 2, с. 157]. Поскольку воздух в европейской философии обычно трактовался как одна из четырех «первостихий» (наряду с водой, огнем и землей), а *ци* в китайской философии считалось общей субстанцией всей «тьмы вещей», укладывающейся в классификационную схему пяти элементов, т. е. воды, огня, дерева, металла и почвы (отсюда — синонимичность *у син* и *у ци*, например, в «Тай цзи ту шо» Чжоу Дуньши), постольку устанавливать аналогию между *ци* и воздухом можно, только подразумевая под последним аёг Анаксимена, отождествляемый им и с душой (*psyché*), и с дыханием (*pneuma*). «„Подобно тому,— говорит он,— как душа наша, будучи воздухом, сдерживает нас, так дыхание и воздух объемлет весь мир“. Употребляет же [он слова] „воздух“ и „дыхание“ как синонимы» (В 2).

Кажущийся в этой ситуации наиболее подходящим термин «эфир» также ни в одном из своих смыслов не соответствует *ци*. Эфир (*aither*) в древнегреческой мифологии понимался как самый верхний и тонкий (горный) слой атмосферы — Гомер называет его «бесплодным» («Илиада», XVII, 425). Таким образом, он отличался от аэра — нижнего слоя или воздуха вообще («Илиада», XIV, 288). Анаксагор приписывал аэру разреженность, тонкость и холодность, а эфиру — плотность, пустоту и теплоту (А 70). *Ци* же отнюдь не самое тонкое воздухоподобное образование и отнюдь не бесплодно, его эссенциальной формой является летучее семя — *цзин<sub>2</sub>* («*цзин<sub>2</sub>* есть эссенция (*цзин<sub>2</sub>*) *ци*» [297, с. 270; 106, т. 2, с. 53]), которое, в свою очередь, может быть уточнено до состояния духа — *шэнь<sub>1</sub>* (см. также [197, с. 46—62]). Со времени Платона (или его ученика Филиппа Опунтского — «Послезаконие», 981c) и особенно Аристотеля эфир в древнегреческой философии начинает представляться в качестве пятой стихии («квинтэссенции»), отличной от четырех остальных. А от Гесиода («Теогония», 123—125) и орфиков (Ферекид, А 9; Акусилаи, В 1) до стоиков (Диоген Лаэртский, VII, 139) проходит линия трактовки его как одного из высших или даже наивысшего божества. Эти истолкования также не соответствуют *ци*, которое является, как мы уже отметили, единой общемировой субстанцией, представляющей собой естественный субстрат всех «стихий» — пяти элементов.

Не подходит и исторически наиболее позднее понятие эфира как абсолютной среды, поскольку понятие *ци* призвано объяснять свойства самих тел, а не заключающего их пространства или действующих в этом пространстве сил. Гегель, например, отмечал возможность «вместо пресловутой *силы притяжения*» говорить о «тонком *эфире*, связывающем все» [91, т. 2, с. 159]. В китайской философии силовой аспект внутримировых связей выражают понятия *инь* и *ян*.

Перевод иероглифа *ци* и как «материи», и как «эфира» подвергался в западноевропейской синологии справедливой критике (см., например, [687, с. 784]), и было уже достаточно давно предложено передавать *ци* термином «пневма» (рпеума) (см., например, [877, с. 228, 472; 659, с. 444; 666, с. 97]). Мы считаем такое отождествление совершенно правильным, поскольку и тот и другой термин выражает понятие динамической духовно-материальной жизненно-энергетической субстанции.

Оба термина объединяют также значения: «дыхание» (и как физиологический акт, и как жизненное начало), «ветер (дуновение)», «звучание (придыхание)», «запах» и «душевный настрой». Исходное значение «ци» — «испарения» (ср.: «atmos» — «испарения» и «ци» как форманты термина «атмосфера»). «Жизненным» или «животным духам» (*spiritus vitales, spiritus aminales, «spiritus»* — лат. эквивалент греч. «рпеума») европейской философии, которые мыслились разносимыми кровью, прямо соответствует китайский термин *суюе ци*, буквально означающий «кровь и ци» («кровообращение и пневмообращение») или «кровяное *ци*». Не случайно и то, что китайские переводы европейских слов с основой на «пневмо» обычно содержат иероглиф *ци*. Этот же иероглиф используется в словах с основой на «аэро», тогда как «эфиру» соответствует или фонетическая транскрипция *итай* (ею, в частности, пользовался развивший специальную теорию эфира Тань Сытун), или напоминающая о «бесплодности» «великая (небесная) пустота» — *тай кун, тьянь кун*.

Неверное отождествление *ци* с материей влечет за собой еще одну ошибку: распространение на *ци* признака инертности и, как следствие, признание трансцендентности принципа движения по отношению к *ци*. Эти ошибки допустил в свое время С. Лёгаль, подвергшийся за это справедливой и компетентной критике [670, с. 110; 793, с. 33—35]. Движение имманентно присуще *ци*, более того, *ци* само является движущим началом<sup>20</sup>. Пневма-*ци* неотделима от движения еще и потому, что, будучи субстанцией пространства-времени, она представляет собой ту «воду», которая образует течение времени. Например, в «Хуайнань-цзы» говорится о «движении (*син*) пневмы (*ци*) двенадцати времен [суток]» [433, с. 44].

Столь же серьезной ошибкой следует признать едва ли не повсеместное в нашей литературе описание *ци* с помощью эпитета «частицы» (см., например, [106, т. 1, с. 15, 312]), что совершенно противоречит его *континуальной* природе. И эта ошибка своими корнями восходит к деятельности первых европейских синологов, для которых отождествление *ци* с материей было равнозначно отождествлению его с дискретными атомами. Причем дело доходило даже до абсурдных ситуаций, когда, например, тот же С. Лёгаль [846, с. 30] трактовал как концентрирование и рассеивание атомов сгущение и разрежение *ци* в великой пустоте, сравниваемое Чжан Цзаем с застыванием и таянием льда в воде (это популярное сравнение метаморфоз *ци* с метаморфозами воды провоз-



дил уже Ван Чун — см. [197, с. 46]). По справедливому замечанию А. Ч. Грэма, С. Лёгаль это делал «вопреки тому факту, что сравнение с водой ясно показывает, что эфир (т. е. *ци* — А. К.) представляет собой континуум, а не скопление атомов» [793, с. 34]. Было бы поистине странно, если бы китайцы идею элементарных частиц непосредственно связывали с образом воздуха (*ци*), который даже в атомистике (Левкиппа и Демокрита) рассматривался скорее как нечто противоположное атомам, т. е. как континуальная пустота [181, с. 251, № 176, с. 253—254, № 200—203]. Столь же странно было бы связывать идею дискретности с такими естественными, с точки зрения Сюнь-цзы, носителями *ци*, как огонь и опять же вода [384, с. 104]. Наконец, в одном из даосских трактатов прямо говорится о существовании *ци* до того, как произошло какое-либо разделение внутри мировой первосубстанции: «Великий Предел, еще не обладающий ни образами, ни числами, — это только единое *ци*» [490, цз. 1, л. 1].

Отделяя от *ци* принцип движения, активности, С. Лёгаль, естественно, обнаруживал таковой в понятии *ли*: «Вселенная и каждая из ее частей состоит из двух принципов, сочных, бесконечных, различных, но нераздельных. Они называются *Ли* и *Ци*. *Ли* — это принцип активности, движения, порядка в природе; то, что наши современные эволюционисты Г. Спенсер, Дарвин, Геккель называют *силой развития, присущей материи*, которая без нее была бы инертной и при своем очередном возвращении к хаосу осталась бы в непоправимом беспорядке» [846, с. 29]. В этом рассуждении совершенно верно выражена коррелятивность понятий *ци* и *ли* и подчеркнута структурообразующая функция *ли*, но необоснованно отторгнуто от *ци* и отождествлено с *ли* активное начало. Видимо, к этому заблуждению привел все тот же ход мысли: если *ци* — аналог материи, то *ли* — аналог идеи или формы как универсального, организующего, движущего и развивающего принципа. Степень достоверности этой аналогии была уже оценена выше.

Итак, *ци*, с одной стороны, заполняет небо в качестве воздуха, сгущающегося в облака (см., например, у Ван Янмина [7, цз. 3, с. 72; 14, с. 242]), а с другой — душу человека в качестве его настроения, характера, нрава, темперамента (см., например, у Ван Янмина [7, цз. 1, с. 21, цз. 3, с. 74; 14, с. 82, 248—249]). «Под воздухом *Ци*, — писал Н. Я. Бичурин, — разумеется душа мира, не подлежащая чувствам, хотя и материальная. Души живущих существ суть изливания или частицы сей души мира. Из сгущения сего же воздуха и вещество образовалось» [74, с. 408]. Иначе говоря, *ци* — явление столь же психофизически и материально-идеально амбивалентное, как *тянь*, *цзин<sub>2</sub>* и *шэнь<sub>1</sub>*. В такой трактовке *ци* солидарны не только единомышленники, например Ван Янмин и Мэн-цзы, который «рассматривал „телесное *ци*“ (*ти ци*) и „духовное *ци*“ (*и ци*) как нечто единое» [533, т. 1, с. 70, примеч. 22], но и идейные противники, например Ван Янмин и Чжу Си, для которого «*ци* — это дух, так же как и материя» [670, с. 103].

А это значит, что в таком понимании *ци* является общепринятой категорией для всей традиционной китайской философии. Естественно, что взаимосвязь общекосмического и внутричеловеческого *ци* оказывается самой непосредственной. Ван Янмин рассматривал проблему воздействия музыки на человека как проблему функционирования *ци*. Связь *ци* и духовых инструментов, о которых в первую очередь он ведет речь, не нуждается в комментариях, для прочих же инструментов первостепенная значимость *ци* определялась, видимо, тем, что оно играло роль универсального звукового субстрата<sup>21</sup>. Ван Янмин указывал: «Наши уравновешенность (срединность) и гармоничность изначально взаимодействуют с *ци* неба и земли. Ориентация на *ци* неба и земли, согласование со звуками феникса-самца и феникса-самки не идут далее установления того, действительно ли гармонично наше собственное *ци*» [7, цз. 3, с. 74; 14, с. 248]. Вполне понятно поэтому обозначение одним и тем же термином *ци сянь* — «пневменные образы» и метеорологических явлений [7, цз. 3, с. 75; 14, с. 253], и духовных образов совершенномудрых [7, цз. 2, с. 39; 14, с. 138] — в переводе Ван Чанчжи: *physionomie des Parfaits* — [933, с. 68, примеч. 2], в переводе Чэнь Юнцзе: *feelings and dispositions (expressions) of the sage* [49, с. 127, § 146].

Показательно в настоящем аспекте различие роли «ровного воздуха» у Демокрита и у Мэн-цзы. Для первого «ровный (равномерный) воздух» — это только средство или условие наилучшего восприятия образов (идолов), в нем движущихся [181, с. 325, № 476], а для второго «ровный утренний воздух» (*пин дань чжи ци*) — само наилучшее движение души («Мэн-цзы», VI А, 8). *Ци* — это не субстанция одного духа и не субстанция одного тела, но единая духовно-телесная субстанция, единая субстанция человека как целостного психофизического существа. Согласно Мэн-цзы, «*ци* — это то, что наполняет тело (*ти*)» («Мэн-цзы», II А, 2 [106, т. 1, с. 232]). Аналогичное определение дано в «Гуань-цзы»: «*Ци* — это то, что наполняет тело (*шэнь*)» [297, с. 222; 106, т. 2, с. 31]. Там же говорится, что *ци* должно поступать во все четыре конечности [297, с. 272; 106, т. 2, с. 57]. Рождение человека — это скопление *ци*, — утверждает Чжуан-цзы и далее обобщает: «Пронизывающее Поднебесную — единое *ци*!» [499, с. 138; 201, с. 246]. «Вся тьма вещей несет в себе *инь* и объемлет *ян*, проникнута *ци* и благодаря этому гармонична», — гласит «Дао дэ цзин» (§ 42).

Следовательно, *ци* существует на трех онтологических уровнях, будучи наполнителем тела космоса, тела человека и сердца человека. В качестве духовно-психического явления *ци* занимает промежуточное положение между волей (*чжи*<sub>1</sub>) и чувствами (*цин*). *Ци* определяет, или «порождает», чувства. «Присущие людям (*минь*) любовь и ненависть, веселье и гнев, печаль и радость рождаются от шести [видов] *ци*». «*Ци* производит пять вкусов (*вэй*<sub>1</sub>)» («Цзо чжуань», Чжао 25 г. [508, с. 471; 106, т. 2, с. 13, 12]), но само определяется волей: «Во вкусах осуществляется *ци*, в *ци*

воплощается воля» («Цзо чжуань», Чжао 9 г. [508, с. 434]). «Воля есть руководитель *ци*... Если воля едина, то движимым [становится] *ци*; если *ци* едино, то движимой [становится] воля. Вот споткнувшийся (*цзюе*<sub>1</sub>) или устремившийся (*цюй*<sub>1</sub>) — это [все] *ци*, однако ж [оно] приводит в движение его сердце» («Мэн-цзы», II А, 2, ср. [106, т. 1, с. 232—233]).

Загадочный пример Мэн-цзы, должным образом не разъясняемый ни комментаторами, ни переводчиками, становится понятным лишь с учетом фигуральных смыслов иероглифов *цзюе*<sub>1</sub> и *цюй*<sub>1</sub> (кстати сказать, имеющих и у подобранных нами русских эквивалентов). *Цзюе*<sub>1</sub> означает: упасть, оступиться, сорваться, т. е. потерпеть крах, не реализовать свое намерение, а *цюй*<sub>1</sub> — бежать, стремиться, т. е. активно направлять свою волю. Именно волевое начало *ци* объединяет оступившегося и устремившегося. С другой стороны, в этом же примере проступает наружу натуралистическая подоплека: у споткнувшегося или бегущего человека сердце действительно движется — усиленно бьется.

Волюнтаристский смысл *ци* делается еще более контрастным у Ван Янмина, который корректирует положение Мэн-цзы о главенстве *воли-чжи*<sub>1</sub> над *ци*, выдвигая тезис об их гармоническом единстве [7, цз. 1, с. 15; 14, с. 58—59].

Переход от антропологического к космологическому смыслу *ци*, связанный с аналогичным смысловым единством в семантике *тянь*, хорошо виден в следующем высказывании Чэн Хао, опирающегося, в свою очередь, на известное изречение Мэн-цзы (см.: «Мэн-цзы», II А, 2): «Небо и человек едины, вовсе не разделимы и не обособляемы. Безбрежная пневма (*хао жань чжи ци*) — это моя пневма (*ци*). Вскармливая, не губить [ее] — тогда [она] наполнит и небо и землю» [504, т. 1, с. 194].

Ван Янмин довел до логического конца подобные взгляды своих предшественников, с одной стороны, акцентировав роль *ци* как общемировой субстанции: «*ци* есть эта природа (*син*<sub>2</sub>), а природа есть это *ци*» [7, цз. 2, с. 40; 14, с. 142], с другой — нейтрализовав чжусианский дуализм (правда, непоследовательный) *ци* и *ли* формулой их сущностного единства: «принцип — это устройство (структура) пневмы, пневма — это динамическая актуализация (функция) принципа» [7, цз. 2, с. 41; 14, с. 143]. Поэтому нельзя не согласиться с Ван Чанчжи, который предлагает в качестве одного из возможных переводов *ци* сочетание «активность материализованного духа» и утверждает: «Ван Янмин не признает двух принципов, физически разделенных в нас. Но он признает использование двух различных терминов: слова *ли* для обозначения, в моральном смысле, рационального элемента в нас, и слова *ци* для обозначения элемента иррационального. Эти слова обозначают также проявления, соответствующие каждому элементу» [933, с. 201].

Сходную в общих чертах трактовку *ци* и *ли* у Ван Янмина дает Цинь Цзяи: «Для Ван Янмина *ли* и *ци* представляют собой не различные принципы, но рациональный и моральный

versus иррациональный и витальный проявления как человеческой природы, так и природы вообще» [729, с. 268].

«Духовный» смысл понятия *ци* стал у Ван Янмина основой для синтеза с понятием благосмыслия («иррациональность» *ци* равносильна интуитивной спонтанности благосмыслия), а «материальный» — для его традиционной интерпретации как понятия общемировой динамической субстанции. Такое концептуальное сочетание своим неизбежным результатом имело панпсихизирующие космологические выводы, в подоснове которых явно проглядывает известное, видимо, всем народам архаико-мифологическое представление о симпатическом взаимодействии подобного с подобным.

Развернутой иллюстрацией к сказанному может служить следующее поучение Ван Янмина: «Благосмыслие человека — это и благосмыслие трав и деревьев, черепицы и камня. Если бы травы и деревья, черепица и камень не обладали человеческим благосмыслием, [они] не могли бы считаться травами и деревьями, черепицей и камнем. Но разве таковы только травы и деревья, черепица и камень? Если бы небо и земля не обладали человеческим благосмыслием, [они] также не могли бы быть небом и землей. Ведь небо, земля и тьма вещей, в сущности, составляют с человеком единое тело (*ти*). Квинтэссенция (*цзуй цзин чу*) его проявления — это капля духовного света в человеческом сердце. Ветер и дождь, роса и гром, солнце и луна, звезды и небесные ориентиры, птицы и звери, травы и деревья, горы и реки, почва и камень, в сущности, составляют с человеком единое тело. Поэтому пять злаков, птицы, звери и все тому подобное может вскармливать человека, а снадобья, минералы и все тому подобное может исцелять болезни. Объединяет все это только единая пневма, поэтому и возможны [такие] взаимопроникновения» [7, цз. 3, с. 70; 14, с. 234].

В этих рассуждениях Ван Янмина не трудно увидеть и принцип «подобное соединяется с подобным», и принцип «подобное познается подобным», яркими выразителями которых в древнегреческой философии были Эмпедокл (см. «О природе», 109) и Демокрит. Знаменательно, что именно Демокрит особенно настойчиво проводил мысль об аналогичности строения макрокосма и микрокосма [181, с. 210, № 9—12а, с. 280—282, № 315—319]. Проводимое Ван Янмином доказательство единства человека и вселенной через ссылку на то, что в противном случае человек не мог бы питаться пищей и лечиться лекарствами, предельно материалистично и очень напоминает рассуждения Демокрита. Что же касается «неба и земли, обладающих человеческим благосмыслием», то и это — выражение принципа подобия: иначе небо и земля просто не могли бы быть восприняты человеком, благосмыслие которого взаимодействует только с благосмыслимым. В данном случае, ни на шаг не отступая ни от мыслей Ван Янмина, ни от грамматики китайского языка, мы могли бы перевести соответствующее место вышеприведенной цитаты так: «Если бы небо и земля не обладали человеческим *благосмыслимым*, [они] также не могли бы быть небом и землей».

Подчеркнем, что именно синтетический материально-духовный смысл *ци* позволял Ван Янмину формулировать те выводы, благодаря которым его обычно аттестуют как субъективного идеалиста. Например, он утверждал: «Если небо, земля, навй, духи и тьма вещей отделены от моего духовного света (*лин мин*), то они отсутствуют. Если мой духовный свет отделен от неба, земли, навей, духов и тьмы вещей, то и он отсутствует. Все это распространяющиеся проникновения единой пневмы (*ци*). Как их отделить друг от друга?» [7, цз. 3, с. 81; 14, с. 273].

Истолкование этого высказывания упирается прежде всего в понимание иероглифа *ци*. Чэнь Юнцзе здесь его переводит словосочетанием «материальная сила» (*material force*) [49, с. 258, § 337], а В. Г. Буров, доказывающий субъективно-идеалистический характер этих мыслей, — словом «душа» [80, с. 59 — перевод неточен, отсылка к оригиналу неверна]. Стоит, однако, задаться вопросом: что это за субъективный идеализм, в рамках которого душа «отсутствует», будучи отделенной от неба, земли и тьмы вещей?

Кроме того, Ван Янмин тут же заявлял, что душа после смерти рассеивается (*цзин лин ю сань*), а это самым решительным образом противоречит тому, что Беркли называл «естественным бессмертием души» и считал «необходимым следствием» своего учения. Представления о душе, подобные тем, которые разделял Ван Янмин, Беркли оценивал весьма критически: «Те же, которые признают, что душа человека есть лишь некоторое тонкое жизненное пламя или система животных духов (*animal spiritus*), считают ее преходящей и разрушимой подобно телу, так как ничто не может развеяться легче такой вещи, для которой естественно невозможно пережить смерть заключающей ее в себе оболочки. И это представление с жадностью принято и стало излюбленным у худшей части человечества как наиболее действительное средство против воздействия добродетели и религии» [72, с. 239].

У Ван Янмина это представление рождало если не антирелигиозные (проблема «китайских религий» вообще довольно сложна — см. [137]), то во всяком случае направленные против суеверий выводы. Один из учеников спросил его: «Некоторые люди ночью страшатся навей (*гуй* — души умерших, или *mapes*, обычно переводятся как „духи“, „черти“, „демоны“. — А. К.). Как тут быть?» Ван Янмин ответил: «Только тогда, когда днем не способен „накапливать справедливость“, в сердце появляется неудовлетворенность, следствие которой — страх. Если же будничные поступки соответствуют свету разума (*шэнь мин*), то какой еще может быть страх?» Тогда спросил другой ученик: «Порядочных навей не стоит страшиться, но боюсь, что лукавые навй не разбирают, кто хороший, а кто плохой человек, поэтому от страха не избавиться». Ван Янмин ответил: «Неужели существуют такие лукавые навй, которые способны ввести в заблуждение добропорядочного человека? Единственное, что страшно, так это лукавство сердца, ибо не навй, а оно само вводит себя в заблуждение. Если человек пристрастен к женской красе, это будет наваждение навей любо-

страстия; если [он] пристрастен к богатству, это будет наваждение навей стяжательства; если [он] гневлив на то, что не достойно гнева, это будет наваждение навей гневливости; если [он] боится того, что не достойно боязни, это будет наваждение навей боязливости» [7, цз. 1, с. 11; 14, с. 41—42]. Такой подход к суевериям имеет свои корни как в конфуцианстве (см., например, [384, с. 209—211; 106, т. 2, с. 171—172]), так и в даосизме — например, § 60 «Дао дэ цзина» гласит: «Если дао царит в Поднебесной, то навей в ней не одухотворены (*бу шэнь*). И даже не то что не одухотворены, а не вредоносны для человека».

Как субъекту телу-*шэнь* в китайской философии соответствует объект вещь-*у*. Понятие *у*, с одной стороны, фиксирует идеализированный образ действительности (объект). С другой — вполне материальное телесно-чувственное явление (вещь). Интересен в этом отношении фрагмент из «Чжуан-цзы», на который мы уже ссылались, говоря о понятии *тянь*. В нем сказано: «У такого [человека] природа (*тянь*) сохраняет целостность, а дух (*шэнь*) не имеет разрывов (*цзюе*). Через что вещи проникнут в него?» [499, с. 115]. Во-первых, отсюда видно, что и дух-божество-*шэнь* представляется весьма материализованно, коль скоро он может иметь «разрывы»<sup>22</sup>. Во-вторых, в воспроизведенном контексте отчетливо выступает и материализованность «проникающей в разрыв» «вещи». Дух-божество-*шэнь* Ван Янмин материализует, синтезируя с пневмой-*ци* через посредство благосмыслия: «Благосмыслие едино. Говоря о его чудесном применении (*мяо юн*), называют это духом. Говоря о его распространяющейся активности (*лю син*), называют это пневмой» [7, цз. 2, с. 41; 14, с. 143].

Сказанное, как нам кажется, достаточно ясно показывает, на чем зиждется принадлежащее Чэн Хао и Ван Янмину определение мира как тела (*ти*): этот гилозоистический и даже панпсихизирующий перенос симметричен пониманию человеческой природы как «неба» в процитированном фрагменте «Чжуан-цзы». Прозрачными становятся и такие сентенции, как формула Лу Цзююаня «тело (*ти*) сердца очень велико» [504, т. 1, с. 289], ведь любые психические отправления не могут не иметь материальной (в данном случае — телесной-*ти*) стороны; или утверждения Ван Янмина, что сердце и тело-*шэнь* суть единое [7, цз. 3, с. 59; 14, с. 193], что «тело (*ти*) — природа, а первоисток природы — небо» [7, цз. 2, с. 29; 14, с. 110], ведь сколь телесно сердце, столь психично тело.

Отмеченные смыслы перечисленных терминов позволили Ван Янмину использовать их все в синтетической формуле панпсихизирующего персонализма: «Природа едина и все. Как оформленную телесность (*син ти*) ее называют небом, как суверенного властелина ее называют владыкой (*ди*), как дарованное человеку ее называют природой, как распространяющуюся активность ее называют предопределением, как господствующее в теле (*шэнь*) ее называют сердцем» [7, цз. 1, с. 10; 14, с. 39—40]. Объясняя своему собеседнику возможность такого универсального и всеохватывающего единства («только одна природа, и все тут»), Ван

Янмин прибегает к сравнению: «Подобным образом человек един, и все тут. По отношению к отцу он называется сыном, по отношению к сыну он называется отцом — и так далее, до бесконечности. [А ведь это] только один человек, и все тут» [7, цз. 1, с. 10; 14, с. 40].

Данное сравнение природы с человеком ясно обнаруживает универсальную антропологическую модель, стоящую за всеми теоретическими построениями Ван Янмина. Эта модель поддерживалась прочной традицией понимания вселенной не только как тела-*ти*, но и как тела-*шэнь* (ср. с пониманием космоса как живого тела у Платона — «Тимей», 30 в). Например, в «Хуайнань-цзы» говорится: «Небо и земля, пространство и время — это [как бы] тело (*шэнь*) одного человека» [433, с. 117]. И в конце XIX в., т. е. более чем через 2 тысячи лет, Тань Сытун предлагал считать «небо, землю, тьму вещей, других людей и себя единым телом (*шэнь*)» [505, т. 1, с. 300; ср. [115, с. 250]. Здесь мы получили тот же результат, что и при описании процесса взаимных преобразований природы в целом (*тянь*) и индивидуальной человеческой природы (*синь*<sub>2</sub>) в конце предыдущей главы.

В янминистской модели мира как единого тела человеческое «сердце» оказывается и количественно и качественно единотелесным с миром: «Человеческое сердце составляет одно тело (*ти*) с небом и землей» [7, цз. 3, с. 69; 14, с. 230]; «Человеческое сердце тождественно телом с [другими] вещами» [7, цз. 3, с. 81; 14, с. 272]. Телесность же «сердца» подразумевает, в частности, то, что оно есть субъект не только мыслей, но и чувств и воли. Уже цитировавшееся нами доказательство тезиса «весь мир — единое тело» из «Вопросов к „Великому учению“» целиком строится на том, что «при виде ребенка, падающего в колодец, обязательно имеется испуганное и страшашееся, соболезнающее и сострадающее сердце», т. е. чувство испуга и страха, соболезнования и сострадания [7, цз. 26, с. 470]. Термин *синь* лучше всего переводить буквально — словом «сердце» — как раз потому, что это слово сочетает в себе указанные смыслы.

В этой связи бесполезно указать на часто встречающееся заблуждение, вытекающее из неправильного перевода иероглифа *синь*. Например, К. С. Мурти приписывает Мэн-цзы, развитие идей которого Ван Янмином мы только что воспроизвели, мысль, что «тот, кто следует разуму (*mind*), а не чувствам (*senses*), становится великим» [875, с. 76]<sup>23</sup>. Но этот тезис ложен. Если же совершить обратный перевод на китайский язык приписываемого Мэн-цзы положения, заменив слова «*mind*» и «*senses*» иероглифами *синь* и *юй*, то тезис К. С. Мурти станет истинным. Все дело именно в том, что понятие, вкладываемое в иероглиф *синь*, шире понятия «*mind*», охватывая собой помимо разума и рассудка еще и чувства и волю<sup>24</sup>. В иных контекстах *синь* может переводиться только как «чувство», синонимизируясь с *цин* (например, «Мэн-цзы», VI А, 6). Понятие же *юй* по объему уже, чем «*sense*», и распространяет свою власть только на утрированные и деформи-

рованные волей чувства (страсти). Собственно говоря, из тезиса о врожденном интуитивном *чувстве* справедливости вытекают и концепция доброты человеческой природы, и прочие важнейшие идеи Мэн-цзы. Поэтому вышеприведенное высказывание К. С. Мурти, автоматически получаемое из 1) призыва Мэн-цзы следовать велениям *синь* и 2) общепринятого перевода знака *синь* словом «mind», не то что идет вразрез с мыслью китайского философа, но просто не касается ее.

#### ГРАНИЦЫ ЛИЦЕВОГО И ТЕЛЕСНОГО, ЛИЧНОГО И ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ КИТАЙСКОЙ И ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУР

И *шэнь* и «лицо» могут обозначать не единственный объект, а целое собрание или комплекс объектов, но для *шэнь* принципом объединения всегда будет их материальная целостность (например, *шэнь* как счетное слово для комплектов одежды), для «лица» же — целостность нематериального порядка (например, «юридическое лицо»).

На Западе личность, носительница лица и сознания (разума, мышления), резко отмежевывалась от животных, не имеющих ни того, ни другого. «Мыслящий разум,— писал Гегель,— вот *определение человека*; мышление вообще есть его простая *определенность*, ею человек отличается от животного... сам человек есть мышление» [91, т. 1, с. 185]. Соответственно животные, при самом последовательном проведении этой точки зрения, представляются полностью обездушенными (лишенными сознания, разума, мышления). Яркий, даже гиперболический тому пример — декартовы животные-автоматы, знаменующие собой полный отказ от всякой родственности с «меньшими братьями».

В Китае же, во-первых, люди и животные рассматривались в виде некоего иерархического целого, средним звеном, внутри которого считались «варвары», стоящие ближе к животным и даже приравнивающиеся к ним в качестве «диких зверей с человеческим лицом», говорящих на «птичьем языке». Лицо, таким образом, не считалось определяющим признаком человека. «Варвары», с нашей точки зрения несомненные люди, могли оцениваться как животные (несмотря на обладание лицом), и, наоборот, животные — очеловечиваться, например, горилла могла называться «диким человеком» — *е жэнь* (несмотря на отсутствие лица). С предельной ясностью этот взгляд выражен в эссе Хань Юя «Юань жэнь» («Обращение к началу человеческого»): предопределенное существовать между небесным и земным называется человеческим (буквально: человеком), «восточные и северные варвары, птицы и звери — все суть человеческое... Если человеческий путь нарушается, восточные и северные варвары, птицы и звери не могут обрести своих свойств (*цин*)... Человек является хозяином восточных и северных варваров, птиц и зверей» [422, цз. 11, с. 67; ср. 103, с. 210].



Во-вторых, основанием различия человека и животных в Китае полагалось не сознание<sup>25</sup>. Поэтому Ван Янмин свое понимание общности человека и животных выражает так: «Гуманность образует единое целое (дословно: тело-ти.— А. К.) с птицами и зверями, ведь они обладают сознанием (*чжи цзюе*)» [7, цз. 26, с. 470]. Мэн-цзы высказался еще сильнее: «Различие человека с птицами и зверями совсем незначительно, просто народье утрачивает его, а благородный муж сохраняет», поясняя далее, что все дело в гуманности и справедливости («Мэн-цзы», IV Б, 19, ср. [211, с. 13]). Оппонент Мэн-цзы — Сюнь-цзы также видел специфику человека не в его познавательных способностях, а в справедливости (чувстве долга) и благопристойности (соблюдении этикета и нравственных правил) [384, с. 104, 7; 106, т. 2, с. 157—158, 145—146]. И даже в «Ле-цзы», где, казалось бы, на первый план выдвигается разум, поскольку говорится, что «разумность и рассудительность (*люй*) составляют то, благодаря чему человек ценнее птиц и зверей»<sup>26</sup> (попутно обращаем внимание на аксиологический подход к делу), тут же оказывается, что руководящими началами разума являются благопристойность и справедливость [312, с. 80—81; ср. 201, с. 110].

Тезис Сюнь-цзы о превращении в скота того, кто не следует долгу-справедливости и бросает учение, нашел развитие у Ян Сюна: «Если человек не учится, то, даже не имея печали, разве не подобен птице» [535, с. 2], и далее — в сунском неоконфуцианстве, в частности, в таком фундаментальном мировоззренчески-пропедевтическом трактате, как «Сань цзы цзин» («Троесловный канон»): «Если человек не учится, то становится хуже бездушной твари (дословно: вещи.— А. К.)» [75, с. 26—27]. Следует иметь в виду, что под «учением» здесь скорее всего подразумевается общее социально-нравственное воспитание, социализация и окультуривание потенциального человека, а не только его интеллектуальное развитие и образование. С этой точки зрения данный тезис выглядит вполне рационально и даже современно.

Гуманность, справедливость (соблюдение долга), благопристойность и т. п. суть качества *поведения, жизнедеятельности* человека, другими словами, они одновременно воплощаются и в его духовных, и в его материальных проявлениях. Отождествляя их с истинной человечностью, китайские философы теоретически кодифицировали традиционно-обыденное представление о целостном духовно-телесном индивиде, коррелятивное с семантикой соответствующих слов. Вполне телесный характер названных качеств ясно показывает следующее определение из «Ли цзи»: «То, что делает любого человека человеком, — это благопристойность и долг (справедливость). Благопристойность и долг (справедливость) имеют начало в правильном облике тела, ровном выражении лица, тактичном ведении разговора»<sup>27</sup> [314, с. 323].

Особый статус лица как образа души на Западе связан с его приближенностью к мозгу. Уже Алкмеон, живший в VI—V в. до н. э., пришел к выводу, что «первенствующая часть [души] на-

ходится в мозге» (А 8, 10), т. е. признал за этой частью тела главенствующую роль. Он же противопоставил мыслящего человека ощущающим, но не мыслящим животным (А 5). И ранее, например у Гесиода (VIII в. до н. э.), человек решительно противопоставлялся животным как «ведающий правду», но в этом понятии правды сливались воедино истина и справедливость («Труды и дни», 275—286). Двумя указанными положениями Алкмеона был открыт прямой путь к отчетливому осознанию лице-головной специфики человека. Почти до абсурда оно доведено у Ламетри, который утверждал, что в первобытном состоянии человек отличался от обезьяны и других животных только «выражением лица, в котором проявляется больше ума» [170, с. 193], или, согласно последнему изданию, «физиономией, свидетельствующей о большей сознательности» [171, с. 207].

В классической китайской философии осталось непоколебленным убеждение, что все психические способности сосредоточены в сердце. Но сердце довольно далеко от головы и в человеке бьется точно так же, как в птицах и зверях, а поэтому не наводит ни на мысль об одухотворенности лица, ни на мысль о принципиальной неличности животных. Сердце — неотъемлемая часть тела, тело органично включает в себя сердце (лицо не включает в себя мозг). Эта организмическая модель служила китайским мыслителям основанием для выводов, подобных тому, который сделал Ван Янмин: «Если нет сердца, то нет и тела (*шэнь*), а если нет тела (*шэнь*), то нет и сердца» [7, изд. 3, с. 59; 14, с. 192], но таким образом отрицалось существование души как бестелесной нематериальной субстанции. Здесь мы наблюдаем гомоморфизм физиологической и психологической моделей: подобно тому как орган сердце составляет интегральную часть тела, дух (душа) составляет интегральную часть целостной личности<sup>28</sup>.

Структура, лежащая в основе этого гомоморфизма, в свою очередь, коррелирует с другими фундаментальными общемировоззренческими структурами. Не подвергавшаяся китайскими мыслителями сомнению локализация высших человеческих способностей в сердце явно соответствовала их представлению об аксиологическом превосходстве центра над крайностями, в данном случае — верхом (голова) и низом (ноги). Простое сопоставление двух традиционных для китайской философии идей: 1) человек — это средний, центральный член в триаде: земля (низ) — человек (центр) — небо (верх); 2) человек — это душа мира, т. е. системы, экстремумами которой являются небо и земля, — обнаруживает отчетливую связь между идеями души и центра.

И в древнегреческой, и в традиционной китайской культурах присутствовали две различные аксиологические модели: в одной наиболее ценным считался центральный (средний) член (достаточно вспомнить учение Аристотеля о «золотой середине»), в другой — наивысший крайний член. Как отмечает А. Ф. Лосев, для классической античной эстетики «то, что *высоко*, то всегда прекрасно, и чем оно выше, тем оно прекраснее» [176, с. 26].

В Китае органы человеческого тела оценивались по первой модели, тогда как в Европе (видимо, в первую очередь благодаря христианству) возобладал подход к ним, основывающийся на второй модели, в соответствии с которым самая верхняя часть тела — голова (а вместе с ней и лицо) мыслилась как место, наиболее приличествующее для пребывания духа (души). Кроме того, превосходство головы по сравнению с другими частями тела определялось, с точки зрения европейских мыслителей, еще и тем, что своей шарообразностью она подобна всему космосу, традиционно представлявшемуся в виде сфероида и наделявшемуся душой и умом (см.: Платон. «Тимей» 30 в, 33 в). Так, например, стоики утверждали, что управляющая часть души «помещается, словно в мироздании, в нашей шарообразной голове» [62, т. I, ч. I, с. 492].

Ван Янмин писал: «Человек (люди) — это сердце неба, земли и тьмы вещей. Сердце — это хозяин неба, земли и тьмы вещей» [7, цз. 6, с. 41]. Следуя традиции, философ считает человека центральным членом мироздания. Но центр — это главная, руководящая инстанция. Поэтому и сердце Ван Янмин неизменно аттестует «суверенным властелином тела»<sup>29</sup>. Именно в силу своего *центрального положения* в человеке, который сам является центром вселенной, сердце по принципу транзитивности становится «хозяином неба, земли и тьмы вещей», хотя вся его «хозяйская власть» состоит только в способности наделять их смыслом (извлекать из них смысл) по своей воле. Здесь подтверждается субъективно-волюнтаристический (*чжу*) смысл понятия «сердце». Кроме того, поскольку иероглиф *синь* имеет лексическое значение «центр», процитированное высказывание Ван Янмина может быть понято в прямом натуралистическом смысле: «Человек — это центр неба, земли и тьмы вещей. Центр — это хозяин неба, земли и тьмы вещей». Такая «хозяйская власть» равносильна главенству ступицы над спицами в колесе («Дао дэ цзин», § 11), Полярной звезды — над окружающими ее звездами («Лунь юй», II, 1), центрального поля — над остальными восьмью в системе «колодезных полей» («Мэн-цзы», III A, 3), Срединного государства — над другими государствами.

О степени важности, придаваемой китайскими мыслителями центральному положению, или «срединности», свидетельствует следующее рассуждение Чжу Си, который именно в этом свойстве, а не в обладании разумом усматривал превосходство человека над животным и органическим миром: «Между небом и землей не только человек является предельно одушевленным. Наше собственное сердце — то же, что и сердца птиц и зверей, трав и деревьев. Но зато человек рождается наделенным срединным положением относительно неба и земли» [491, цз. 42, л. 276]<sup>30</sup>.

В силу того что лицо — это только часть тела, соответствующие ему китайские термины *янь*, *лянь* и *мян* в своем фигуральном смысле означают только «часть» (одну сторону) личности — ее честь (репутацию, престиж, реноме). Китайский лексикон лицезначений свидетельствует о неразделяемом в понятиях единстве

лица и тела еще и тем, что соответствующие термины в своих исходных значениях не выделяли лица в его обособленной целостности. Одни из них вовлекли его в орбиту своего влияния благодаря расширению исходной области обозначения: таковой для *янь*, было межбровье или лоб, для *лянь* — часть лица между глазами и щеками, для *мян* — часть лица ниже лба; другие же — благодаря сужению исходного значения общего вида, внешности, наружности: *мао*, *жун*. Напротив, и «*гросброн*», и «*persопа*», и «*лик*» благодаря значению «маска» или «копия лица» сразу выделяли лицо во всей его целостности и обособленности. Из-за отсутствия такого, как на Западе, противопоставления лица и тела Ван Янмин мог утверждать, что «уши, глаза, рот, нос... суть тело (*шэнь*)» [7, цз. 3, с. 59; 14, с. 192].

Выше мы показали, что иероглифу *у* как философскому термину соответствует понятие «объект». При этом он составляет оппозицию с иероглифом *шэнь* (см., например, «Си цы чжуань», II, 2). Таким образом, иероглифу *шэнь* соответствует понятие «субъект».

Иероглиф *шэнь* делает практически непереводаемым то, что он обозначает тело-субъект, в то время как для нормального европоязычного субъекта тело — всегда объект, даже если оно является телом самого этого субъекта. «Если душа, — учил Плотин, — обладает сознанием процессов, происходящих внутри тела, даже в этом случае [данное сознание] является восприятием внешних [по отношению к ней] объектов» (V, 3, 2 — пер. М. А. Гарнцева). «Мы, — делал вывод основатель неоплатонизма, — не есмь тело» (IV, 4, 18, 13). Сходным образом Декарт утверждал: «Мы легко допустим, что даже у нас самих нет тела» («Начала философии», I, 7). Совсем не легко подобное допущение для китайца, с точки зрения которого «нет ничего ближе человеку, чем его тело (*шэнь*)» [505, т. 1, с. 243].

Фундаментальное для европейского рационализма нового времени Декартово определение личности через *cogito*, как известно, своими корнями восходит к Августину. Но и у главного оппонента Августина в христианской теологии, Фомы Аквинского, мы находим инвертированную форму картезианского сведения личности к *cogito* — деперсонализацию тела: рассуждая о четырех началах, составляющих человека, Аквинат утверждал, что в одном из них, в теле, человек «подобен неодушевленным предметам» («Сумма теологии», I, вопр. 96).

И даже сердце, обозначение которого для китайца — синоним самого субъекта, как заключенное в теле, как телесный орган представляется европейцу частью объекта, т. е. не-я. Герой повести И. И. Катаева «Сердце» думает о себе: «Длинное тело отдыхает, плотно прилегло к простыне; усталость просачивается из него книзу, как дождь в землю... А ведь я все-таки ощущаю себя вон тут, в голове. Холодные ноги, это — не я, живот — не я, сердце — совсем не я, оно — чужое, постороннее, а я только здесь в голове съежился» [128, с. 51].

Свидетельством глубокого проникновения не только в идеологию, но и в психологию западного человека, противопоставления лица безличностному телу, выливающегося в тезис Н. А. Бердяева «пол безлик, не видит лица», может также служить следующий пассаж из романа М. Фриша «Назову себя Гантенбайн»: «Я размышляю, почему подручному он выстрелил именно в бедро, почему жене, напротив, изувечил не тело, а лицо: тело не виновато, тело — это пол, лицо — это человек» [240, с. 291]. В «Повести временных лет» появление детища со срамными удами на лице расценивается в качестве ужасного знамения, равнозначного таким нарушениям природных законов, как солнечное затмение или возникновение превеликой звезды с кровавыми лучами (лето 6572). И наоборот, с точки зрения Тань Сытуна, в расположении половых органов на лице не было бы ничего противоестественного [505, т. 1, с. 305]; ср. [115, с. 258].

#### ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ ЭВОЛЮЦИИ ПОНИМАНИЯ ЛИЧНОСТИ В КИТАЕ И ЕВРОПЕ. РОЛЬ ВАН ЯНМИНА И ДЖ. БЕРКЛИ

Теперь остается обобщенно ответить на вопрос, что же нового внес Ван Янмин в понимание личности. Прежде чем сделать это, процитируем для контраста (и получения тем самым большей ясности) западных «коллег» Ван Янмина — Беркли и Шанкару (Индия для Китая тоже Запад).

«Это познающее деятельное существо,— писал Дж. Беркли,— есть то, что я называю *умом, духом, душою или мной самим*» [72, с. 171]. Иначе это познающее деятельное существо Беркли определял как «бестелесную деятельную субстанцию» [72, с. 183].

«Решивший „Я—это тело“ живет, увы, в заблужденье,— утверждал Шанкара и продолжал: „Я—сам Брахман: успокоенность свойств Сути, Ума, Блага. Я—не тело, дхарма несути“— вот что знаньем мудрых зовут» [249, с. 110].

Процитированных философов роднит абсолютизация *духовной* самодостаточности личности, в то время как уже в приведенных высказываниях Ван Янмина отчетливо видна абсолютизация *целостной духовно-телесной* самодостаточности личности.

Для большей убедительности процитируем еще раз Ван Янмина: «Ведь личность-тело, сердце, помыслы, знание, вещь составляют строй, на который направлен этот труд (выявления сиятельной благодати, породнения с народом и установления в высшем благе.— А. К.), и хотя у каждого [из названных явлений] имеется собственное место, в действительности они представляют собой единую вещь» [7, изд. 26, с. 472].

Следовательно, Ван Янмин не только не абсолютизировал, но и даже не отделил понятие личности-духа от понятия личности-тела, что совершенно необходимо для создания какой бы то ни было формы субъективного идеализма. Напротив, он довел до логиче-

ских пределов истинное понятие личности как целостного психофизического субъекта, подведя под него оригинальную теоретическую базу.

Тем самым Ван Янмин на новом теоретическом уровне ратифицировал основополагающую идею традиционной китайской философии — идею гомоморфизма макрокосма и микрокосма, согласно которой гилозоистическому и панпсихизирующему представлению о мире соответствует организмическое представление о личности.

Оборотной стороной этого представления явилось то, что, по словам Дж. Нидэма, «великая традиция китайской философии не оставляла места для душ» [877, с. 475]. Говоря об этом же за сто лет до Дж. Нидэма, Н. Зоммер не без оснований заключал: «Не имея определенных воззрений на душу, китайская философия не могла создать ни логики, ни психологии» [112, с. 146].

Отсутствие в традиционной китайской философии какой-либо развитой концепции идеального, с одной стороны, влекло за собой непонимание специфики отношений между идеальными образованиями — понятиями, т. е. непонимание специфики логических отношений (отсюда невыработанность формальной логики), с другой стороны, оборачивалось отсутствием представления о душе как сугубо индивидуальной идеальной сущности (отсюда невыработанность психологии). Хотя идеи по отношению к материи играют роль общего, роль универсалий, сами по себе они принципиально индивидуальны. Умножение тождественных или схожих идей воистину абсурдно, на что указывал уже Аристотель в своей критике теории идей Платона аргументом «третий человек». Напротив, для индивидуальных материальных объектов умножение тождественного или подобного отнюдь не абсурдно, а в иных случаях даже весьма полезно и желательно (например, в материальном производстве). Отсюда понятна, с одной стороны, связь признаков идеальности и индивидуальности в европейском понятии души и соответственно в представлении о лице как ее отражении, с другой стороны, связь признаков материальности и типичности в китайском понятии тела и соответственно в представлении о лице как его части (тут главная модель типичности — родственная схожесть). Поэтому «лица необщему выраженью» как принципу западного идеалистического индивидуализма (разнообразие душ) в Китае противостоит принцип материалистического коллективизма (единство тел), дух которого выражает суждение Чэн И: «Общее (общественное) — значит единое. Частное (эгоистическое) — значит многообразное... Если сердца людей не одинаковы, как [их] лица, это означает только то, что они эгоистичны» («И шу», XV [510, с. 69]). Согласно Чэн И, «души» (сердца) людей и, очевидно, их лица в идеале должны быть единообразны, если не одинаковы, что в корне противоречит европейскому пониманию и души, и лица.

Заканчивая разбор понятия личности, несомненно иероглифом *шэнь*, отметим существование важной историко-культурной параллели: в древней Греции понятие личности тоже терминологически

закреплялось словом с буквальным значением «тело» («sōma»). В уже упомянутой статье «О древнегреческом понимании личности на материале термина *sōma*» [228], написанной с позиций комплексного исследования «философско-языковой специфики» феноменов древнегреческой культуры, ее автор (А. А. Тахо-Годи) обнаруживает в разбираемом материале мотивы, которые поразительно созвучны тому, что имело место в Китае. Не вдаваясь в подробности, отметим лишь, что, как и тело-личность-*шэнь*, тело-личность-*sōma* — «это сама жизнь» [228, с. 282]<sup>31</sup>, и добавим, что осмысление личности через ее тело необязательно есть самый первый и примитивный способ передачи этой идеи. А. А. Тахо-Годи показывает, что сращивание термина «*sōma*» с понятием личности произошло уже на известном этапе развития последнего, когда оно достигло определенной зрелости. Зрелым и сложившимся, а стало быть, мировоззренчески значимым надо расценивать понимание личности как тела и в Китае.

Понятие личности-тела имеет еще одну важную импликацию, самым непосредственным образом связанную с учением Ван Янмина. С. С. Аверинцев, выводя из представления о личности как *sōma* греческое предпочтение устного слова книге, противопоставляемое им ближневосточному предпочтению книги устному слову, справедливо отмечает: «Устное слово — это все еще телесная „самость“ человека, написанное слово — нет. Присутствие автора в книге лишь заочно, лишь бестелесно» [59, с. 195]. В персонализме Ван Янмина, берущем в качестве точки отсчета личность-*шэнь*, приоритет совершенно закономерно оказывается отданным устному слову. Причем личностно-телесный характер говорения в рамках китайского языка самоочевиден, поскольку возможны высказывания: «Слова исходят из тела» — «*янь чу ху шэнь*» («Си цы чжуань», I, 8); «В древности слова не выпускали [просто так] (*янь чжи бу чу*)», опасаясь, что тело (*гун*) не будет им соответствовать» («Лунь юй», IV, 22)<sup>32</sup>.

Видимо, у многих народов на том или ином этапе исторического развития понятие личности выражалось словом со значением «тело». Так, и латинский термин «*corpus*», буквально означая «тело», передает также понятие личности. Ослабленный вариант: «неопределенная личность» — англ. «*somebody*». Примеры подобного рода можно было бы умножить. Со сменой исторических эпох эта семантическая функция в одних случаях сохранялась и даже еще сильнее закреплялась за старым термином (Китай), в других — переходила к новым терминам (Европа). Но самое важное при этом, на наш взгляд, состоит в том, что процессы на лингвистическом уровне находились в закономерной связи с процессами, протекавшими на уровнях обыденного сознания и философской рефлексии.

В заключение скажем несколько слов об общих тенденциях развития описанных духовных процессов. Европейское дематериализующее понимание личности было доведено до апогея Дж. Беркли, реакцией на что явились критическая переработка и рациона-

лизация полученного им парадоксального результата в классической немецкой философии. Однако никакая хитроумная рационализация не только не стала препятствием, но скорее даже содействовала появлению еще более парадоксальных форм крайней абсолютизации понимания личности как *cogito* (например, у М. Штирнера<sup>33</sup>). Все доведенное до крайности, как известно, склонно превращаться в свою противоположность. Поэтому итогом очерченного идейного процесса стало коренное преодоление, по крайней мере в области философской теории, традиционного представления в целом: с одной стороны, в научном диалектико-материалистическом решении проблемы личности, с другой — в различных вариантах «философии жизни»<sup>34</sup>, в интуитивизме А. Бергсона, а в дальнейшем — в экзистенциализме и персонализме. Переходный ступенью в этом идейном сдвиге стал антропологизм Л. Фейербаха<sup>35</sup>.

Одним из социальных эффектов этой идеологической трансформации стало бурное развитие спорта в Европе в конце XIX — начале XX в. Возрождение Олимпийских игр можно непосредственно связать с возрождением соматических представлений о личности. Спортсмен действительно в высшей степени соматичен, порой настолько, что его лицо представляется не более чем обыкновенной частью тела, даже наименее значимой. Внимательный художник способен воочию увидеть и запечатлеть это — см., например, картину К. С. Малевича «Супрематизм в контуре. Спортсмены» (1929 г., Государственный Русский музей), на которой спортсмены телесно-безлики. Как фундаментальную «тему нашего времени» распространение соматических интуиций личности воспринял Х. Ортега-и-Гасет, еще в начале века проницательно увидевший в спорте, точнее — спортивности вообще, одну из важнейших черт современного жизнеощущения и связавший ее с утверждением новой — витальной ценности [225, с. 162—163].

В Китае же, как мы уже отмечали, янминизм был побежден в конце концов «не оружием критики, а критикой оружием», т. е. идеологическим «обновлением», вызванным вторжением иноземцев. Упадок философской мысли после маньчжурской оккупации выразился, в частности, в том, что в рамках традиционной китайской философии так и не была выдвинута трактовка личности, которая бы радикально преодолевала янминистскую трактовку или, во всяком случае, те принципиальные идеи, на которых она зиждется. «Отвлекающим» фактором явилось также активное проникновение западных идей, которые поначалу стали, как это всегда бывает в подобных случаях, стимулом отхода от традиционных представлений, а не их развития с помощью новых средств. Такое развитие они получили лишь в начале нашего столетия, например, в «новом учении о принципе» Фэн Юланя.

Впрочем, подоснову даже явно ориентированных на западную науку антропологических рассуждений китайских мыслителей часто составляют традиционные концепции. Так, например, Сунь Ятсен предлагал заменить понятие клетки понятием биоэлемента,



психосоматического «кванта жизни» — *шэн юань*, непостижимость которого как утонченно-духовного образования обуславливает чудесную духовность и непостижимость человеческого тела (*шэн*), именно тела, а не души, ибо оно понималось им в вышеописанном психосоматическом смысле [377, т. 1, с. 110; 226, с. 170—171].

И в Европе даже у самых последовательных персоналистов совершенно явственно дают о себе знать следы традиционных представлений, особенно если это христианский персонализм. Н. А. Бердяев, признававший, что к личности относится и форма тела (но не ее материя — «плоть и кровь»), в то же время писал: «Лицо человеческое есть самое изумительное в мировой жизни, через него просвечивает иной мир. Это есть вступление личности в мировой процесс с ее единственностью, однократностью, неповторимостью. Через лицо мы воспринимаем не телесную, а душевную жизнь человека» [70, с. 28]. Даже рассматривая собственное тело в модусе субъективности (дезобъективированности), Г. Марсель вынужден признать, хотя и связанную с «тяжким умственным усилием», возможность абстрагирования от него своего я [861, с. 46—47].

Столь подробное рассмотрение в данной и предыдущей главах проблемы личности и природы человека оправдано не только тем, что ее решение Ван Янмином явилось своего рода итогом для конфуцианства, но и тем, что специфическое понимание природы человека лежало в основании главной концепции философии Ван Янмина — концепции благосмыслия: «Природа лишена недоброго, поэтому знание лишено неблагого» — *син у бу шань, гу чжи у бу лян* [7, цз. 2, с. 41; 14, с. 144]. Кроме того, для всей традиционной китайской философии был характерен функциональный, а не субстанциональный подход к гносеологическим проблемам. Иначе говоря, знание никогда не рассматривалось в абстракции — как самостоятельная сущность, но всегда — как функция либо определенного телесного органа (глаза, уха, сердца и др.), либо определенного вида субъекта (совершенномуудрого, высокостойного, глупца и др.). В «Чжуан-цзы», например, этот подход выражен так: «Если имеется истинный человек, то потом имеется и истинное знание» [499, с. 37]; ср. [201, с. 161]. С такой точки зрения гносеология представляется «служанкой» антропологии и должна рассматриваться после нее.

## АКСИОЛОГИЧЕСКАЯ ГНОСЕОЛОГИЯ ВАН ЯНМИНА

ГНОСЕОЛОГИЗАЦИЯ ОНТОЛОГИЧЕСКОГО  
И ЭТИЗАЦИЯ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОГО  
В УЧЕНИИ ВАН ЯНМИНА

Гносеология обычно получает развитие вслед за онтологией (или нерасчлененной натурфилософией, «физиологией»). Такова общая историко-философская закономерность. Поэтому преобладание гносеологической проблематики позволяет предполагать существование предшествующей «онтологической» стадии.

Именно такой двухфазовый цикл образует неоконфуцианство эпох Сун и Мин. Первое, как известно, характеризуется широкой постановкой онтологических проблем, что было обусловлено, во-первых, его собственной «сверхзадачей», состоявшей в подведении онтологического базиса под этико-социально-политическую доктрину конфуцианства, и, во-вторых, реакцией на широкое распространение онтологических концепций даосизма и буддизма. Минское неоконфуцианство поставило в центр своего внимания гносеологические и связанные с ними антропологические вопросы (см. [751]), что, безусловно, свидетельствует о прогрессивном развитии философской мысли от эпохи Сун к эпохе Мин. В этом отношении показательно, что все три фундаментальные концепции Ван Янмина имеют прежде всего гносеологический смысл. В главе «Субъективизированная онтология» мы постарались показать, что специфическую особенность философии Ван Янмина составляет погружение онтологии в аксиологическую гносеологию.

С учетом сказанного мы переходим к анализу концепций единства знания и действия и доведения благосмыслия до конца. Но прежде следует заметить, что, согласно Ван Янмину, ни объект, ни субъект познания не может быть этически нейтральным. В этом он полностью солидарен с первыми конфуцианцами: Конфуцием, Мэн-цзы, Сюнь-цзы; но то, что у них было дорефлексивной установкой (см. [135]), становится у него сознательно развиваемой концепцией.

Человек даже в роли гносеологического субъекта не представлялся Ван Янмином этически нейтрально. Вообще говоря, у него не существует самого понятия этической нейтральности: все мыслится в рамках строгой альтернативы «добро или зло», третьего не дано.

Зло у Ван Янмина, как в теодицее Августина или Фомы Аквинского, не имеет собственного реального существования; оно — «лишение добра» (см. [862, с. 219]) и так же, как, например, у Иоанна Дамаскина [117, с. 331—332], уподобляется мраку, т. е. не-свету. «Уход злой мысли, — утверждал китайский философ, — означает приход доброй мысли, а также — восстановление первосущности сердца. Образно говоря, это так, как будто солнечные лучи перехвачены и скрыты облаками; но облака уплывают, и свет сияет вновь. Стремление сохранять добрую мысль, когда злая мысль уже ушла, подобно зажиганию лампы при свете солнца» [7, цз. 3, с. 64; 14, с. 213]. Зло, по Вану Янмину, — это сокрытие добра, обусловленное страстями, поэтому одно с другим неразрывно связано: «Отъятие одной доли от человеческих страстей есть возвращение равной доли небесному принципу» [7, цз. 1, с. 19; 14, с. 74]. «Сердце злого человека утрачивает свою первосущность» (дословно: коренное тело-*ти*) [7, цз. 1, с. 10; 14, с. 38], и, следовательно, такой человек является не только бессовестным, но и бессознательным (ср. русск. «несознательный» и фр. «sans conscience»).

Поэтому для познания годится лишь этический субъект, «добрый человек». На вопрос «Что такое небесный принцип?» Ван Янмин отвечал своему собеседнику: «Как только прогоняются человеческие страсти, сразу становится понятным небесный принцип» [7, цз. 1, с. 15; 14, с. 61]. Органон познания — сердце, тело-сущность (*ти*) которого — совершенное благо [7, цз. 1, с. 1; 14, с. 5] и этизированный небесный принцип [7, цз. 2, с. 38; 14, с. 137]. Благой принцип сердца контактирует только с подобными ему принципами, присущими всем явлениям, поскольку они суть явления для сердца. Следовательно, сущности, вообще лишенные благодати, непознаваемы, ибо они аксиологически небытийны.

Развивая идею акцидентальности зла, Ван Янмин следовал Чэн Хао, который утверждал: «И добро и зло в Поднебесной — это все небесный принцип. То, что называется злом, не есть сущностное (дословно: коренное. — А. К.) зло. Однако некоторые перескакивают, а некоторые не доходят (ср. «Чжун юн», § 4. — А. К.) — тогда так и получается; например, таковы Ян [Чжу], Мо [Ди] и им подобные» [504, т. 1, с. 193]. Эту идейную линию в новое время продолжил Тань Сытун: «Между небом и землей [существует] только гуманность, и нет так называемого зла. Злом именуется то, что идет вразрез с устройством (*тяо ли*) добра, это перескакивание в совершении добра. Разве есть какое-то зло вне добра?!» [505, т. 1, с. 304]; ср. [115, с. 257].

#### ПРОБЛЕМА «ЗНАНИЯ И ДЕЙСТВИЯ»

В ТРАДИЦИОННОЙ КИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ.

КОНЦЕПЦИЯ ИХ «СОВПАДАЮЩЕГО ЕДИНСТВА» У ВАН ЯНМИНА

Обычно иероглиф *чжи*, один из основных терминов традиционного лексикона китайской философии, считается выражающим понятие «знание». Однако то «знание», которое он подразумевает,

серьезно отличается от знания в понимании европейской философии. Особенности этого «знания» лучше всего передаются словом «ведение» и однокоренными с ним словами, в амплитуде значений которых, с одной стороны, чистые формы познания, с другой — целесообразные, сознательные действия, практический опыт (ср.: «ведать чем-либо», «отведать», «изведать»). Таким образом, китайский философский термин *чжи* в полной мере обладает теми значениями, которые европейский термин «знание» утратил в стандартном философском употреблении, но сохранил в обыденной речи («знает свое дело», «только и знает, что...», «всякий сверчок знай свой шесток»). Эти «обыденные» значения сознательно и активно использовались китайскими философами. Развивая идею единства знания и действия, Ван Янмин писал: «У человека должно быть желающее еды сердце, чтобы потом он отведал (*чжи*) еду. Желающее еды сердце — это помысел (*и<sub>2</sub>*), т. е. начало действия. Еде необходимо попасть в рот, чтобы потом стало ведомо (*чжи*), прекрасен или безобразен ее вкус. Разве возможно, не отправив еду в рот, заранее знать (*чжи*), прекрасен или безобразен ее вкус?» [7, цз. 2, с. 27—28; 14, с. 107].

Этот пример среди приводимых Ван Янмином доказательств может стоять на первом месте потому, что и вкусовые ощущения китайцы обозначали иероглифом *чжи*: «Смотреть и не видеть, слушать и не слышать, есть и не ведать (*чжи*) вкуса» («Да сюе», *чжуань*, § 7).

Значение иероглифа *чжи* «ведать чем-либо», «управлять» также играло важную роль в теоретических построениях Ван Янмина. «Ведь „знание“ (*чжи*) из [выражения] „знать небо“, — писал философ, — подобно „ведению“ (*чжи*) из [выражений] „ведать округом“ и „ведать уездом“. Если ведаешь округом, то дела всего округа становятся твоими собственными делами. Если ведаешь уездом, то дела всего уезда становятся твоими собственными делами. Таково единство с небом. Служение (*ши*) же небу подобно служению сына отцу, подданного — правителю и являет собой раздвоенность с небом» [7, цз. 2, с. 29; 14, с. 110].

Праксеологическое истолкование знания вообще характерно для конфуцианства. В этом отношении показательны определения «знания-*чжи*», имеющиеся в «Лунь юе». «Учитель сказал: „Служить долгу (справедливости), который присущ людям (народу); почитая духов и навей, держаться подальше от них — [это] можно назвать знанием“» (VI, 22). «Учитель сказал: „...Знающий действительно-подвижен (*дун*)“» (VI, 23). Конфуций на вопрос о том, что такое знание, ответил: «Знание людей», — а затем расшифровал: «Поднимать прямых и ставить их на место кривых — тогда можно будет сделать кривых прямыми» (XII, 22). В другом диалоге теми же словами «поднимать прямых и ставить их на место кривых» Конфуций определил способность приводить людей (народ) к повиновению («Лунь юй», II, 19), из чего видно, что знание в его понимании сводится к умению управлять людьми. Наконец, полноценное знание, точнее — овладение предметом, необходимо вклю-

чает в себя: 1) собственно знание, 2) его сохранение в рамках гуманности, 3) достойное представление (народу), 4) продвижение (*дун*), т. е. проведение в жизнь посредством благопристойности (XV, 33). Это небольшое перечисление недвусмысленно демонстрирует действенную природу «знания-чжи», которое сводится то к служению и почитанию, то к возвышению одних и смещению других, а то и просто к деятельной динамичности в сфере благопристойного.

Именно семантика знака *чжи* позволила Ван Янмину в подтверждение своей концепции единства знания и действия, согласно которой «знать и не действовать — это значит еще не обладать знанием», привлекать следующего рода аргументы. «Для того чтобы назвать какого-то человека знающим (*чжи*) сыновнюю почитательность, а какого-то — знающим братскую любовь, необходимо, чтобы один уже осуществлял в действии (*син*) сыновнюю почитательность, а другой — братскую любовь. Только тогда можно будет назвать их знающим сыновнюю почитательность и знающим братскую любовь» [7, цз. 1, с. 3; 14, с. 10]. Эта аргументация подобна такому умозаключению «с помощью» русского языка: «Знать свое дело — значит уметь его делать, следовательно, знание есть действие».

Исследование семантики знака *чжи* имеет прямой выход к осмыслению гносеологических воззрений китайских философов. В частности, на его основании автор настоящей работы пришел к заключению, что структура гносеологического отношения у первых китайских философов мыслилась бинарной — состоящей из дескриптивного и прескриптивного элементов. Другими словами, знание любого предмета, с их точки зрения, включает в себя его описание и предписание к соответствующему действию (см. [135]).

Для адекватного воспроизведения гносеологических воззрений китайских философов необходимо не только точное определение понятий, их составляющих, но и выявление понятийных координат, поскольку понятия суть не изолированные монады «без окон, без дверей», а активно взаимодействующие образования. Так, правильное понимание проблемы соотношения «знания и действия», которая, по мнению Чэнь Юнцзе, «всегда являлась центральным тезисом конфуцианской традиции» [701, с. 65], а по определению «Философской энциклопедии» была «одной из центральных проблем китайской философии» [237, т. 5, с. 163], невозможно без учета не только семантики знака *чжи*, но и семантики знака *син*, образующего с ним в китайских философских текстах оппозицию «знание — действие». Иначе говоря, историк философии обязан отдавать себе отчет в том, что «знание» в контексте китайской философии противостоит не просто «действию», но «действию-син».

Специфика «действия-син» отчетливо проступает, например, тогда, когда у Ван Янмина под это понятие оказываются подведены и «любовь к прелестной красе», и «ненависть к гадкой вони» [7, цз. 1, с. 3; 14, с. 10]<sup>1</sup>. Но любовь и ненависть суть, во-первых,

состояния, и к ним неприменимо русское слово «действие», которое означает процесс. Во-вторых, они суть эмоции или чувства, т. е. субъективные состояния, тогда как действие, необходимо предполагая контакт субъекта с объектом и их взаимозаменяемость, субъект-объектно<sup>2</sup>. В-третьих, в западной философской традиции начиная с античности и по крайней мере до времен Тетенса и Канта, когда чувства были выделены в самостоятельную сферу психических явлений, доминировала их интеллектуалистическая трактовка, видевшая в чувствах и эмоциях то или иное проявление разумности или неразумности (например, как смутное представление или неясное знание их трактовал Лейбниц). Таким образом, категорическую дилемму отнесения любви и ненависти либо к знанию, либо к действию западный философ, впрочем как и любой носитель обыденного сознания, несомненно решит в пользу первого<sup>3</sup>. Поскольку понятие, которое передает знак *син*, допускает противоположный выбор, стало быть, оно, мягко говоря, несколько отлично от нашего понятия действия.

Для уточнения содержания понятия *син* следует охарактеризовать его связи с понятиями *и* — «долг», «справедливость»; *ши* — «дело», «служение» и *вэй* — «деяние», «дело», «действие». Для *син*, как и для *ши*, понятие *вэй* является родовым, т. е. «действие (*син*) есть деяние (*вэй*)» — такое определение можно найти в «Мо-цзы» (гл. 40, опр. 18 [106, т. 2, с. 68, опр. 10]).

Рассмотрение «действия-*син*» и «дела-*ши*» как продуктов конкретизации «деяния-*вэй*» ставит вопрос об их видовых отличиях от нейтрально-общего «деяния-*вэй*». О том, насколько важным для древнекитайских мыслителей было различие между *син* и *ши*, свидетельствует использование этих терминов в качестве лапидарных характеристик канонов. Совершенно одинаково и в даосском памятнике «Чжуан-цзы» [499, с. 216; 201, с. 315], и в конфуцианском памятнике «Сюнь-цзы» [384, с. 84] «Писания» («Шу [цзин]»), предназначенные сообщать о реальных событиях, характеризуются как говорящие о *ши*, а «Правила благопристойности» («Ли [цзи]»), предназначенные сообщать о нормах и долженствующем быть, характеризуются как говорящие о *син* (см. также [124, с. 53—55]).

Четкое определение обоих терминов было дано Сюнь-цзы в главе «Чжэн мин» («Исправление имен»): «Действовать, сверяясь с пользой (выгодой), — это называется делом (*ши*); действовать, сверяясь с долгом (справедливостью), — это называется действием (*син*)» [384, с. 275]; ср. [106, т. 2, с. 190—191 — здесь иероглиф *син* передан словом «добродельность»; 224, с. 104—105 — здесь он передан словом «свершение»]. Следовательно, видовое отличие «действия-*син*» состоит в сверенности с долгом, а «дела-*ши*» — в сверенности с пользой (*ли*<sub>2</sub>). Дополнительным лингвистическим подтверждением неслучайности «встречи» иероглифов *ши* и *ли*<sub>2</sub> является то, что первый из них имеет значение «вонзить (нож)», а второй — значения «острый» и ключ «нож»<sup>4</sup>. Причем значения «польза, выгода, успех» и «отточенный, острый, острота» соедине-

ны в семантике иероглифа *ли<sub>2</sub>* столь тесно, что порой просто неразличимы. В «Си цы чжуани», например, сказано: «Когда два человека единоклюны (дословно: равносердны.— А. К.), их успех будет прочен, как сталь (дословно: их острота разрубит [даже] металл.— А. К.)» (I, 8).

Взаимосвязь понятий *син* и *и* можно подтвердить многими фрагментами из китайской философской (да и не только философской) литературы. Например, в «Цзо чжуани» они образуют пару: «Правитель справедлив (следует долгу), подданный — действен (*син*)» (Инь 3 г. [508, с. 45]). Согласно «Лунь юю», Конфуцию принадлежат слова: «Благородный муж долг (справедливость) полагает сущностью, придерживается правил благопристойности, дабы воплощать его в действиях (*син*)» (XV, 18); а его ученику цзы-Лу — афоризм: «Служба благородного мужа есть осуществление в действиях (*син*) его долга (справедливости)» (XVIII, 7). Афоризм цзы-Лу может служить ключом к туманному на первый взгляд высказыванию Мэн-цзы: «Конфуций служил, когда было видно, что действия (*син*) возможны» («Мэн-цзы», V Б, 4). Сопоставление этих двух фраз устраняет неопределенность загадочных «действий-*син*», показывая, что они подразумевают осуществление долга (справедливости). Наконец, в «Гуань-цзы», как и в «Сюнь-цзы», содержится прямое определение: «Действия (*син*) — это то, что должно быть правильным» [297, с. 222]; ср. [106, т. 2, с. 31].

Взаимосвязь *син* и *и* есть в то же время их взаимоопределяемость. Это значит, что не только *син* определяется через *и*, но и, наоборот, *и* — через *син*. Последнее можно наблюдать в начале эссе Хань Юя «Юань дао» («Обращение к началу дао»): «Расширение приязни называется гуманностью; действуя (*син*), соответствовать этому — такое называется долгом (справедливостью)» [422, цз 3, цз. 11, с. 60]; ср. [103, с. 203; 160, с. 105]. А в конце «Юань дао» есть фраза, раскрывающая смысл *син* и показывающая разницу между ним и *ши*: «Предшествовавшие Чжоу-гуну<sup>5</sup>, будучи высокопоставленными, являлись правителями, поэтому их дела (*ши*) действительны (*син*). Последовавшие за Чжоу-гуном, будучи низкопоставленными, являлись подданными, поэтому их учения длительны» [422, цз 3, цз. 11, с. 63]; ср. [103, с. 206; 160, с. 110]. Параллельность конструкций последних предложений показывает, во-первых, что *син* может служить определением<sup>6</sup> к *ши* и, во-вторых, что *син* относится к *ши*, как *чан* («длительный») к *шо* («учение»). Иероглиф *чан* в функции предиката, определяющего «учения-*шо*», сообщает не только об их долговечности, но и об их высокодостоинстве, поскольку именно такой фигуральный смысл имеет этот иероглиф (оппозиция *чан дуань* «длинное — короткое» фигурально означает: «достоинство и недостаток», «хорошее и плохое»). Отсюда вытекает, что термин *син* обозначает наилучшую (достоинственную) форму реализации «дела-*ши*» и его отношение к последнему, видимо, симметрично отношению «долга-*и*» к нему самому.

Попутно заметим, что в указанных русских переводах «Юань-дао» никак не отмечена игра значениями иероглифов *шан* («верх») и *ся* («низ»), в которую оказывается вовлеченным иероглиф *чан*. Хань Юй в одном случае употребляет знаки *шан* и *ся* в смысле «раньше» («предшествовавшие») и «позже» («последовавшие»), а в другом — в смысле «высокопоставленные» («верхи») и «низкопоставленные» («низы»). Мы обращаем внимание на это обстоятельство не ради демонстрации стилистических приемов прославленного китайского литератора, а для того, чтобы лишний раз конкретизировать смысл проблем, поставленных в настоящей работе. Ценностная характеристика прошлого, содержащаяся в знаке *шан*, интересна с философской точки зрения: то, что было раньше, представляется как то, что выше (ценнее). «Высокая древность» (*шан гу*) — это и *глубокая* древность (знаменательна антонимичность китайского и русского эпитетов), и высококочтимая старина (здесь срабатывает вторая из двух аксиологических моделей, указанных нами в предыдущей главе). Иероглиф *чан*, будучи по своим значениям («длинный, рослый» и «старший») семантически близким иероглифу *шан*, вовлекает определяемые им учения (*шо*) в сферу высоких ценностей и указывает на их созвучность деяниям героев «высокой древности». Таким образом, с помощью беллетристических средств на уровне подтекста проводится мысль о высокодостойности «учений-шо», хотя они и созданы «низкопоставленными» лицами в «низкое» время. Извлечение из подтекста этой идеи, без которой философское осмысление произведения Хань Юя окажется неполным, входит в компетенцию филологии.

Возвратимся, однако, к иероглифу *син*. Подтверждение достоинства обозначаемых им действий, которые аксиологически превосходят «дела-ши», можно найти в известном высказывании Конфуция: «Когда имена неправильны, суждения несоответственны; когда суждения несоответственны, дела (*ши*) не исполняются... Поэтому употребляемые благородным мужем имена обязательно могут образовывать суждения, а суждения обязательно могут быть воплощены в действия (*син*)» («Лунь юй», XIII, 3). Это высказывание построено так, что сначала описана цепная реакция негативных эффектов, исходным моментом которой является «неправильность имен», а потом дается описание позитивной линии поведения благородного мужа, которая в симметричной последовательности (правда, усеченной напополам) приводит к диаметрально противоположным результатам. Термины *мин*<sub>1</sub> («имена») и *янь* («суждения») повторяются в обеих его частях, тогда как термин *ши* в негативной части сменяется на «син» в позитивной, откуда вытекает, что «действия-син» составляют прерогативу благородного мужа. Тут опять нетрудно увидеть связь *син* с *и*, ибо *и* есть важнейший атрибут благородного мужа (см. «Лунь юй», IV, 10, 16; XV, 18; XVII, 23; XVIII, 7), и по линии оппозиции *и* — *ли*<sub>2</sub> («долг-справедливость» — «польза-выгода») благородный муж противопоставляет своему антагонисту — «ничтожному человеку» («Лунь юй», IV, 16).



Определяемость через понятие *и* («долг») говорит о внутренней императивности «действия-син»: это не слепое исполнение, а именно поступок, или свершение, детерминированность которого исходит от самого субъекта, а не навязывается ему извне. Конфуций говорил: «Если сам правилен, без приказа действуешь (*син*); если сам неправилен, хотя и даются приказы, [им] не следуешь» («Лунь юй», XIII, 6). Одинаковость знаменательных слов в двух антиномичных частях этого высказывания нарушена заменой иероглифа *син* иероглифом *цун*. Это изменение, надо думать, не случайно. Оно показывает, что термином *цун* здесь обозначаются действия, исполняющие данный извне (спущенный сверху) приказ, в то время как *син* — это действия, следующие велению внутреннего императива («долга-и»), когда приказа нет и он не нужен.

Достоинство и справедливость «действия-син» дает о себе знать и в том, что иероглиф «син», будучи употреблен без каких-либо определений, означает нечто положительное. В «Лунь юе» сказано, что Конфуций «учил, основываясь на четырех [вещах]: культурности, действиях (*син*), преданности и благонадежности (*синь<sub>2</sub>*)» (VII, 25). Однопорядковость «действий-син» с культурностью, преданностью и благонадежностью говорит о том, что они суть действия с сознанием своего долга, сознательно-справедливые поступки.

В «Чжун юне» говорится: «Любящий учение — близок к знанию (мудрости), усиленно действующий (*ли син*) — близок к гуманности, знающий стыд — близок к мужеству» (§ 20). Очевидно, что здесь под «усиленными действиями» подразумевается нечто в высшей степени достойное и, наверняка, связанное с категорией *и*, поскольку таковая входит в стандартную терминологическую пару с категорией *жэнь<sub>1</sub>* — «гуманность». Показательно, что переводчикам в таких случаях приходится переводить не имеющий определений и дополнений иероглиф *син* конструкциями с позитивными определениями, например: «то, как себя правильно вести» [106, т. 1, с. 166] (ср. «Лунь юй», XV, 6), или «нормы поведения» [204, с. 126]; ср. [433, с. 16].

Итак, иероглиф *син* благодаря своей семантической связи с иероглифом *и* в свободном (без определений и дополнений) состоянии означает нечто должно-положительное<sup>7</sup>. Точно так же иероглиф *ши* благодаря своей семантической связи с иероглифом *ли<sub>2</sub>* в свободном состоянии означает нечто частное, что может ассоциироваться с утилитарным и неблагоприятным. В «Лунь юе» имеется такая запись: «Жань-цзы<sup>8</sup> вернулся из дворца. Учитель спросил: „Почему так поздно?“ — [Тот] ответил: „Были государственные дела (*чжэнь<sub>1</sub>*)“». Учитель сказал: „Это были [частные] дела (*ши*)“. Если бы это были государственные дела, то, хотя я и не исполняем [на службе], я был бы о них наслышан“» (XIII, 14).

Иероглиф *ши* без детерминативов может иметь и более конкретное негативное значение: «военный инцидент», «бунт». Например, в том же «Лунь юе» сказано: «Цзи-ши собирается иметь дело

(ши) в Чжуаньюе» (XVI, 1). При этом подразумевается, что Цзи-ши собирается воевать с владением Чжуаньюй.

Подход к знаку *ши* как специальному термину, обозначающему особого рода дела, способствует более полному и более верному пониманию включающих его контекстов. В одном из диалогов на вопрос циского Сюань-вана о делах-*ши* определенных правителей Мэн-цзы отвечает отказом их обсуждать, ссылаясь на то, что конфуцианское предание о них умалчивает («Мэн-цзы», I А, 7). Это дипломатичное осуждение при должной интерпретации иероглифа *ши* перестает выглядеть простой филиппикой в адрес конкретных исторических лиц и приобретает теоретическое звучание. В нем дает о себе знать конфуцианская концепция деятельности правителя, согласно которой им должны совершаться именно действия-*ши*, а не дела-*ши*.

Из сказанного, разумеется, не следует, будто иероглиф *син* везде и всюду означает действия, скоординированные с долгом, *нет таково только одно из его значений, круг которых достаточно широк*. Впрочем, учет этого значения небесполезен и для понимания иероглифа *син* при употреблении в других значениях, так как разные значения одного слова всегда взаимосвязаны. Кроме того, в сочетании со знаком, говорящим о чем-нибудь совсем не должном, *син* не обязательно предполагает нейтральность описываемого им действия (которое пассивно воспринимает негативный признак), это образование может быть чем-то вроде оксюморона (но, конечно, может и не быть).

Что же касается когерентности разных значений одного и того же слова, то иероглиф *син* может служить образцом и в этом плане. Исходное значение *син* — «идти». Но существуют контексты, где это и вышеописанные значения сливаются в абсолютно нерасчленимое единство. Таким, например, является часто встречающееся сочетание *син дао* — «идти путем», «осуществлять дао (учение)» и т. д. Осуществлять дао-путь естественнее всего, идя (*син*) по нему, а поскольку долг-*и* есть первостепенный атрибут дао, он также автоматически становится объектом «прохождения» (*син*). (Кстати, именно русское «пройти», имеющее и смысл «изучить, завершить какую-то сознательную деятельность», довольно близко китайскому *син*.) В свете вышесказанного совершенно естественными выглядят следующие слова Мэн-цзы: «Долг (справедливость) — это человеческая дорога (*лу*)» («Мэн-цзы», VI А, 11); «Долг (справедливость) — это правильная дорога человека» («Мэн-цзы», IV А, 10); «Где находится дорога? Она есть долг (справедливость)» («Мэн-цзы», VII А, 33). Таким образом, связь *син* и *и* оборачивается совершенно естественной связью хождения и дороги, и мы опять сталкиваемся с физической моделью, стоящей за философскими рассуждениями.

Долг-справедливость есть путь, но и, наоборот, путь есть долг-справедливость. Это соображение позволило Чжу Си трактовать «великий путь» (*да дао*) из выражения «идти (*син*) по великому пути Поднебесной» («Мэн-цзы», III Б, 2) как обозначающий долг-

справедливость, а современным китайским ученым — согласиться с ним [533, т. 1, с. 142]. Из сказанного становится также ясно, почему, например, в «Хуайнань-цзы» дао противопоставляется делу-ши [433, с. 369].

Частое использование терминов в конкретных смыслах вообще является характерной особенностью их употребления китайскими философами. Доказывая тесную взаимосвязь знания и действия, Чжу Си приводил следующий аргумент: «Знание и действие (*син*) постоянно нуждаются друг в друге. Так, глаза без ног не идут (*син*), а ноги без глаз не видят» [495, с. 49]. Обосновывая свою концепцию «совпадающего единства и совместного продвижения знания и действия», Ван Янмин писал: «Необходимо наличие желающего идти (*син*) сердца, чтобы потом была познана дорога. Желающее идти сердце — это помысел (*и<sub>2</sub>*), т. е. начало действия (*син*)» [7, цз. 2, с. 28; 14, с. 107].

Теперь остается ответить на вопрос: какая польза для историка философии в наблюдении филолога, фиксирующем определенную связь между знаками *син* и *и*? Думается, что польза тут большая. Обнаружение данной связи позволяет увидеть философский смысл так называемых практических рассуждений китайских мудрецов, где он как будто отсутствует, или увидеть более глубокие философские идеи там, где они до сих пор не были замечены.

Скажем, в «Шан цзюнь шу» («Книге правителя [области] Шан» имеется сентенция: «Если, действуя (*син*), [люди] не обогащаются, то рождаются смуты» [523, с. 18]; ср. [134, с. 181]. На первый взгляд она не выходит за рамки незамысловатой премудрости, порождаемой социально-политической практикой. Единственное, что в ней вызывает некоторое недоумение, это то, почему действия, в тексте никакими дополнительными признаками не уточняемые, должны приводить именно к обогащению. Если же мы учтем коррелятивность *син* и *и*, отмеченную нами в конфуцианских памятниках, то разбираемое утверждение предстанет в гораздо более интересном свете. В нем проявится критический пафос, направленный против конфуцианцев мэнцзыанского толка. Последние, решительно противопоставляя долг выгоде, в качестве неизбежного следствия получали вывод о том, что «действие-*син*» антиутилитарно, поскольку атрибутом этих действий считалась реализация долга. Легисты, напротив, настаивая на приоритете выгоды как социального регулятора, проводили мысль, что любые действия люди совершают лишь ради собственной пользы («люди стремятся к выгоде, как вода — к низу» [523, с. 38]; ср. [134, с. 228]), даже те действия, которые объективно воплощают собой долг. К последней категории принадлежат «действия-*син*». Подход к ним как к требующим выгоды (обогащения) растворяет должное в полезном и наносит удар по конфуцианской этико-социальной доктрине. Такая достаточно сложная смысловая (даже полемическая) подоплека, как нам кажется, скрыта в утилитаристской трактовке легистским автором знака *син*.

Конфуций утверждал, что благородный муж, сам не будучи

«орудием (*ци<sub>2</sub>*)» («Лунь юй», II, 12), к другим людям (*жэнь*) относится как к орудиям («Лунь юй», XIII, 25), но атрибутом орудия, как это явствует из § 10 гл. 15 этого памятника, является именно полезность: *гун юй шань ци ши, би сянь ли ци ци*. Хотя текст этого параграфа допускает в первую очередь конкретное (натуралистическое) истолкование: «Мастер, желая совершенства в своем деле (*ши*), обязательно сначала оттачивает свое орудие», — полный смысл его опять-таки гораздо более философичен. В оригинале фраза явно демонстрирует строгую взаимообусловленность понятий *ши*, *ли<sub>2</sub>* и *ци<sub>2</sub>*<sup>9</sup>. В одном ряду с ними, естественно, оказывается и понятие *гун<sub>2</sub>* («мастерской, ремесленник»), более общее выражение которого — *жэнь* («человек», «люди», «другие»). Сопоставление этой структуры понятий с оппозиционной ей структурой — *цзюнь цзы, син, и, бу ци* («не-орудие») — отчетливо выявляет еще один, социально-политический, смысл разбираемых терминов: первый ряд — характеристика низов, второй — верхов.

Рассмотренные связи терминов, имеющие, как явствует из вышеизложенного, цепной характер, чрезвычайно важны для точного определения несомых ими понятий. Взаимозависимость значений иероглифов *син* и *и* при учете того, что последний помимо «долга» и «справедливости» еще означает и «смысл», «значение», приводит к пониманию действия-*син* как осмысленного действия, действия со значением, поступка (того «поступка», который имеется в виду, когда говорят: «Да, это поступок!»)<sup>10</sup>.

Свидетельства о разумности, осмысленности действий-*син* в изобилии содержатся в китайских философских памятниках. Для иллюстрации вновь возьмем текст «Лунь юя». В одном месте в нем дискутируется вопрос: три или два раза надо поразмыслить (*сы<sub>1</sub>*), чтобы после этого получилось действие-*син* (V, 20); в другом — о знаменитых отшельниках сказано, что «[их] действия (*син*) согласовались с рассуждением» — *син чжун люй* (XVIII, 8)<sup>11</sup>, а в третьем — Конфуций заявляет, что для осуществления действий-*син* с войсками он привлек бы человека, который, «любя обдумать, добивается исполнения» — *хао моу эр чэн* (VII, 11).

Последняя формула хорошо передает специфику действия-*син*: его отличают плановая разумность (сознательность) и завершенность. Признак сознательности, присутствующий в семантике знака *син*, проявлялся в процитированном ранее определении Ван Янмином любви и ненависти как действий-*син*, а признак завершенности позволил знаку *син* выступить в функции показателя совершенства *ши* у Хань Юя.

Промежуточный характер действия-*син*, являющегося чем-то средним между чистым действием и действительным знанием, хорошо виден в определении Мэн-цзы истинной (великой) мудрости (*да чжи*) как способности «воплощать в действии (*син*) невоплощенное в деле (*ши*)», или «совершать неделаемое» — *син ци со у ши* («Мэн-цзы», IV Б, 26). Здесь *син* еще не имматериализовано, но в то же время уже отделено от своего материального и материа-

листического (даже вульгарно-материалистического) субстрата *ши*.

Анализ другой пары терминов *чжи* и *син* позволяет сделать вывод, что в их оппозиции сопоставляются не просто знание и действие, а действительное знание и сознательное действие. В историко-философском плане этот вывод, полученный с помощью филологического анализа, приводит к достаточно серьезным последствиям. В частности, он избавляет принадлежащую Ван Янмину концепцию «совпадающего единства знания и действия» от явственно ощутимого при таком переводе «привкуса» субъективного идеализма (если всякое действие едино со знанием, следовательно, есть только идеальные действия, поскольку знание материальным быть не может). Единство действительного знания с сознательным действием к субъективному идеализму никакого отношения не имеет.

Будучи демистифицированной, эта концепция обнаруживает в себе ту мысль, что сознательным (*conscient*) в полном смысле слова (т. е. и основанным на знании, и согласным с совестью) человеческое поведение может быть только тогда, когда оно исходит из самых первичных, непосредственных и интуитивных реакций сознания на внешнюю среду, ибо первосущность последнего признается Ван Янмином вслед за Мэн-цзы абсолютно благой (и справедливой, а следовательно, действительной-*син*). Отсюда явствует, что эта концепция представляет собой не что иное, как первоначальную форму концепции «доведения благосмыслия до конца». Ван Чан-чжи называет «синтез знания и действия» менее удачной формулой «реализации *лян чжи*» [1933, с. 78—85].

Даже на небольшом числе рассмотренных терминов хорошо видна их цепная связанность. В методологическом аспекте отсюда следует, что при изучении китайской философии познавательный процесс идет от понимания структурно-иерархических отношений между понятиями к пониманию подлинного и точного смысла выражающих эти понятия терминов, тогда как для западной философии свойственно скорее обратное. Аналогичным образом в традиционном китайском обучении знание смысла иероглифа достигалось в итоге понимания комплекса контекстов, включающих данный иероглиф.

Универсальной основой концепции единства знания и действия является общечеловеческое представление о сущностной связи одушевленности и движения. Фалес считал одушевленным магнит только потому, что он способен приводить в движение железо; Анаксагор полагал, что «ум все привел в движение» (Аристотель. «О душе», 1, 2, 405 а 15—20); Алкмеон считал душу «самодвижущейся по природе и [обладающей] вечным движением, поэтому-то, по его мнению, она бессмертна и богоподобна» (А 12), а Эмпедокл поэтически утверждал:

Дух лишь один существует святой, несказанный, от века  
Мыслями быстрыми вокруг обегаящий все мирозданье  
(«Очищения», 134—пер. Г. И. Якубаниса).

Демокрит, исходя из того, что «душа приводит в движение, а приводящее в движение должно само более всего двигаться», заключал, что душа, как и огонь, состоит из наиболее подвижных шарообразных атомов [181, с. 314, № 443а и сл.]. Основываясь на этом же принципе самодвижения, Платон доказывал бессмертие души: «Ведь каждое тело, движимое извне,—неодушевлено, а движимое изнутри, из самого себя,—одушевлено, потому что такова природа души. Если это так, и то, что движет само себя, есть не что иное, как душа, из этого необходимо следует, что душа непорождаема и бессмертна» («Федр», 245е-246а).

И китайскими философами знание (*чжи*) мыслилось не просто действенным, но и непосредственно связанным с движением. Конфуций, как уже было отмечено, прямо отождествлял знание и движение («Лунь юй», VI, 23); в «Хуайнань-цзы» же говорится: «Вещи (объекты) доходят до предела [во взаимодействии с субъектом], и дух откликается. Это — движение знания» [433, с. 4]; ср. [204, с. 112]. С этой точки зрения вполне понятно, что животные, которых китайские мыслители считали обладающими знанием, получили терминологическое обозначение — «дунъю», дословно: «движущиеся вещи». Их специфическая способность двигаться подразумевает и их специфическую способность «знать» — в силу взаимосвязи того и другого. Термин же зафиксировал первую, а не вторую способность потому, что она обладала более высоким аксиологическим статусом (традиционно действие ставилось выше знания).

Представление о самодвижущейся душе, в общем, вполне естественно для древнего человека, поскольку душу он отождествлял то с дыханием, то с кровью, то с сердцем, т. е. с тем, что наглядно проявляет себя в движении. Напротив, представление о мозге или какой-то его части — например, шишковидной железе как седалище души — внутренне никак не связано с идеей движения, поскольку в черепной коробке никакие биения, дыхания или течения не ощутимы. В китайской философии натуралистическая модель бьющегося сердца была постоянно действующим идеологическим фактором. Сюнь-цзы утверждал: «Сердце никогда не бывает без движения» — и приписывал ему «обладание знанием [*чжи*] от рождения» и «самодеятельность» (*цзы син*) [384, с. 264]; ср. [106, т. 2, с. 185]. Следовательно, единство знания (*чжи*) и действия (*син*) мыслилось им как непосредственная психологическая реальность.

Янминистская концепция единства знания и действия, таким образом, предполагает понимание познавательных функций как действий, или движений: «Благосмыслие, воспринимая и реагируя, движется — это называется помыслами (*и<sub>2</sub>*)» [7, цз. 2, с. 31; 14, с. 116—117]; «Наличие добра и зла — это движение помыслов» [7, цз. 3, с. 77, цз. 34, с. 666; 14, с. 258], — и истолкование поведения как прямой функции знания.

Доказательную силу аргументам Ван Янмина придает их всецело этическая интерпретация, осуществляемая благодаря тому, что

моральный аспект может быть присущ любым проявлениям человеческой жизнедеятельности, чего нельзя сказать ни об одной из других форм общественного сознания. «Вещью» у него называется «служение родителям», «знанием» — «осуществление в действии сыновней почтительности», «действием» — «любовь к прелестной красе», а «постижением» — «совершение добра и устранение зла» [7, цз. 3, с. 77, цз. 34, с. 666; 14, с. 258].

Такое сужение гносеологической сферы опиралось на общеконфуцианскую традицию. Мы уже цитировали сообщение «Лунь юя» о том, что «нельзя было услышать рассуждений учителя (т. е. Конфуция. — А. К.) о природе (*син*<sub>2</sub>) и небесном пути» (V, 13). И наоборот, следуя положению «Шу цзина»: «Знание людей означает мудрость (*чжэ*)»<sup>12</sup> [525, с. 16], Конфуций определял знание как «знание людей» («Лунь юй», XII, 22). Но так называемое «знание людей», или «знание человеческого», являлось прежде всего ценностно-нормативным знанием, т. е. знанием определенного набора социально-этических предписаний. Естественно, этот набор принципиально не может быть безграничным. Поэтому в конфуцианстве красной нитью проходит мысль о конечности знания вообще и необходимости его ограничения: «Для знающего (мудрого) нет незнаемого, однако [он] занимается только тем, что не терпит отлагательства» («Мэн-цзы», VII A, 46).

Следствием такого гносеологического подхода, в рамках которого достижение истины понималось как научение ей<sup>13</sup>, а не ее открытие, стало представление о том, что «знание — легко, а действие — трудно» и что именно действие есть высшая форма знания. Уже в «Шу цзине» содержится положение: «Неверно, что знание трудно, трудно именно действие» [525, с. 60]. Сунь Ятсен утверждал, что эта «теория» «за прошедшие тысячелетия глубоко укоренилась в нашем сознании и стала непререкаемой истиной» [226, с. 163]. Сам Сунь Ятсен, усомнившись в ней, сначала обратился к учению Ван Янмина о единстве знания и действия [226, с. 166], а затем выработал собственную концепцию: «действие — легко, знание — трудно», что, конечно, явилось прямым следствием его знакомства с западной культурой, в которой важное место принадлежит традиции платонизма рассматривать деятельность как слабую «тень созерцания и смысла» (Плотин) [62, т. 1, ч. I, с. 546 и сл.].

Формула «знание — легко, действие — трудно», с точки зрения китайских философов, означала также то, что знание предшествует действию, которое есть не что иное, как высшее и наиболее ценное выражение единого гносеолого-праксеологического процесса. Сюнь-цзы писал: «Не слышать о чем-то — хуже, чем слышать; слышать о чем-то — хуже, чем видеть это; видеть что-то — хуже, чем знать (*чжи*) это; знать что-то — хуже, чем воплотить это в действии (*син*). Учение доходит до предела и завершается в действии. Действие есть выявленность (*мин*<sub>2</sub>)» [384, с. 90]<sup>14</sup>. Мысль о том, что знание хуже действия, имплицитно содержится в афоризме Конфуция: «Знать нечто — хуже, чем любить (*хао*) это»

(«Лунь юй», VI, 20), поскольку любовь (*хао*) относится к категории действия (*син*).

Нормативную формулу соотношения знания и действия дал Чжу Си: «Если говорить о предшествующем и последующем, то знание — это предшествующее. Если говорить о малозначительном и важном, то действие — это важное» [495, с. 49]<sup>15</sup>.

Такая трактовка соотношения знания и действия вытекала из ценностно-нормативного понимания самого знания, что, в свою очередь, усиливало ограничительные требования к нему: объем предназначенных для практического осуществления знаний с необходимостью должен быть ограничен физическими возможностями человека (человечества). Ван Янмин довел этот процесс до логического конца, истолковав любое знание как личностно и морально значимое.

Тезис о единстве знания и действия вполне оправдан, когда речь идет о моральной сфере, где сознание и поступок естественно слиты в едином акте. Эта логика отчетливо видна в следующем умозаключении из «Си цы чжуани»: «Еще не случилось, чтобы наличие недоброго не было осознано (*чжи*). А если осознано, то никогда не повторится в действии (*син*)» (II, 5). Поэтому можно считать справедливым утверждение Ши Цзюня и Сунь Чанцзяна, что «Ван Ян-мин под знанием понимает знание морали» и проблема познания преобразуется у него в проблему проверки сознания моральными нормами [237, т. 1, с. 227]. Надо при этом сказать, что в своем выводе ученые из КНР отнюдь не оригинальны. Еще в начале века Се Улян писал: «Что касается области определения [принципа] совпадающего единства знания и действия, то она ограничена только сферой человеческих дел и не простирается на природный мир» [372, с. 54].

Этическая направленность, видимо, общее свойство теорий, проповедующих единство знания и действия. Так, представитель совершенно иной культуры и иного времени Н. Ф. Федоров, считавший, что отделять действие от знания «невозможно и не должно» [232, с. 27], и полагавший, что «только созерцание, переходящее в дело, могло бы создать рай» [232, с. 421], исходил в этом из сугубо моральных оснований: «Знание без дела не разрешает вопроса о братстве, не ведет к спасению; только дело, основанное на знании, только знание, неразрывно связанное с делом и в нем выражающееся, спасительно» [232, с. 2].

Попытки представить Ван Янмина субъективным идеалистом часто основываются на непонимании, а возможно, и сознательном игнорировании того, что смысл его формулы «совпадающего единства знания и действия» — в демонстрации действенного характера знания, стремлении доказать, что знание есть действие, а не наоборот<sup>16</sup>. Яснее всего это проявляется в аксиологическом аспекте. Ван Янмин вполне правомерно повышал значение знания до уровня действия. Обратное, т. е. понижение значения действия до уровня знания, для него, как и для всего конфуцианства, недопустимо. Отсюда понятна традиционная оценка Ван Янмина как фи-



лософа, возвеличившего роль сознательного начала в человеке (понятно также, почему до выработки собственной теории примата знания над действием Сунь Ятсен исповедовал именно янминизм — в нем статус знания поднят на предельную для конфуцианства высоту).

Такая трактовка Ван Янмином знания связана с еще одним важным моментом, а именно с осмыслением его как созидającego действия, как творчества. Этот момент янминистской гносеологии подробно проанализирован в работах Ду Вэймина, который рассматривает единство знания и действия у Ван Янмина в качестве «определяющей характеристики *лян чжи*». В свою очередь, он характеризует *лян чжи* как дискурсивно невыразимый «творческий акт в себе», как «субстанциальную сущность и трансформирующую активность одновременно» [925, с. 166]. С последним нельзя не согласиться, поскольку, согласно самому Ван Янмину, *лян чжи* — это «эссенциальный (семенной) дух созидательных изменений» (*цзао хуа чжи цзин лин*) [7, цз. 3, с. 68; 14, с. 227]. Но здесь мы уже вплотную подошли к следующей его фундаментальной концепции.

БЛАГОСМЫСЛИЕ, БЛАГОМОЧИЕ И КОНЦЕПЦИЯ  
«ДОВЕДЕНИЯ БЛАГОСМЫСЛИЯ ДО КОНЦА» У ВАН ЯНМИНА.  
ПОНЯТИЯ РАССУЖДЕНИЯ, ПРЕДВИДЕНИЯ И ПАМЯТИ

Итак, выдвижением в 1521 г. концепции доведения благосмыслия до конца Ван Янмин осуществил в рамках своей доктрины более широкий, чем прежде, синтез, обобщив многие прежние свои идеи, в том числе идею единства знания и действия. С генетической точки зрения формула «доведение благосмыслия до конца» (*чжи лян чжи*) — это синтез понятий «доведение знания до конца» (*чжи чжи*) из «Да сюе» (цзин, § 4) и «благосмыслие» из «Мэн-цзы» (VII А, 15). Термин *лян чжи* у Мэн-цзы встречается единожды, но зато в дистинкции с термином *лян нэн* («благомочие»): «То, на что человек способен (*нэн*) без научения (*сюе*), — это его благомочие; то, что [он] знает (*чжи*) без рассуждения (*люй*), — это его благосмыслие». Современные комментаторы этого пассажа сообщают, что, по мнению Чжао Ци, первого комментатора «Мэн-цзы» (II—III вв.), *лян* — это показатель превосходной степени («очень»), и, следовательно, *лян нэн* и *лян чжи* могут быть поняты как высшая способность и высшее знание. Согласно же Чжу Си, *лян* — это сущностная (прирожденная) доброта (*бэнь жань чжи шань*), и, следовательно, *лян нэн* можно трактовать как инстинкт (*бэнь нэн*). Однако все комментаторы единодушны в признании труднопереводимости этих терминов [533, т. 2, с. 307, примеч. 1]. Данное Мэн-цзы определение благомочия совпадает с приведенным в шестой главе определением эмоций в «Ли цзи» [314, с. 126; 106, т. 2, с. 105], из чего следует, что понятие благомочия распространяется и на эмоциональную сферу человеческого существования.

Ван Янмин, не отказываясь от употребления термина *лян нэн*, синтезировал выражаемое им понятие с понятием благосмыслия: «Благосмыслие — это то, что Мэн-цзы называл утверждающим и отрицающим сердцем. Все люди обладают им. Утверждающее и отрицающее сердце знает вне зависимости от рассуждения и может вне зависимости от научения. Поэтому и называется благосмыслием» [7, цз. 26, с. 472].

Согласно Мэн-цзы, обладание утверждающим и отрицающим сердцем всеобщее и конститутивно для человеческого рода, без него человек — не человек («Мэн-цзы», II А, 6). Утверждающее и отрицающее сердце, по Мэн-цзы, — это сама разумность, т. е. одно из четырех основных имманентно присущих человеку качеств: гуманности, справедливости, благопристойности и разумности (VI А, 6). Поскольку у Ван Янмина благосмыслие является источником всех четырех качеств, его более точным эквивалентом в системе Мэн-цзы надо признать не *лян чжи*, а *лян синь* — «благосердие» или *бэнь синь* — «исконносердие» («совесть»?) (VI А, 8, 10). Таким образом, понятийное сопряжение Ван Янмином благосмыслия и благомочия посредством единого термина *лян чжи* выражает собой идею единства знания, оценки, чувства и действия.

В проведении этой идеи играло роль не только праксеологическое «способен» (*нэн*), но и выражение «знает (*чжи*) вне зависимости от рассуждения (*люй*)». О деятельностном (а также ценностном и сенсуальном) смысле «знания-*чжи*» мы уже достаточно сказали выше, что же касается «рассуждения-*люй*», то и оно не лишено такового. Точный смысл термина *люй* — «мыслительная операция по оценке и выбору определенного практического действия». Именно так он определяется в «Сюнь-цзы»: «Чувства таковы, и сердце для этого выбирает — такое называется рассуждением. Сердце рассуждает, и способности (*нэн*) для этого действуют (*дун*) — такое называется нарочитым действом» [384, с. 274]; ср. [224, с. 105; 106, т. 2, с. 190]. Идея выбора семантически связана в *люй* с предпочтением и деятельным стремлением. Определение «Мо-цзы» гласит: «Рассуждение — это домогательство» (гл. 40, опр. 7 [106, т. 2, с. 68, опр. 4]), в «Шу цзине» сказано, что «рассуждения хороши для действия (*дун*)» [525, с. 60], в «Мэн-цзы» — что люди «взвешивают в рассуждении и затем делают (*цзо*)» (VI Б, 15), а в «Да сюе» — что «после рассуждения [появляется способность] достичь» (цзин, § 2). Ван Янмин, естественно, вполне ощущал этот смысл *люй*, о чем свидетельствует, например, такое его положение: «Способность (*нэн*) рассуждения обуславливает отсутствие в выборе неутонченного» [7, цз. 26, с. 471].

Термин *лян чжи* действительно труднопереводим, и поэтому переводы его многообразны: «врожденное знание», «естественное знание», «интуитивное знание», «доопытное нравственное знание», «прекрасное знание», «интуиция», «совесть»; англ.: knowing the good, (existential innate) knowledge (of the good), original (good-) consciousness, (original) good-knowing, original awareness, intuition; фр.: connaissance native (naturelement bonne), science innée

du bien, bon savoir natif (naturel, inné, intime), sens du bien inné. Посредством *лян чжи* Лян Цичао передавал кантовское понятие чистого практического разума. Калькирующий оригинал перевод *лян чжи* словом «благосмыслие» представляется нам удачным не только с формальной точки зрения, но и потому, что он показывает *лян чжи* как благое, аксиологически максимально высоко стоящее знание и одновременно как такое знание, конгениальным объектом которого является благо. Поскольку в «Да сюе», одном из главных источников концепции «доведения благосмыслия до конца», содержится положение «Доведение знания до конца состоит в выверении вещей» (цзин, § 4), то нетрудно увидеть связь этой концепции с идеей единства знания и действия и общей аксио-деонтологической окрашенностью философии Ван Янмина — ведь вещь он представлял как дело, человеческое деяние, моральный акт.

Понятие благосмыслия у Ван Янмина явилось своеобразным заместителем понятия сердца (*синь*). Оно имело то преимущество, что сообщало о сущностной благоственности человеческой души. Вместе с тем оно имело у Ван Янмина столь же широкий смысловой диапазон: благосмыслие — это и душа, и дух, и познание, и знание, и чувства, и воля, и сознание, и даже подсознание. Благосмыслие стало для Ван Янмина той точкой, опираясь на которую он надеялся не только познать, но и «перевернуть» всю Поднебесную, т. е. переделать человеческий мир. Постараемся, однако, представить это понятие в более конкретном виде.

1. Благосмыслие самородно и беспредпосылочно, светоносно, подобно Солнцу [7, цз. 2, с. 42, 55—56, цз. 3, с. 64, 72, цз. 6, с. 45, цз. 26, с. 471; 14, с. 146—147, 182—183, 213, 242]. Как Солнце, будучи воплощенным светом, делает понятным, и что такое свет, и что такое тьма, благосмыслие, будучи воплощенной истиной, открывает, и что такое истина, и что такое ложь. «Благосмыслие всеполю и самодостаточно. Утверждаемое — это им утверждаемое, отрицаемое — это им отрицаемое. Если в утверждении и отрицании опираться только на него, то не будет не утверждаемого. Это благосмыслие и есть ваш пресветлый наставник» [7, цз. 3, с. 69; 14, с. 229].

*Ши<sub>2</sub>* («утверждаемое») и *фэй* («отрицаемое») — нечто большее, чем истина и ложь, хотя эти термины имеют и такие значения. Во-первых, их семантика выходит из сферы гносеологии и проникает в сферу «праксеологии», они обладают определенным деятельным смыслом — отсюда и переводы «утверждение» и «отрицание». Во-вторых, эти термины выражают не только утверждение и отрицание истинности и ложности тех или иных положений, но и вообще акт их осмысления, придания объекту того или иного смысла. Поэтому вслед за Мэн-цзы Ван Янмин называл сознание «утверждающим и отрицающим сердцем». Самая абстрактная смыслонаделяющая функция отчетливо проступает у иероглифа *ши<sub>2</sub>*, который в вэньяне стандартно употребляется как указательное местоимение «это», «этот», «эта» и т. д. Элементарный номина-

тивный акт, схваченный этим значением иероглифа *шш*<sub>2</sub>, как раз представляет собой первичную и всеобщую смыслонаделяющую операцию — операцию элементарного умственного выделения объекта из фона недифференцированной и потому бессмысленной объективной данности.

2. В силу своей универсальности благосмыслие отождествляется с небом. «Небо это и есть благосмыслие... благосмыслие это и есть небо» [7, цз. 3, с. 72; 14, с. 241]. Как мы уже отмечали, «небо» у Ван Янмина имеет по крайней мере три значения: природно-космическое явление, соотносимое с землей; природа, взятая в абстрактной целостности; главное природное начало человека. Отождествляя благосмыслие с небом, Ван Янмин использует прежде всего, конечно, третье значение и тем самым проводит мысль, что благосмыслие это и есть главное природное начало человека. Но, поскольку небо едино во всех своих трех ипостасях, отождествление с благосмыслием распространяется и на природу вообще, и на воздушный простор над головой. В этом смысловом переносе помимо главного — аксио-гносеологического — имелся и другой аспект. Философ видит прямую натуралистическую связь между ночной тьмой и затишьем, дневной освещенностью и оживленностью в природе, с одной стороны, и ночным сном и дневным бодрствованием благосмыслия в человеке — с другой. Эта натуралистическая связь благосмыслия не только с природой вообще, но даже с темнеющим и светлеющим небосводом, т. е. со сменой дня и ночи («днем благосмыслие беспрепятственно реагирует, а ночью сжимается и концентрируется»), служила для Ван Янмина аргументом в пользу тезиса, что «человеческое сердце составляет единое тело (ти) с небом и землей» [7, цз. 3, с. 69; 14, с. 230—231].

3. Отождествленное с небом — природой благосмыслие, естественно, оказывается средоточием «небесных принципов» — *тянь ли* и «небесных законов» — *тянь цзэ* (см., например, [7, цз. 2, с. 47, цз. 3, с. 80; 14, с. 160, 268—269]). Иначе говоря, универсальные аксиологические категории, обуславливающие ценностно-поведенческую ориентацию человека в мире, признаются Ван Янмином априорно присутствующими в его сознании.

4. Всеобъемлющую полноту благосмыслия философ выражает также через отождествление его с великой пустотой — *тай сюй*. «Пустота благосмыслия это есть небесная великая пустота. Отсутствующее (*у*<sub>1</sub>) благосмыслия это есть бесформенное (*у син*<sub>1</sub>) великой пустоты»<sup>17</sup>. Солнце и луна, ветер и гром, горы и реки, люди и вещи, все, что имеет вид, фигуру, форму и цвет, — динамично проявляется и деятельно обращается в бесформенности великой пустоты, никогда не создавая препятствий и преград небу. Совершенномудрые только следуют динамичным проявлениям своего благосмыслия. Небо, земля и тьма вещей — все вместе заключены в динамичных проявлениях и деятельных обращениях моего благосмыслия. Когда это было, чтобы хоть одна вещь выходила за пределы благосмыслия и могла быть [для него] препятствием и преградой?» [7, цз. 3, с. 69; 14, с. 231]; см. также [7, цз. 34, с. 666].

Этот пассаж кажется поначалу весьма загадочным. С одной стороны, благосмыслие в высшей степени пустотно, с другой — всеобъемлюще. Понять это противоречивое на первый взгляд сочетание помогает выяснение смысла самого понятия «великая пустота».

Понятие пустоты часто использовалось древнекитайскими философами в качестве определения важнейшего психологического свойства, отличающего правильное мышление. Например, согласно Сюнь-цзы, «пустота» — это один из трех атрибутов сердца, делающих возможным познание дао. «Сердце никогда не бывает не наполненным, — писал Сюнь-цзы, — и однако [оно] обладает тем, что называется пустотой». Этот философ затем следующим образом определял «пустоту»: «Когда то, что уже наполнило [сердце], не вредит тому, что [им] будет воспринято, это называется пустотой» [384, с. 264]; ср. [106, т. 2, с. 185]. Здесь прежде всего обращает на себя внимание гносеологическое осмысление «пустоты» при ее реальной непустотности. В аналогичном смысле о «пустом сердце» говорится и в «Гуань-цзы» [297, с. 220], «Чжуан-цзы» [499, с. 23, 51, 81, 206; 201, с. 150, 172, 197, 305], «Хуайнань-цзы» [433, с. 8, 12, 29, 30, 133; 204, с. 117, 121, 140, 141—142, 167]. Удачным представляется перевод термина *сюй* словосочетанием «пустота—вместимость» В. С. Спириным, который характеризует это как «своеобразную психологическую установку, назначение которой заключается в обеспечении того, чтобы уже имеющиеся знания не препятствовали получению новых знаний» [224, с. 136].

Достоин внимания то, что тождественным с великой пустотой считал разум и такой критик Ван Янмина, как Ван Чуаньшань. Его критический пафос сводился к утверждению: в разуме — великой пустоте отсутствуют объекты (вещи) (см. [80, с. 103]). Но то же самое утверждал и виднейший ученик Ван Янмина — Ван Цзи: в благосмыслии «не имеется ни одной вещи» [441, цз 3, цз. 12, с. 16].

Великая пустота представляет собой универсальноеместилище разума, которое в онтологическом плане пустотно, а в плане гносеологическом — всеохватно. Ван Янмин, описывая благосмыслие как великую пустоту, хотел сказать, что индивидуальное человеческое сознание *неисчерпаемо*. Оно обладает такой вместимостью, которая способна воспринять решительно все, что может увидеть и услышать, представить и помыслить человек, или, говоря словами Лу Цзююаня, столько, сколько не запишешь на всей бумаге, сделанной из бамбука, растущего в Южных горах.

5. «Благосмыслие, — указывал Ван Янмин, — это только утверждающее и отрицающее сердце. Утверждение и отрицание — это только любовь и ненависть, именно только любовью и ненавистью исчерпываются утверждение и отрицание» [7, цз. 3, с. 72; 14, с. 241]. Следовательно, благосмыслие открывает субъекту не гносеологически стерильную, а эмоционально окрашенную картину мира. Более того, благосмыслие подает объект не только в эмоциональном, но и в волюнтаристском и даже в действенном модуле, ведь, по определению Ван Янмина, любовь и ненависть суть

действия (*син*). Здесь вновь знание сливается с действием. Таким образом, благосмыслие «всеполюно и самодостаточно», поскольку охватывает как объективную, так и субъективную действительность.

6. «Всеполюноту и самодостаточность» благосмыслия «с двух концов», т. е. в отношении к объекту и к субъекту, синтезирует его отождествление с дао. Благосмыслие, как и дао, в одно и то же время и объект и субъект познания; в своей активности оно столь же неиссякаемо динамично, «не знает передышек и остановок» [7, цз. 2, с. 45, цз. 7, с. 73; 14, с. 155]. Указанные свойства сближают благосмыслие с логосом Гераклита.

7. Единое благосмыслие существует от века. Однако в те или иные периоды истории оно может в той или иной степени затемняться [7, цз. 6, с. 45], так же как, в принципе единое, оно может затемняться в тех или иных людях или в то или иное время суток. Здесь мы опять наблюдаем социо-антропо-натуралистический гомоморфизм.

8. Благосмыслие надындивидуально. Ван Янмин сравнивает его со всеобщим разумом Будды, лежащим в основе «взаимоподобия сердечных печатей» [7, цз. 3, с. 60; 14, с. 199]. «Духовные образы (*ци сянь*) совершенномудрых» содержатся «в моем собственном благосмыслии» [7, цз. 2, с. 39; 14, с. 138]. В духе Мэн-цзы, провозглашавшего, что «совершенномудрые и я (мы) — однородны» (VI A, 7; ср. [106, т. 1, с. 245]), Ван Янмин проводит мысль об абсолютной единственности благосмыслия. «Благосмыслие и благочиние у глупого мужика или глупой бабы те же, что и у совершенномудрого» [7, цз. 2, с. 33; 14, с. 121] или: «Мое собственное благосмыслие по сути то же, что и у совершенномудрых» [7, цз. 2, с. 39; 14, с. 138]. Эту надындивидуальную единственную психическую способность, в которой нет разделения на *ты* и *я* — *бу фэнь эр во* [7, цз. 26, с. 470], *он* и *я* — *юань у би во* [7, цз. 1, с. 21; 14, с. 82], *другого* и *себя* — *у жэнь цзи* [7, цз. 7, с. 67], Ван Янмин иногда называет «истинным *я*» — *чжэнь у* и противопоставляет «эгоистическому *я*» — *сы у* [7, цз. 6, с. 63].

«Истинное *я*» «безъяйно», или неэгоистично — *у во<sub>1</sub>* [7, цз. 3, с. 82; 14, с. 275], о его общественно-надындивидуальной природе можно заключить также по тому, что противопоставляемое ему «неистинное *я*» именуется *сы у*, а ведь стандартный антоним *сы* — *гун<sub>1</sub>* («общее, общественное»). «Глашатай индивидуализма» Ван Янмин, переходя к социально-политической проблематике, мог, не противореча себе, утверждать: «Даже предельно глупый, неся ответственность за других, — просветляется; даже умный и просветленный, неся ответственность только за себя, — помрачается» [7, цз. 17, с. 276]<sup>18</sup>.

Приведенного материала достаточно, чтобы доказать, что надындивидуальность благосмыслия не означает вхождения индивидуальных сознаний в состав какого-то общечеловеческого сознания. Как персоналист Ван Янмин не может этого признавать. Об общечеловеческом сознании тут можно говорить только как об

общей парадигме индивидуальных форм сознания. Именно то, что сознание (благосмыслие), существующее лишь в персонализированной, индивидуализированной форме, по сути своей — общечеловечно, подтверждается возможностью стирания в нем грани между *я, ты и он*.

9. Благосмыслие присуще всем людям без исключения, начиная от совершенномудрых и кончая глупцами [7, цз. 2, с. 33, цз. 8, с. 80—81; 14, с. 121], низкими людьми [7, цз. 26, с. 472], «злодеями, дошедшими до пределов безрассудства и смутьянства» [7, цз. 27, с. 497]. Доказывается это психологическими аргументами: даже самый отъявленный разбойник «все равно сам знает, что не должно творить разбой, и когда его кличут бандитом, чувствует смущение» [7, цз. 3, с. 60; 14, с. 199]; «хотя „низкий человек в недобрых делах способен дойти до крайности“, „сталкиваясь с благородным мужем“, он обязательно „томится, скрывает свою порочность и прикидывается добродетельным“» [7, цз. 26, с. 472]<sup>19</sup>. В отношении благосмыслия люди различаются лишь тем, в какой степени оно у них свободно или не свободно от дурмана страстей: «Знание совершенномудрых подобно солнцу в [чистом] синем небе, знание высокодостойных — солнцу в небе, по которому плывут облака, знание глупых — солнцу в небе, затянутом ненастной мглой» [7, цз. 3, с. 72; 14, с. 242]. Кроме того, они по-разному способны к «доведению благосмыслия до конца», т. е. к его реализации на практике [7, цз. 2, с. 33, цз. 8, с. 80; 14, с. 121]. Сходные мысли о том, что всякий человек в душе «совершенномудрый» или святой, но не знает этого или не может (не хочет) выявить, неоднократно высказывались в разных культурах (см., например: Ф. М. Достоевский. «Дневник писателя», 1876, гл. I, IV).

10. Благосмыслие саморефлексивно, обладает «естественной светлой духовностью и ясным сознанием» (*тянь ли чжи чжао мин лин цзюе, цзы жань лин чжао мин цзюе*) [7, цз. 2, с. 47, цз. 26, с. 472; 14, с. 160] (ср. с *lumen naturale*) и непосредственно самоочевидно: «Благосмыслие по сути своей ясно и понятно, нужно только серьезно браться за дело и прилагать старания» [7, цз. 3, с. 71; 14, с. 237]. В этом смысле можно говорить, что оно врожденно и интуитивно.

Однако самосознание благосмыслия в конечном счете устанавливает лишь то, что оно есть, а каково оно и каким образом оно есть — остается тайной. Для каждого акта морального сознания, каждой познавательной операции и каждой поведенческой ситуации оказывается достаточно одних его «да» или «нет», далее не анализируемых. Хотя собственные свойства благосмыслия неуловимы, оно не только дает о себе знать, но и обуславливает очевидность всякого истинного знания и правильного поведения. В этом, втором, смысле также можно говорить об интуитивности благосмыслия. Итак, самообнаруживаясь, благосмыслие обнаруживает вместе с тем истинность истины и ложность лжи, но не выдает о себе никакой другой информации. Подобно интуитивной ясности (очевидности), которая сама по себе интуитивно ясна (самооче-

видна), благосмыслие благосмыслимо, отсюда его первичность, ведь неблагосмыслие тоже благосмыслимо (аналогичным образом ясность дискурсивного вывода сама по себе ясна интуитивно, а не через дискурсивный вывод).

11. Благосмыслие совершенно интимно и индивидуально, оно не передаваемо другим [7, цз. 26, с. 472], но может быть раскрыто и выявлено в них. Непередаваемость благосмыслия есть следствие его врожденности. Эта мысль, несомненно, представляет собой развитие-обобщение тезиса Мэн-цзы о непередаваемости врожденного таланта («Мэн-цзы», VII Б, 5).

12. Благосмыслие обуславливает чувственное познание: «Благосмыслие имеется не благодаря видению и слышанию, а видения и слышания нет без применения (юн) благосмыслия» [7, цз. 2, с. 47; 14, с. 159].

13. Благосмыслие обуславливает рациональное познание: «То, что способно знать, истинна или ложна мысль, называется благосмыслием» [7, цз. 6, с. 43].

14. Благосмыслие обуславливает вообще всякое знание, познание, сознание, подсознание, самосознание и мудрость, являясь «циркулем, угломером и линейкой» для выверения «частных деталей и конкретных обстоятельств» [7, цз. 2, с. 33; 14, с. 121], «собственноличным мерилom» сознания [7, цз. 3, с. 60; 14, с. 197], наконец, — самым совершенномудрием [7, цз. 8, с. 80]. Нет ни одной мысли, ни одного стремления, о которых бы оно не располагало «самоестественной осведомленностью» [7, цз. 26, с. 472]. «Вне благосмыслия вовсе нет знания» [7, цз. 2, с. 47, цз. 6, с. 44; 14, с. 159]. Поэтому оно «постоянно знает» — *чан чжи* и «постоянно осознает» — *чан цзюе* [7, цз. 2, с. 49; 14, с. 164] (ср. с *ποουμεν αει* Плотина, *semper posse* Августина и *semper cogitare* Декарта, а также положением Беркли: «душа мыслит постоянно» [72, с. 216]). Утверждение одного из своих собеседников: «Когда человек спит, [его] благосмыслие ведь не сознает (*чжи*)» — Ван Янмин парировал риторическим вопросом: «Если бы не сознавало, то как могло при первом же призыве откликаться?» [7, цз. 3, с. 69; 14, с. 230]. Поэтому как наличие снов, так и их предвестнический характер объясняются Ван Янмином тем, что они суть проявления благосмыслия [7, цз. 3, с. 69; 14, с. 230].

15. Несмотря на способность «постоянно знать» и «предвещать» (*сянь чжао*) в снах, благосмыслие сугубо ситуативно, т. е. само по себе не располагает ни функцией памяти, ни функцией предвидения (предусмотрения, заблаговременного знания). Отвечая на вопрос о предвидении (*цянъ чжи*), Ван Янмин говорил: «Совершенномудрый человек не ценит предвидение. Когда приходит бедствие или счастье, даже совершенномудрый человек не может кое-чего изменить. Но зато ему ведомы тончайшие признаки (*цзи*), и, сталкиваясь с обстоятельствами, он постигает [их]. Для благосмыслия не существует ни *до*, ни *после* (т. е. ни предвидение, ни память. — А. К.), ему ведомы только тончайшие признаки того, что наличествует в данный момент, и в этом одном — ключ ко всему



остальному. Если же кто-то обладает предвидящим сердцем, это значит, что у него эгоистическое сердце и [корыстные] помыслы о том, как добиться выгоды и избежать вреда» [7, цз. 3, с. 71; 14, с. 238].

Это несколько загадочное высказывание прежде всего интересно тем, что оно выглядит откровенной ревизией положения «Чжун юна», послужившего поводом для вопроса о предвидении. В § 24 этого памятника проводится мысль о том, что обладатель высшей подлинности (*чжи чэн*) по результатам гадания на тысячелистнике и панцирях черепах, а также по другим вещим признакам может заранее узнать о грядущем бедствии или успехе и поэтому он подобен духу (*шэнь*)<sup>20</sup>. Согласно же Ван Янмину, совершенно-мудрому человеку — обладателю высшей подлинности не к лицу заниматься предвидением, поскольку это — дело эгоистических сердец.

Такое отношение к предвидению имеет под собой серьезное общепhilософское основание. Для европейской философской традиции, начиная с первых древнегреческих философов, характерно признание в качестве объекта подлинного (научного) знания явлений общих и необходимых. В универсальной форме эту мысль выразил уже Гераклит, отождествив логос с необходимостью и всеобщностью (А 8, В 2). Аналогичным образом Парменид и Демокрит, разграничив знание и мнение, доказывали, что именно истинное бытие (у первого — единое, или бог, у второго — атомы), всеобщее и необходимое, является объектом знания. Итоговым стало положение Аристотеля о том, что общее и необходимое представляет собой предмет знания в отличие от частного и не необходимого, представляющего собой предмет мнения («Вторая аналитика», I, 33, 88 в 30 — 89 а 10). Неотделимые атрибуты общности и необходимости — постоянство и повторяемость (в терминологии Гераклита — «вечное круговращение») издревле рассматривались как естественные основания научного предвидения, реализуемость которого ныне считается патентом на научность. Вполне закономерно поэтому, что с именем первого европейского философа, Фалеса, в древности связывался образ мудреца, впервые начавшего давать научно обоснованные предсказания (а не пророческие предвидения), например, солнечных затмений и равноденствий или богатого урожая оливок (А 1, 2, 10).

У китайских же философов часто встречается противоположная мысль о том, что мудрец не стремится познать общие и необходимые процессы в природе. Например, в «Сюнь-цзы» говорится: «Действия (*син*) неба обладают постоянством (*чан*)... Ясно сознающий различие между небесным и человеческим может быть назван высшим человеком. Совершающееся помимо [человеческих] деяний и получающееся помимо [человеческих] устремлений называется деятельностью (*чжи*) неба. А если так, то высший человек, обладая глубоким рассудком, большими способностями и тончайшей наблюдательностью, не станет применять их здесь. Это называется не оспаривать деятельность неба... Именно совершен-

номудрый человек не стремится познать небесное» [384, с. 205—206], ср. [106, т. 2, с. 167—168].

Сходные мысли проводятся в «Хуайнань-цзы», памятнике, представляющем противоположную общемировоззренческую позицию: «Дела Поднебесной не могут (не должны?) быть вершимы. Они осуществляются, если следовать их естественности. Изменения тьмы вещей не могут (не должны?) быть постигнуты. [Нужно] держаться того направления, по которому они идут» [433, с. 3]; ср. [204, с. 112].

Такая ограничительная установка, как мы уже отметили, связана с ценностно-прагматическим и праксеологическим пониманием знания, рассматриваемого в качестве «недоразвитого действия». С этой точки зрения, действительно, познание неба (как целого, а не как собственной природы) будет означать подмену своими действиями его всеобщей и необходимой деятельности, что, конечно, и неразумно и нецелесообразно. Противоположное отношение к знанию всеобщего и необходимого у древнегреческих философов закономерным образом вылилось в решительное предпочтение знания (как созерцания) действию. Демокритово предпочтение персидскому престолу одного причинного объяснения [181, с. 214, № 29] с точки зрения китайской философской традиции естественно.

У Ван Янмина синтез знания и действия в соединении с упором на «знание человека (человеческого)» необходимым следствием имел нигилистическое отношение к предвидению, поскольку такое, с его точки зрения, будет не чем иным, как прямым вмешательством в сферу «небесного». Человеку положено вмешиваться только в сферу «человеческого», а в ней предвидение мгновенно превращается в предписание, или руководство к действию. Сюнь-цзы также отрицал за совершеннымудрым способность «заранее рассуждать», или «заранее предпочитать» (*сянь люй*), предоставляя ее более низкому классу служилых и благородных мужей [384, с. 56].

Согласно Ван Янмину, благородный муж «никогда не стремится заранее осознать (*сянь цзюе*) людскую ложь и ненадежность» [7, цз. 2, с. 49; 14, с. 164], ибо, действительно, такое преждевременное осознание есть не что иное, как презумпция виновности. Тут Ван Янмин несколько видоизменил положение Конфуция, гласящее: «Не предугадывающий (*ни* — буквально «обращаться вспять». — А. К.) ложь и не высчитывающий ненадежность, но при этом заранее осознающий является высокодостойным» («Лунь юй», XIV, 31). Впрочем, высокодостойность — это не высшая степень мудрости, и, быть может, Конфуция надо понимать с помощью тезиса Сюнь-цзы. Так или иначе, из сказанного видно, что теоретическое самоограничение проблемами человеческого бытия есть альфа и омега янминизма. Кроме того, по Ван Янмину, «заранее знать» (*сянь чжи*) — это знать до осуществления соответствующего практического действия [7, цз. 2, с. 28; 14, с. 107], что противоречит его концепции единства знания и действия, которая проти-

востоят чжусианскому истолкованию их соотношения как предшествующего (*сянь*) и последующего (*хоу*).

На том же фундаменте, что и отношения к предвидению, зиждется отношение Ван Янмина к запоминанию. Любопытно, что в традиционной китайской культуре, которая представляется воплощенной памятью, понятие памяти как индивидуальной психологической способности, дающей возможность хранить и воспроизводить в уме впечатления прошлого опыта, полностью отсутствовало. Его функциональным аналогом выступало понятие, выражаемое иероглифом *цзи*, собственное значение которого — «запись». Поскольку записи становились анналами, знак *цзи* приобрел более широкий смысл — «зафиксированное», «учтенное».

Этот процесс смыслообразования прямо противоположен тому, который имел место на Западе, а именно превращению *memoria* как памяти в *memoria* как мемориальную запись, хронику, летопись; «памяти» — «в память» как книжечку для записей (также — «памятка»), деловое отношение, предписание<sup>21</sup>. Аналогичная эволюция от «памяти» к «записи» наблюдается в семантике индийского термина *smṛiti*. При этом следует подчеркнуть, что оппозиция «запомненное — записанное» связана с оппозицией «индивидуальное — социальное (надиндивидуальное)», ибо если письменность есть наиболее эффективная разновидность социальной (надиндивидуальной) памяти, то память — это сугубо индивидуальная форма «записи»<sup>22</sup>.

Примечательно, что даже Платон, резко противопоставивший письмо и память и утверждавший, что использование писем «вселяет в души забывчивость» («Федр», 275 а—в и далее), тем не менее представлял память по аналогии с письмом, о чем свидетельствует его сравнение души с книгой, а памяти — с записью в ней («Филеб», 38 е — 39 а) и известная модель «восковой дощечки» — дара Мнемосины («Теэтет», 191 с—d и далее)<sup>23</sup>. В проведении данной аналогии Платон следовал традиционным взглядам. Их, например, выражает Прометей в трагедии Эсхила «Прометей Прикованный»: «Я для людей измыслил и сложенье букв, мать всех искусств, основу всякой памяти» (эпизодий 2). Интересна и контроверза, связанная с образом души как восковой дощечки. Эта модель создателя теории врожденных идей (впрочем, различавшего память и воспоминание — «Филеб», 34 в—с, [198, т. 1, с. 588, примеч. 23]) стала важным аргументом в руках противников данной теории: такова «управляющая часть души, подобная листу папируса, готовому воспринять надписи», — у стоиков [62, т. I, ч. I, с. 492], такова и знаменитая *tabula rasa* Локка.

Платоновское противопоставление памяти и письма было невозможным для китайских философов, поскольку письмо для них являлось непосредственной действительностью памяти. Весьма показателен, например, контекст из «Шу цзина», привлеченный словарем «Цы хай» для объяснения того значения иероглифа *цзи*, благодаря которому он переводится на русский язык словами «помнить», «запоминать» и т. п. [464, с. 1238]. В «Шу цзине» говорит-

ся: «Нацелиться — чтобы выявить (*мин*<sub>2</sub>) это. Наказать — чтобы *цзи*<sub>3</sub> это. Делать записи — чтобы знать (или: делать записи — в анналы. — А. К.)» [525, с. 19]. Здесь для нас важно, во-первых, что запоминание не мыслится отдельно от письменной фиксации. Во-вторых, наиболее точный русский эквивалент знака *цзи*<sub>3</sub> в этом контексте — выражение «знать впредь», поскольку передаваемый им тут смысл — «внушить, чтоб не повадно было».

Предельно ясным значение *цзи*<sub>3</sub> делает следующее рассуждение из «Мо-цзы»: в древности совершенномудрые ваны опасались, что бамбуковые дощечки с их записями сгниют и исчезнут, в результате чего «дети и внуки последующих поколений не смогут знать [записанного] впредь (*цзи*<sub>3</sub>), и посему вырезали это на блюдах и чашах, выгравировали на металле и камне, дабы имело быть повторение этого» [358, с. 152]. Очевидно, что иероглиф *цзи*<sub>2</sub> здесь означает не индивидуальную психическую способность восстановления прошлого, а социальную деятельность по формированию будущего, основанную на письменной фиксации «память впредь». С определенной точки зрения «знать впредь», или «знать вперед», — противоположно тому, что называется «помнить» в собственном смысле слова, так как помнить — это «знать назад». Но зато функция «чтобы знать впредь» является основной функцией писания.

Именно здесь заключено объяснение того на первый взгляд странного факта, что противопоставленная у Ван Янмина «предвидению» — *цян*<sub>ь</sub> *чжи* память — *хоу* *чжи* означает «знание вперед», хотя буквальное значение иероглифа *хоу* — «сзади»; во временном смысле он означает будущее, грядущее, последующее (ср. русск. «затем»).

Интересно, что другой иероглиф, выражающий понятие памяти, — *бэй*<sub>1</sub> — «знание наизусть, на память», также совмещает его со значением (основным) «зад, тыл, повернуться спиной». Совмещением этих значений он непосредственно обязан школьной процедуре ответа выученного наизусть, при которой отвечающий стоял спиной к учителю, книге или доске, однако ассоциация этого школьного образа с таким понятием вызвана, видимо, более общей причиной — общемировоззренческим пониманием памяти как фиксации знания для передачи «назад», т. е. для передачи в будущее.

Эта специфическая особенность понятия памяти в китайской культуре — как знания, обращенного в будущее, а не в прошлое, как памяти для... а не памяти о... — неразрывно связана с ее истолкованием как явления прежде всего социального, как наказа грядущим поколениям. Оппозиция памяти для... и памяти о... аналогична бергсоновскому противопоставлению памяти-привычки (заучивания, или приспособительного действия) и памяти-представления (истинной, интуитивной памяти). Практически же, поскольку однокоренные со словом «память» русские слова охватывают столь широкий понятийный спектр, что в него попадает даже понятие забвения — «запамятовать», в этом наборе нетрудно найти

эквиваленты и для китайских терминов, например — «напоминание» или «запоминание».

Китайский образ будущего, находящегося сзади, проясняет также описанный выше негативизм по отношению к предвидению, т. е. знанию будущего. Действительно, нелепо, не поворачиваясь, пытаться увидеть что-либо за спиной. Однако совершить такой поворот — значит отвернуться от священного прошлого, долженствующего находиться перед лицом (впереди). Поэтому в «Чжоу и» сказано: «Исчисление прошедшего — это прямое следование, познание (*чжи*) грядущего — это обращение вспять (*ни*)». Но в следующей же фразе постулируется возможность проникновения в будущее: «Перемены суть исчисление, обращенное вспять» («Шо гуа чжуань», § 3). Под «переменами» тут имеется в виду гадательная практика, теоретическим осмыслением которой является сам текст «Чжоу и» — «Чжоуские перемены». Различение познавательного (*чжи*) сохранения прошедшего и духовно-божественного (*шэнь*) постижения грядущего в нем проведено вполне отчетливо («Си цы чжуань», I, 11).

Следовательно, «затылочное», «попятное», «слепое» и в то же время духовно-божественное, пророческое провидение будущего, противоположное западному «пророчеству назад» как осмыслению прошлого («Однажды Гегель ненароком И, вероятно, наугад, Назвал историка пророком, Предсказывающим назад». — Б. Л. Пастернак), недвусмысленно признается в рамках конфуцианской традиции. Это подтверждается и отмеченным ранее фрагментом из «Чжун юна», и допущением возможности предвестнических снов у Ван Янмина<sup>24</sup>. Объединяет все три случая то, что в них речь идет именно о предугадывании, т. е. таком роде познания, при котором его субъект остается слепым орудием высших сил. Поэтому здесь сохраняется принцип невмешательства в действия неба (как обожествляемой Природы): в гадательном акте оно само приоткрывает завесу над будущим. Таким образом, с конфуцианской точки зрения, тем более с точки зрения Ван Янмина, предугадывание не есть познание в строгом смысле слова.

Познание — зряче и активно (знания добываются), предугадывание — слепо и пассивно (предсказания получаются). Символична слепота прорицателя Тиресия и незрячесть самой Судьбы (ср. «Инстинкт пророчески-слепой» у Ф. И. Тютчева. — «А. А. Фету». 1862 г.). В древнегреческой культуре проводилось вполне четкое различие между предвидением — прямым познанием будущего с помощью собственных сил, которое сначала понималось как божественное, а потом как научное, и опосредованным гадательной практикой или определенными экстатическими состояниями предугадыванием будущего с помощью высших сил, которое сначала понималось как «научное» (магическое), а потом как «божественное» (суеверное). В уже цитировавшейся трагедии Эсхила Прометей, перечисляя свои заслуги перед людьми, говорит: «Еще у смертных отнял дар предвиденья» (на что Предводительница хора замечает: «Благодеянье это, и немалое») (эписодий 1), — а далее

добавляет: «Я ввел разнообразные гадания и первый распознал, какие сбудутся сны и какие — нет. И темных знамений, и знаков придорожных объяснил я смысл. Полет когтистых птиц я людям тщательно растолковал: какие предвещают зло, какие — благо» (эпизодий 2). Научное предвидение, одним из символов которого стали упомянутые деяния Фалеса, явилось как бы возвращением человеку утраченной по милости Прометея божественной способности. Ван Янмин же, напротив, придерживался позиции невмешательства в прерогативы божественно-естественного неба, будущие состояния которого могут предугадываться (с его же помощью), но не познаваться (т. е. подвергаться воздействию). В этом смысле он не противоречит «Чжун юну» и остается в русле исконных конфуцианских представлений.

Но вернемся к иероглифу *цзи*<sub>3</sub>. То, что он имеет значение «сознательно фиксировать (ся на...)», а не «хранить и воспроизводить в сознании», подтверждается значением его антонима — *ван*<sub>1</sub>. Разъясняя значение последнего как антонима *цзи*<sub>3</sub>, «Цы хай» ссылается на два контекста — в «И цзине» и «Ле-цзы» [464, с. 523].

В «И цзине» сказано: «Когда удовольствие предreshено для народа, народ игнорирует (*ван*<sub>1</sub>) свои занятия. Когда удовольствие сопряжено с риском, народ игнорирует (*ван*<sub>1</sub>) смерть» (гексаграмма № 58 — *Дуй*, «Туань чжуань»).

В «Ле-цзы» содержится притча о человеке, «заболевшем отрешенностью (*ван*<sub>1</sub>)» [312, с. 37]; ср. [201, с. 72—73]. Здесь иероглиф *ван*<sub>1</sub> означает именно отрешенность, бессознательность, поскольку больной, «находясь на дороге, не осознавал (*ван*<sub>1</sub>), что идет», а после выздоровления прямо определял свое прежнее состояние как бессознательное (*бу цзюе*).

Показательны также контексты из «Лунь юя», где «забыть себя и своих родных» означает именно «забыться» (нарушить благопристойность), «пренебречь» (XII, 21), «Мэн-цзы», где иероглиф *ван*<sub>1</sub> в смысле «устраняться» противопоставлен *чжу*<sub>1</sub> — «помогать» (II А, 2), и «Чжуан-цзы», где он входит в оппозиции: *ван*<sub>1</sub> — *чан* — «игнорируемое — акцентируемое» [495, с. 36]; ср. [201, с. 160], *ван*<sub>1</sub> — *ну* — «бесстрастность (апатия) — гневливость» [495, с. 118]; ср. [201, с. 229], *ван*<sub>1</sub> — *гоу* — «не вмешиваться — цеплять (ся)» [495, с. 160]; ср. [201, с. 265].

Приведенные примеры позволяют выделить у иероглифа *ван*<sub>1</sub> два значения: 1) игнорирование, пренебрежение, 2) отрешенность, бессознательность. Ни одно из этих значений не выражает идеи утраты способности к хранению и воспроизведению *прошлых* впечатлений (образов, мыслей и т. д.), характеризуя только *настоящее* отношение субъекта к объекту. Понятно также, что бессознательность означает утрату не отдельной функции сознания — памяти, а всех сразу, т. е. «потерю сердца» (это выражает сама форма иероглифа *ван*<sub>1</sub>, состоящего из элементов *ван*<sub>2</sub> — «потеря, гибель» и *синь* — «сердце»); с другой стороны, игнорирование и пренебрежение не исключают, а скорее даже предполагают память о предмете пренебрежения. В то же время антонимичным иероглифу

ван, вполне закономерно становится иероглиф, означающий сознательную фиксацию (фиксацию сознания) и акцентирование (в еще большей мере, чем к иероглифу *цзи<sub>3</sub>*, что относится к иероглифу *бэй<sub>1</sub>*). Напротив, для европейского понятия памяти признак сознательной фиксированности не обязателен, припоминание может мыслиться как безотчетный, бессознательный акт (непроизвольная память)<sup>25</sup>.

Из сказанного следует, что негативизм Ван Янмина по отношению к «памяти-*цзи<sub>3</sub>*» есть выражение протеста против «сознательной», а в действительности — внушенной установки и выступление в защиту интуитивно-спонтанного, «подсознательного» импульса. Это достаточно отчетливо обнаруживается в следующем диалоге: «Один из друзей спросил: „Если, читая книги, не запоминаешь, то как быть?“ Учитель [Ван Янмин] ответил: „Надо только понимать, зачем еще запоминать? Да и нужда в понимании тоже более чем второстепенна. Надо только выявлять (*мин<sub>2</sub>*) собственную перво-сущность. Если только запоминать, то не поймешь; если только понимать, то не выявишь собственную перво-сущность“» [7, цз. 3, с. 67; 14, с. 222]. Любопытно, что сопоставляемые Ван Янмином «запоминание» (*цзи<sub>3</sub>*) и «выявление» (*мин<sub>2</sub>*) были сопоставлены и в вышеприведенной цитате из «Шу цзина». Деятельностный характер «выявления-*мин<sub>2</sub>*» отчетливо выражен в завершающей фразе также уже цитировавшегося рассуждения Сюнь-цзы: «Действие (*син*) есть выявленность (*мин<sub>2</sub>*)» [384, с. 90].

Таким образом, неприятие «запоминания» в конечном счете упирается у Ван Янмина в его деятельностную трактовку знания. Понимание знания как способности к непосредственной адекватной реакции влечет за собой и нигилистическое отношение к книжной мудрости, к «писанию» и, следовательно, к «запоминанию-*цзи<sub>3</sub>*». В эстетическом плане эта позиция означала проповедь незамысловатой дидактики, рассчитанной на непосредственно-бессознательную реакцию: «Ныне надо обычаи народа вернуть к чистоте и простоте, из нынешних театральных постановок — убрать все прельстительно-непристойные слова и мелодии и заменить их историями о преданных подданных и почтительных детях, чтобы самый простой и невежественный человек без труда понимал и, не задумываясь, реагировал своим благосмыслием, тогда нравы улучшатся» [7, цз. 3, с. 74; 14, с. 247].

16. Благосмыслие обуславливает эмоции и аффекты: «Хотя благосмыслие и не замкнуто в веселье, гневе, скорби и страхе, веселье, гнев, скорбь и страх не внеположны благосмыслию» [7, цз. 2, с. 43; 14, с. 148—149].

17. Благосмыслие — основа врожденного нравственного чувства, такого, как непроизвольный испуг и жалость при виде ребенка, падающего в колодезь [7, цз. 1, с. 4; 14, с. 16]. Оно рассеивает дурман страстей [7, цз. 3, с. 72; 14, с. 242—243].

18. Благосмыслие — основа нравственного долга, «оселок и компас» [7, цз. 3, с. 60; 14, с. 199], «пресветлый наставник» [7, цз. 3, с. 69; 14, с. 229], «знающий добро и зло» [7, цз. 34, с. 665—666].

19. Благосмыслие — основа волевого импульса, волеизъявления и целеполагающей деятельности [7, цз. 6, с. 42].

Императив, требующий доведения благосмыслия до конца, является этическим завершением метафизики Ван Янмина. Практически он означает требование для каждого вернуться к самому себе (*фань шэнь*), узреть свою прекрасную сущность и, далее, опираясь на нее, активно действовать во всех областях жизни. «Высшее благо и есть первосушность сердца. Недоброе возникает вслед за движением, но невозможно, чтобы первосушностное знание не было [об этом] осведомлено... Когда доводится до конца его [сердца] первосушностное знание, тогда и в движении исчезает недоброе. Но вот когда не обращаются с выверением к его делам, тогда также нечем довести до конца его знание. Поэтому доведение знания до конца — это корень обретения помыслами искренности, а выверение вещей — плод доведения знания до конца» [7, цз. 7, с. 58].

Различные психологические аспекты благосмыслия как фактора действия фиксируются в нижеследующей схеме, приводимой Се Уляном [372, с. 96] и Сун Пэйвзем [375, с. 27]:

[Уровень]	До действия	После действия
Познавательный	Суждение	Критика
Чувственный	Ощущение (красивого или безобразного)	Возбуждение (радость, раскаяние, стыд)
Волевой	Приказ	Приказ (и впредь держать себя в руках)

#### АНТРОПО-ГНОСЕО-ПРАКСЕОЛОГИЧЕСКАЯ КЛАССИФИКАЦИЯ ВАН ЯНМИНА

Китайским философам не было свойственно рассматривать виды знания в отрыве от носителя знания — человека. Поэтому классификации знаний и умений неизбежно приобретали вид антропологических классификаций. Неоригинален в этом отношении и Ван Янмин. У него присутствует несколько антропологических классификаций, в которых в разных соотношениях фигурируют понятия: «совершенномудрый» — *шэнь (жэнь)*, «высокодостойный» — *сянь (жэнь)*, «совершенный человек» — *чжи жэнь*, «даровитый человек» — *шан гэнь чжи жэнь*, *ли гэнь чжи жэнь*, «благородный муж» — *цзюнь цзы*, «великий человек» — *да жэнь*, «добрый муж» — *лян ши*, «добропорядочный человек» — *чжэн жэнь*, «обычный человек» — *чан жэнь*, «средний человек» — *чжун жэнь*, «низкий чело-



## АНТРОПО-ГНОСЕО-ПРАКСЕОЛОГИЧЕСКАЯ КЛАССИФИКАЦИЯ ВАН ЯНМИНА

Совершенно-мудрые	Высокодостойные	Учащиеся (простые люди)	Глупые и никчемные
Исчерпывают сердце Познают природу (син) Познают небо	Сохраняют сердце Пестуют природу Служат небу	Не вводят себя в сомнение из-за ранних смертей и долголетия и, совершенствуясь, ожидают того, что будет	
Знают от рождения Действуют без нажима Лишь опираются на свое благосмыслие	Знают по научении Действуют по выгоде Постоянно контролируют свое сознание и деятельность и опираются на благосмыслие	Знают через нужду Действуют через силу Плотно окутаны пеленой дурмана и, хотя желают опираться на свое благосмыслие, оказываются неспособными на это из-за того, что встречают препятствие со стороны своих эгоистических желаний; им необходимо приложить десятикратно большие, чем другим людям, усилия, чтобы найти опору в благосмыслии	
Естественным образом доводят благосмыслие до конца	Через силу доводят благосмыслие до конца		Сами себя одурманивая и ослепляя, не хотят доводить благосмыслие до конца; хотя их одурманенность и ослепленность достигают предела, благосмыслие в них никогда не пропадает, а если они смогут довести его до конца, то не будут отличаться от совершенномудрых
Их знание подобно солнцу в синем небе	Их знание подобно солнцу в небе, по которому плывут облака		Их знание подобно солнцу в небе, покрытом ненастной мглой

век» — *сяо жэнь*, «глупец» — *юй жэнь*, *юй фу*; часто говорится о «людях выше среднего» и «людях ниже среднего».

Основную антропо-гносео-праксеологическую классификацию Ван Янмина можно реконструировать на основе целого ряда отдельных высказываний [7, цз. 1, с. 19, цз. 2, с. 29, цз. 3, с. 72—73, цз. 8, с. 80; 14, с. 73, 109—110, 242—243; см. также: 375, с. 32—33]. В каждом из них называются только три категории людей как обладателей определенных знаний и способностей, но вместе они укладываются в четырехчленную схему, соответствующую четырем категориям людей и знаний, выделенным в «Лунь юе» (XVI, 9).

Быть может, триадичность каждого отдельного перечисления у Ван Янмина копирует триадичность рассмотренного выше пассажа из «Чжун юна» (§ 20), в котором развита (расширена за счет рассмотрения не только знаний, но и способностей и укорочена за счет исключения категории неспособных к научению) классификация «Лунь юя». Более вероятно, впрочем, что и триадичность высказываний Ван Янмина, и триадичность пассажа из «Чжун юна» суть проявления одной и той же текстологической парадигмы, не лишённой и идеологического смысла — видимо, не случайно у Ван Янмина пропускаются третья или четвертая, но не первая или вторая категории (см. табл. 5).

Из таблицы видно, что, хотя Ван Янмин и признает существование низшей категории людей, он в большем согласии с «Чжун юном» и «Мэн-цзы», чем с «Лунь юем», говорит не о неспособности этих людей к научению, а лишь о нежелании, подчеркивая их сущностную общность с совершенномудрыми. Перевод проблемы в морально-практическую сферу действительно усиливает доказательность тезисов Ван Янмина: не всякий способен стать гением, но всякому под силу стать абсолютно порядочным человеком.

Формула «доведения благосмыслия до конца», как уже было сказано, генетически восходит к тезису о «доведении знания до конца» из «Да сие», который в господствовавшей чжусианской традиции осмыслился как призыв к максимальному расширению познаний. Из вышесказанного ясно, что истолкование этого тезиса Ван Янмином, закрепленное в конце концов собственным термином, — принципиально иное. «Доведение знания до конца» в интерпретации Ван Янмина — это не накапливание знаний до предела, до «истощения принципов» (*цун ли*), а максимально полное воплощение в жизнь высших нравственных идеалов. С логической точки зрения это необходимый компонент его системы, ибо подлинное знание в ней — воплощенное, реализованное знание.

Таким образом, чжусианская и янминистская школы дихотомировали положение «Чжоу и»: «До истощения [исследуются] принципы (*цун ли*), до исчерпания [раскрывается] природа (*цзинь син*) — для того, чтобы дойти до конца в том, что предопределено» («Шо гуа чжуань», § 1), причем каждая взяла на вооружение одну из его половин: чжусианцы — «истощение принципов», янминисты — «исчерпание природы».

Деятельность по реализации благосмыслия Ван Янмин считал

уникальной и универсальной работой, «трудом для всех, начиная от ребенка и кончая совершенномудрым» [7, цз. 3, с. 78; 14, с. 263]. «Даже продавец хвороста годится для этого дела. Влиятельные вельможи, министры, сановники и даже сам сын неба (т. е. император.— А. К.) — все делают то же самое» [7, цз. 3, с. 78—79; 14, с. 264].

#### ЧЕТЫРЕ ПОСТУЛАТА, ВЫСКАЗАННЫЕ ВАН ЯНМИНОМ НА МОСТУ НЕБЕСНОГО ИСТОЧНИКА, И ИХ РАЗЛИЧНЫЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Гносеологические воззрения Ван Янмина нашли свое законченное и конденсированное выражение в так называемых четырех постулатах (*сы цзюй цзун чжи*), сформулированных им в беседе с Цянь Дэхуном и Ван Цзи на мосту Небесного источника [7, цз. 3, с. 76—77, цз. 34, с. 665—666; 14, с. 257—258; 441, цз. 2, цз. 10, с. 82, цз. 3, цз. 12, с. 1; 469, с. 95—97]. «Мало высказываний,— отмечает Чэнь Юнцзе,— рождало такое количество различных точек зрения и вызывало такую резкую критику, как знаменитая „доктрина в четырех аксиомах“» [49, с. 241]. Многосмысленная лапидарность четырех постулатов создала возможность для их противоположных истолкований двумя фракциями учеников Ван Янмина. Первая, во главе с Ван Цзи, сделала явный крен в сторону чань-буддизма и проповедовала ничем не ограниченную свободу самопроявлений изначально благого и оттого заведомо непогрешимого сердца. Вторая, во главе с Цянь Дэхуном, сводила все к неустанной и кропотливой работе по нравственному самосовершенствованию. Высказывания самого Ван Янмина, бесспорно, давали основание для уклона как в ту, так и в другую сторону.

Четыре постулата были сформулированы Ван Янмином незадолго до кончины—2 октября 1527 г., перед отъездом в Гуанси. Это зрелый плод его философского развития, имеющий, разумеется, не только гносеологический, но и самый общий метафизический смысл (см. также [625; 613]). Постулаты гласят: «Отсутствие и добра и зла — такова сущность (тело-*ти*) сердца. Наличие и добра и зла — таково движение помыслов. Знание и добра и зла — таково благосмыслие. Совершение добра и устранение зла — таково выведение вещей» [7, цз. 3, с. 77, цз. 34, с. 666; 14, с. 258]. Эти постулаты, по замыслу их автора, не являются отвлеченными дескрипциями, они должны активно использоваться «как в самосовершенствовании, так и в отношениях с людьми».

Очевидно, что наиболее оригинален первый постулат. Его многосмысленность коренится прежде всего в многозначности иероглифа *ти* и соответственно всего сочетания *синь чжи ти* («сущность сердца»), которое Ван Чанчжи переводит как «l'en-soi du coeur» [933, с. 163], Чэнь Юнцзе — как «the original substance of the mind» [49, с. 244], а Моу Цзунсань — как «mind-in-itself»; решительно отвергая при этом перевод «the original substance of the

mind» [871, с. 104, примеч. 1]. Однако понятие «в-себе» (an-sich, en-soi, in-itself) в европейской философии обычно связывается с идеей объективности, не-я, иероглиф же *ти*, наоборот, выражает идею субъективности, я («мое тело»). Не подходит тут понятие «в-себе» и в специфическом гегелевском смысле, как «то, что нечто есть в своем понятии», как «непосредственное тождество [самого] нечто с собой» [91, т. 1, с. 183, 184—185], поскольку «мышление в себе», по Гегелю, это мышление, как таковое, мышление как определение человека [91, т. 1, с. 185], а *синь чжи ти* у Ван Янмина — это только сущностная *предпосылка мышления*.

В полемике с Цянь Дэхуном Ван Цзи умоzakлючал: «Раз уж сущность (тело-*ти*) сердца не имеет ни добра, ни зла, значит, помыслы также не имеют ни добра, ни зла, значит, и знание также не имеет ни добра, ни зла, значит, и вещи также не имеют ни добра, ни зла. Если говорить, что помыслы обладают и добром и злом, то, в конце концов, сердце еще не является тем, что не имеет ни добра, ни зла» [7, цз. 34, с. 665]. Столь же логично используя тезис учителя: «Сердце, помыслы, знание и вещь суть единое дело» (см. [441, цз 3, цз. 12, с. 1]), Ван Цзи пришел к утверждению четырех «негативных» постулатов, согласно которым добро и зло отсутствуют на всех четырех уровнях [441, цз 3, цз. 12, с. 1]; подробнее об этой концепции см. [871; 921; 925, с. 162—178]. Из его теории следовало, что специальная практика нравственного самосовершенствования (распознавания и совершения добра, распознавания и устранения зла) вовсе не обязательна, достаточно лишь полностью подчиниться первосушности собственного сердца. Интерпретация Ван Цзи получила название доктрины «четырех отсутствий» (*сы у*).

На это Цянь Дэхун возражал: «В сущности (теле-*ти*) сердца исходно отсутствует и добро и зло. Но после длительного воспитания, перенятия обычаев в сущности сердца ощущается очевидное наличие добра и зла. Совершать добро и устранять зло — именно в этом состоит труд, возвращающий к первосушности. Если же рассматривать первосушность таким образом (т. е. как не имеющую ни добра, ни зла.— А. К.) и ограничиваться утверждением, что [она] не требует никакого применения труда, то, боюсь, это окажется одной лишь видимостью» [7, цз. 34, с. 665]. Интерпретация Цянь Дэхуна получила название доктрины «четырех наличий» (*сы ю*).

В этой ситуации Ван Янмин был вынужден занять компромиссную позицию, т. е. признать два различных метода, которые соответствуют двум различным категориям людей: «Здесь в обращении с людьми,— отвечал он своим ученикам,— я с самого начала имел дело с двумя [их] категориями. Даровитые люди прямым путем с самого начала приходят к уразумению, что первосушность человеческого сердца исходно светла и прозрачна, ничем не замутнена, изначально представляет собой уравновешенность (срединность) непроявленных [чувств]<sup>26</sup>. Даровитые люди одним только уразумением первосушности осуществляют [требуемый тут] труд, разом

и всецело проницая людей и себя, внутреннее и внешнее. Уступающие им не могут избежать того, чтобы их сердцами не овладели привычки и на первосущность не нашло затмение. Поэтому приходится пока что учить их тому, чтобы в помыслах и думах у них было совершение добра и устранение зла. После такого тщательно исполненного труда, когда бесследно удаляется мутный осадок, первосущность становится совершенно светлой. Точку зрения Жу-чжуна [ван Цзи] я здесь воплощаю в обращении с даровитыми людьми. Устанавливая правила для уступающих им, я здесь применяю точку зрения [Цянь] Дэхуна» [7, цз. 3, с. 76—77; 14, с. 258]<sup>27</sup>.

Полемику вокруг четырех постулатов продолжил Хуан Цзунси, упрекавший Ван Янмина в нелогичности и отступлении от конфуцианских принципов, а Ван Цзи — в приверженности чань-буддизму. Используя тот же аргумент, что и Ван Цзи, — высказывание Ван Янмина: «Сердце, помысел, знание, вещь суть только единое дело», но беря при этом за основание для дедукции не первый постулат, а тезис Ван Янмина о высшем благе как первосущности сердца, он заключал: «Сердце — это обладающее добром и не имеющее зла сердце, поэтому и помысел — это обладающий добром и не имеющий зла помысел, и знание — это обладающее добром и не имеющее зла знание, и вещь — это обладающая добром и не имеющая зла вещь» [441, цз 2, цз. 10, с. 82]; подробнее об этой концепции см. [723].

Ду Вэймин интерпретирует расхождение между Ван Цзи и Цянь Дэхуном как различие между априорным (*сянь тянь*) и апостериорным (*хоу тянь*) подходом соответственно [925, с. 173]. Априорный «негативный» метод Ван Цзи, по его мнению, основан на понимании ума (сердца) как трансцендентальной, а не эмпирической реальности. Присущее уму-в-себе (здесь в трактовке *синь чжи ти* Ду Вэймин следует за Моу Цзунсанем) состояние полной «бессодержательности» не равнозначно онтологическому небытию [925, с. 164]. Ум-в-себе — это трансцендентальная духовная способность, свободная от всех признаков эмпирической умственной деятельности. Поэтому он тождествен абсолютному единству — высшему благу. Его определение у Ван Цзи как ума без умственности сходно с буддистским определением праджни как праджни без праджни. В целом, с точки зрения Ду Вэймина, именно Ван Цзи довел до логического конца идеи Ван Янмина, во многом имеющие чань-буддистскую направленность [925, с. 174—175].

И все же позиция самого Ван Янмина была компромиссной и давала повод для отмеченных разночтений. Это обуславливалось не только и не столько тактическими соображениями, сколько общетеоретическими основаниями. Говоря о благосмыслии, мы уже отмечали, что за «массовым» его отождествлением с самыми различными понятиями скрывается апофатическая в своем существе установка.

В результате отождествления благосмыслия со всеми важнейшими философскими категориями это понятие не сделалось опре-

деленное, напротив, оно приобрело протейческую неуловимость. По существу, во всех этих отождествлениях благосмыслие являлось не определяемым, а определяющим. Недаром оно приравнивалось к дао, которое также, обладая множеством атрибутов, сохраняет загадочную неопределенность. Благосмыслие — это высший определяющий принцип, метафизический и логический предел. Следовательно, его «апофатический» характер идентичен «апофатической» сущности сердца, как она представлена в первом постулате. Такой итог закономерен, поскольку сущность сердца, по Ван Янмину, есть не что иное, как благосмыслие.

#### ГНОСЕОЛОГИЗМ И ПРАКСЕОЛОГИЗМ ВАН ЯНМИНА КАК РЕАКЦИЯ НА ОНТОЛОГИЗМ СУНСКИХ НЕОКОНФУЦИАНЦЕВ

Сунские ученые, предшественники Ван Янмина, систематизировали синкретические понятия «Да сюе», «Чжун юна», «Лунь юя», «Мэн-цзы», «Чжоу и» и других классических древнекитайских произведений, выявив понятийные оппозиции сущности-тела и деятельного проявления, или субстанции и функции (*ти — юн*), а также движения и покоя (*дун — цзин*), непроявленности (духовного состояния) и проявленности (*вэй фа — и фа*), которые с этого времени стали в центр дискуссий о сущности сердца и его деятельности. Основная философская тенденция состояла в акцентации внимания на покоящейся, непроявленной сущности сердца, что очень укрепило позиции всех школ, проповедовавших медитацию, абстенцизм, уход в себя.

Мощную атаку против них, как ни странно, предпринял именно Ван Янмин. Он обосновывал единство субстанции и функции, внутреннего и внешнего, движения и покоя, непроявленности и проявленности, досуга и труда, безмятежности и реагентности [7, цз. 2, с. 42; 14, с. 145—146] и делал вывод о необходимости активной практической деятельности и вреде ухода от жизни [7, цз. 5, с. 22]. Этот результат по-своему закономерен, хотя, казалось бы, радикальный субъективизм должен влечь за собой отрешение от всеобщих и объективных задач. Интерпретация мышления как деятельности, практифицировав интеллект, интеллектуализировала практику. Синтез знания, оценки, волевого импульса и поступка, обращающийся гносеологической равносильностью индивидуально-субъективной и социально-объективной активности, своим прототипом, повторяем, имел акт морального сознания-поведения (сознательного поведения, или поведенческого сознания), естественным образом сочетающий в себе все названные моменты. Из сказанного, между прочим, следует, что «единство знания и действия» правомерно было бы переводить и как «единство сознания и поступка» (признак сознательности присутствует в понятии поступка уже хотя бы потому, что субъектом поступка может быть только сознательное существо — человек; кроме того, удобно совпада-

ют этимологически исходные смыслы «поступка» и *син*, связанные с движением-ходьбой).

Обобщая проделанный анализ, можно сказать следующее. В китайском языке, как и во многих других языках, слово «знание» имеет значение «сознательная деятельность». В той или иной степени это значение дает о себе знать в произведениях всех классиков китайской философии, поскольку они пользовались автохтонной философской терминологией. Для сравнения укажем, что в западных философиях, начиная с римской, языковые заимствования и прямое использование чужого языка (например, латыни) достаточно рано превратили соответствующие слова в термины в узком смысле этого слова. (И даже если, скажем, в русском философском лексиконе как термин используется исконно русское слово «знание», его однозначность в философском контексте определяется соответствующей однозначностью термина «гносис», незримо стоящего за ним, а иногда и с успехом его заменяющего, например: «гносеология», «агностицизм», «гностицизм», «прогностика» и т. д.)

Нетрудно показать, что знание мыслилось действенным представителем всех школ «золотого века» китайской философии, а не только конфуцианцами. Однако в этот период формирования китайской философской традиции представление о единстве знания и действия, будучи самоочевидным на уровне естественно-языковой семантики, еще не сделалось объектом специального философского рассмотрения. Именно в эпоху Мин, когда характерной чертой идейной атмосферы стал превалирующий интерес к гносеологической проблематике, что явилось ответной и прогрессивной реакцией на онтологизм сунских мыслителей, это представление нашло наиболее адекватную философско-теоретическую форму в выработанных Ван Янмином концепциях «совпадающего единства знания и действия» и «доведения благосмыслия до конца»<sup>28</sup>.

## ВАН ЯНМИН И ДАОСИЗМ

СПЕЦИФИКА НЕОКОНФУЦИАНСТВА  
И ПРОБЛЕМА ВЛИЯНИЯ НА НЕГО ДАОСИЗМА

До недавнего времени общепризнанным считалось, что неоконфуцианство как философская система представляет собой синтез конфуцианства, даосизма и буддизма и в этом состоит его специфика. Однако уже предтеча и идейный вдохновитель неоконфуцианства Хань Юй был решительно настроен против даосизма и буддизма и даже предлагал их упразднить (см., например, «Юань дао» [422, цз. 11, с. 63; 103, с. 206—207]). И в фундаментальных работах о неоконфуцианстве эпох Сун и Мин такого выдающегося специалиста, как Моу Цзунсань, проводится мысль о том, что представление, будто неоконфуцианство «своей новизной обязано буддийским и даосским примесам,— ерунда» [363, т. 1, с. 11]. Оригинальность и новизну неоконфуцианства он видит в решении собственно конфуцианских проблем.

Результаты исследований Моу Цзунсаня не могут не быть приняты во внимание. Вместе с тем следует четко различать формы восприятия конфуцианством инородных ему учений. В этой связи уместно вспомнить афоризм П. Валери: «Нет ничего более оригинального, ничего более *собственного* (*soi*), как питаться другими. Но их надо переваривать. Лев состоит из усвоенного им барана» [927, с. 28]. Нет поэтому никаких оснований видеть умаление оригинальности неоконфуцианства в признании факта усвоения им «чужих», скажем даосских, идей. Важно, разумеется, при этом выяснить, представляет ли собой конечная форма синтез равноценных и равноправных элементов или же ассимиляцию и переработку одним учением идей и методов другого. Ни в коей мере не претендуя на вынесение окончательного суждения по этому чрезвычайно сложному вопросу, мы все же полагаем, что отношение неоконфуцианства к даосизму следует оценить как отношение второго рода, т. е. как такое, при котором неоконфуцианство смогло путем развития собственного идейного потенциала осмыслить и определенным образом решить проблемы, выдвинутые даосизмом.

Для неоконфуцианства данная задача облегчалась и тем обстоятельством, что, как справедливо замечает Чэнь Юнцзе, «ранний даосизм более близок к конфуцианству, чем это обычно представляют» [692, с. 31]. Не будет также преувеличением сказать, что в течение всей истории своего существования конфуцианство



в той или иной степени ассимилировало концепции конкурировавших с ним философских школ и идеологических направлений.

Хотя в целом соотношение между неоконфуцианством эпохи Сун и неоконфуцианством эпохи Мин является на сегодняшний день историко-философской проблемой, можно смело утверждать, что указанная ассимиляторская тенденция по отношению к даосизму со временем только возросла, прежде всего благодаря усилению интереса к персоналистической проблематике.

#### СУБЪЕКТИВНЫЙ ПОДХОД ВАН ЯНМИНА К ДАОСИЗМУ И ЕГО ОЦЕНКИ ЭТОГО УЧЕНИЯ

О субъективном отношении молодого Ван Янмина к даосизму красноречивее всего говорит следующий факт его биографии. В 1488 г. в Наньчане (пров. Цзянси) в день своей свадьбы он случайно забрел в даосский храм Железных опор и, разговорившись с даосским монахом об искусстве пестования жизни (*ян шэн*), провел там всю ночь [7, цз. 32, с. 610].

Эта поистине страстная заинтересованность даосизмом не была случайным эпизодом в жизни Ван Янмина. Философ заявлял, что потратил на изучение даосизма и буддизма 30 лет [7, цз. 1, с. 25, цз. 19, с. 320, цз. 21, с. 392; 14, с. 96]. Повышенный интерес Ван Янмина к даосизму был обусловлен двумя чертами его личности: во-первых, особой склонностью к военному искусству, в котором он весьма преуспел, завоевав славу выдающегося полководца и военного деятеля, а во-вторых, как ни странно, слабостью здоровья. Именно даосские идеи во многом определяли принципы традиционных военных искусств в Китае. И именно даосизм сулил своим адептам долговечность или даже бессмертие, что прельщало в первую очередь, конечно, тех, кто сомневался в своей способности прожить хотя бы обычный срок человеческого существования. Действовали тут и другие биографические факторы. Одной из серьезных причин склонности Ван Янмина к даосизму Ду Вэймин считает чрезмерный пиетет отца философа, Ван Хуа, по отношению к конфуцианской ритуалистике, вызвавший у сына стойкую негативную реакцию на нее и, как следствие, стремление к даосской «свободе» [922, с. 77—78].

В 1498 г., после того как в 1493 и 1496 гг. ему не удалось сдать экзамены на степень цзинь ши, а также в связи с ухудшением состояния здоровья и возросшей неудовлетворенностью неоконфуцианскими доктринами, у Ван Янмина возникла мысль «покинуть мир и уйти в горы», т. е. поселиться в даосской обители [7, цз. 32, с. 612]. Л. Вигер отмечал, что в даосских монастырях «монахи были образованными, а иногда и учеными. Во все эпохи выдающиеся люди приходили в даосизм» [939а, с. 24]. Однако на следующий год, как мы уже указывали ранее, Ван Янмину удалось успешно сдать экзамены и получить должность в ведомстве общественных работ. Благодаря этим обстоятельствам его мировоззренческие искания как бы отошли на второй план, уступив первое место практической деятельности.

Но и в качестве государственного чиновника Ван Янмин продолжал интересоваться даосской теорией и практикой. В его «Погодичной биографии» сообщается о любопытном эпизоде, происшедшем в 1501 г. Совершая инспекционную поездку в качестве чиновника ведомства юстиции, Ван Янмин пожелал встретиться с неким даосом Цай Пэнтоу (Лохматая голова). Об этой встрече в «Погодичной биографии» говорится следующее:

«В то время среди даосов Цай-Лохматая голова был искусным в рассуждениях о бессмертии. С соблюдением правил благопристойности, требуемых от гостя, [Ван Янмин] испросил разрешения задать [ему] вопрос. Цай ответил: „Пока еще нельзя“. Через некоторое время, отослав своих спутников, [Ван Янмин] отвел [его] за беседку и снова с почтением испросил разрешения задать вопрос. Цай ответил: „Пока еще нельзя“. [Ван Янмин] спросил и в третий раз. [Тогда] Цай ответил: „Вы [спрашивали] и посреди зала, и позади беседки, но, хотя безукоризненно соблюдали правила благопристойности, все-таки никоим образом не забывали о том, что [вы] — чиновник“. Улыбнувшись друг другу, [они] расстались».

Вслед за этой историей в «Погодичной биографии» сообщается о встрече с другим даосом: «[Ван Янмин] прослышал, что в гроте Кладовой земли (Kshitigarbha — *Ди цзан дун*) имеется некий странный человек, который сидит на сосновой хвое и спит на ней, а также ест сырую пищу. Преодолев опасные горные перевалы, [Ван Янмин] посетил его. [Тот] как раз крепко спал. Господин [Ван Янмин] сел рядом и дотронулся до его ног. Через мгновение [он] проснулся и ошеломленно спросил: „Как [Вам] удалось добраться сюда по такой опасной дороге?“ Вслед за этим в ходе обсуждения вопросов самого высокого порядка [он] сказал: „Чжоу Ляньси [Дуньси] и Чэн Миндао [Хао] — два прекрасных конфуцианских таланта (*сю цай*)“. Затем, когда [Ван Янмин] вновь прибыл туда, тот человек уже сменил свое местожительство. В итоге потом [он] сокрушался, что близкий его сердцу человек находится вдалеке [от него]» [7, цз. 32, с. 612]; ср. [922, с. 52—53].

Видимо, неудачный опыт совмещения служебного положения с участием в даосском диалоге и надежда найти в лице даосов единомышленников, способных вполне адекватно, с его точки зрения, оценивать и конфуцианство, послужили одной из причин того, что в следующем, 1502 г. Ван Янмин оставил службу и поселился в гроте Янмин в горах Гуйцзи. Проведя таким образом два года, он имел возможность «изнутри» наблюдать жизнь даосских отшельников, тесно общаться с ними и в полной мере испытать на себе приемы их искусства «пестования жизни» [7, цз. 32, с. 613].

В результате этих контактов Ван Янмин даже приобрел славу обладателя сверхъестественных познаний и способностей (см. [729, с. 156]). В «Погодичной биографии» описан следующий выразительный эпизод. С визитом к Ван Янмину отправилось несколько друзей. Он же, заранее предугадав это, выслал им навстречу слугу, встретившись с которым те были совершенно поражены и

решили, что их друг «достиг дао» (*дэ дао*) [7, цз. 32, с. 613]. Лю Цуньжэнь так комментирует этот эпизод: «Перед ссылкой Ван уже достиг стадии „духовного просветления“ (*дэ дао*), которая известна как принадлежащая даосскому типу совершенствования... „Духовное просветление“, однако, есть только предварительная стадия перед продвижением к тому, что известно как „образование священного зародыша в киноарном поле человека“ (*цзе шэн дай*). Это даосские технические термины, с которыми Ян-мин был хорошо знаком с отрочества, но это также и цели, к которым он стремился многие годы» [855, с. 314].

Хотя в условиях отшельнической жизни здоровье Ван Янмина несколько улучшилось, никакого чудесного омоложения, разумеется, не произошло; и в итоге, несмотря на обретение славы «достигшего дао», он навсегда оставил помышления о вступлении в ряды адептов даосизма.

В 1504 г., как уже было сказано выше, начался новый этап в жизни Ван Янмина: обогащенный знанием даосизма и буддизма, он вновь возвратился к конфуцианству уже на новом уровне. Его отношение к даосизму в этот период хорошо выражено в следующем стихотворении, датированном 1505 г.:

Где же местопребывание Бояня? <sup>1</sup>  
Великое *дао* и есть человеческое сердце,  
С седой старины никогда не менялось [оно].  
А долголетие — в стремлении быть гуманным.  
Бессмертия эликсир <sup>2</sup> не жди извне.  
В неправде тридцать лет проведено,  
Но, вот, раскаяние сейчас пришло ко мне  
[7, цз. 19, с. 320].

Несмотря на слова о раскаянии, это стихотворение показывает, что Ван Янмин отнюдь не призывал к запрету даосизма и сожжению даосских книг, как это делал, например, Хань Юй. Напротив, он стремился конфуциански переосмыслить даосские положения.

Возвращение Ван Янмина в лоно конфуцианства было не капитуляцией перед господствовавшей тогда чжусианской ортодоксией, а попыткой дать собственную интерпретацию конфуцианских принципов. В этом процессе выработки новой версии конфуцианской доктрины первый значительный результат был получен в 1508 г., когда, находясь в ссылке в Лунчане, Ван Янмин заложил основы собственного оригинального учения.

И в том же, 1508 г. в «Ответе своему корреспонденту, спрашивающему об одухотворении и обессмерчивании» (*Да жэнь вэнь шэнь сянь*), Ван Янмин подвел итог своим исканиям в даосизме: «Ваш покорный слуга подлинно с восьми лет интересовался этими вопросами. Уже более тридцати лет прошло с тех пор. Зубы постепенно расшатались, в волосах уже виднеются проседи, глаза едва видят далее одного чи<sup>3</sup>, уши едва слышат далее одного чжана<sup>4</sup>. Часто по месяцу бываю прикован болезнью к постели, дозы употребляемых [мною] лекарств стремительно растут. Таковы вот результаты этого интереса<sup>5</sup>. Однако мои знакомые все еще опро-

метчиво утверждают, что [я] способен достичь этого Пути (*дэ ци дао*). Вы также опрометчиво наслушались этого. Тем не менее раз уж задан вопрос, ничего не поделаешь — придется поделиться с Вами своими опрометчивыми рассуждениями на этот счет. В древности были совершенные люди (*чжи жэнь*), [обладавшие] чистым *дэ* и густым *дао*, гармонизировавшиеся с [силами] *инь* и *ян*, согласовавшиеся с четырьмя временами [года], ушедшие от мира и отрешившиеся от суеты, накопившие семя (*цзинь*) и сохранившие целостность духа, странствовавшие между небом и землей, проникавшие зрением и слухом за пределы восьми удаленностей (т. е. за пределы эмпирического мира. — А. К.). Так, Гуанчэн-цзы<sup>6</sup>, прожив тысячу пятьсот лет, не одряхлел; Ли Боян, живший в эпоху Шан и в эпоху Чжоу<sup>7</sup>, ушел на запад через Вмещающее ушелье (*Хань гу*). Некогда такое имело место, и если это так, а [я] буду говорить, что такого не было, то вызову у Вас подозрение в обмане. Однако что касается образования единого с *дао* тела при выдохе и вдохе, движении и покое, долгого сохранения в целостности семени и костей, то это дается [человеку] изначально, с первым дыханием (дословно: когда он получает *ци*. — А. К.). Это ведь то, что формируется небом (т. е. природой. — А. К.) и не может быть перенацелено человеческими силами. Так что [сообщения], будто представители последующих поколений, прихватив своих домочадцев<sup>8</sup>, взмывали ввысь, видоизменяли [объекты], отбрасывали и вновь возвращали [свои телесные обличья], и прочие в таком же роде странные и удивительные [вещи] суть таинственные искусства и кривые приемы, которые Инь Вэнь-цзы<sup>9</sup> называл химерами, а буддисты называют внешним путем (*вай дао*). И если это так, а [я] буду говорить, что такое было, то опять же вызову у Вас подозрение в обмане. Не при помощи слов можно попасть в пространство между небом и землей, но только после того, как, изрядно пожив, просветишься и, дойдя до глубин в пестовании [жизни], сам достигнешь этого. Поистине не следует достигать этого насильственным познанием, еще не обретя совершенства.

Ведь у нас, конфуцианцев, также имеется свой путь одухотворения и обессмерчивания. Янь-цзы умер тридцати двух [лет], но не канул [в Лету] и до сих пор» [7, цз. 21, с. 392—393; 55, с. 362—364; 52, с. 4—5].

После этой пространной и не требующей дополнительных комментариев цитаты следует все же подчеркнуть, что Ван Янмин смог преодолеть в себе тяготение к даосизму не безоговорочным принятием конфуцианства, как такового, но только по-своему переосмыслив его. Здесь важно подчеркнуть два момента. Во-первых, Ван Янмин распространил на конфуцианство тот личностно-практический подход, который связывал его с даосизмом. Кстати, близость классического даосизма и конфуцианства Чэнь Юнцзе видит прежде всего именно в «философии жизни» [692, с. 31—32]. Во-вторых, отстаивая собственную позицию и активно выступая против чжусианской интерпретации конфуцианства, он стремился най-

ти опору в тех конфуцианских первоисточниках, которые выражали взгляды, так или иначе совпадающие со взглядами создателей даосизма. Эти точки схождения и акцентировал Ван Янмин, придавая тем самым ассимиляции даосских идей вид реставрации идей подлинного конфуцианства.

За этим стояла не сознательная хитрость и не бессознательное лукавство, а теоретически осмысленная идея сущностного единства всех трех основных учений: конфуцианства, даосизма и буддизма. В наиболее откровенной форме эта идея выражена в сообщении последователя Ван Янмина — Чжу Дэжи, зафиксированном Хуан Цзунси.

«Некто спросил о сходствах и различиях трех учений. Наставник Янмин ответил: „Путь (*дао*) велик до бесконечности (дословно: величина пути не имеет внешнего.— А. К.). Если говорить, что каждый идет (*дао*) своим путем,— это значит умалять свой путь. Когда учение о сердце было чистым и ясным, вся Поднебесная в едином порыве (*тун фэн*) стремилась к полному самоосуществлению (дословно: к самоисчерпанию — *цзы цзинь*.— А. К.). Вот так и это помещение первоначально было единым [залом]. Затем сыновья и внуки разделили жилище на центральный и боковые [отсеки], а также постепенно дошли до сооружения изгородей и перегородок. При этом вроде бы могли ходить туда-сюда и помогать друг другу, но по прошествии длительного времени постепенно развились взаимное соперничество и взаимная борьба, и дело даже дошло до вражды друг с другом. Вначале же это была единая семья, и если убрать изгороди и перегородки, то это по-прежнему и будет единая семья. Разделение трех учений подобно этому. Вначале все имевшие сходство в характере объединились друг с другом и образовали отдельные научные отрасли, но по прошествии четырех-пяти поколений утратили единство своего корня, и каждый, кто следовал этому [разделению], в соответствии со своим характером присоединялся к тому или иному направлению. Результатом этого было прекращение взаимного общения. А в том, что касалось славы или выгоды, доходили до борьбы и вражды друг с другом. И таково их положение. Поэтому говорится: „Гуманный, видя это,— называет гуманным; мудрый, видя это же,— называет мудрым“<sup>10</sup>. Как только устанавливается угол зрения, возникает и односторонность» [441, цз 5, цз. 25, с. 63—64]; ср. [855, с. 316—317].

Интересно, что процитированное свидетельство, отнесенное Хуан Цзунси к жанру «записей высказываний» (*юй лу*), первоначально входило в «Ножны для ночных занятий» (*Сяо лянъ сю*), сочинение Чжу Дэжи, квалифицировавшееся китайской научной традицией как даосское [855, с. 317].

Следуя общераспространенному в те времена подходу, Ван Янмин рассматривал даосизм и буддизм как нечто единое, как «учение двух родоначальников» (*эр ши чжи сюе*) — Лао-цзы и Будды, противостоящее конфуцианству, или «учению совершенно-мудрых» (*шэн жэнь чжи сюе*). В выработке объединяющего взгля-

да на даосизм и буддизм немалую роль сыграли даосы, стремившиеся представить иноземную доктрину в качестве деривата исконно китайского учения, а ее родоначальника — в качестве одного из перевоплощений Лао-цзы (см. [103, с. 204; 169, с. 282 и сл.]). Такой подход нашел свое отражение и в янминизме. Например, один из наиболее выдающихся последователей Ван Янмина, Ли Чжи, говоря о Будде, использовал термин «смуглый (буквально: желтолицый) Лао-цзы» — *хуан мянь Лао-цзы* [504, т. 2, с. 572].

С точки зрения самого Ван Янмина, даосизм и буддизм объединял прежде всего индивидуалистический пафос, благодаря которому эти учения, быть может, и были хороши для личного самосовершенствования, но не годились для совершенствования социальной жизни. Это индивидуалистическое искажение в даосизме и буддизме когда-то общих с конфуцианством принципов философ описывал так: «Учение о сиятельной благодати (добродетели) и породнении с народом возникло после великой смуты в Поднебесной. Ведь в прошлом, конечно, были люди, желавшие выявить собственную сиятельную благодать (добродетель). Но именно незнание (неумение), как установиться в высшем благе, и несдержанность эгоистических сердец в стремлении к слишком возвышенному привели их к утрате этого в тенетах призрачности и опустошенности, отрешенном молчаливчестве и отсутствии всякой деятельности в семье, государстве и Поднебесной. Таково направление двух родоначальников — Лао-цзы и Будды» [7, цз. 26, с. 471]; ср. [49, с. 274—275].

Вместе с тем, когда Ван Янмин сравнивал даосизм и буддизм с современным ему конфуцианством, он приходил к выводу, что эти учения предпочтительнее профанированной и опошленной версии «учения совершенномудрых». «Путь совершенномудрых открыт, как широкий тракт, а вульгарные конфуцианцы безрассудно блуждают, заходя в тупики нор и пробираясь по еле заметным тропинкам, набредают на терновник и падают в ямы. В конце концов их учения все-таки уступают [учениям] двух родоначальников — [Лао-цзы и Будды], и это способствует тому, что современные высокоумные мужи охладевают к первым и тянутся ко вторым» [7, цз. 2, с. 83; 49, с. 265].

Это рассуждение подтверждает сделанное нами ранее на основе биографических данных предположение о том, что преодоление тяги к даосизму у Ван Янмина связано прежде всего с выработкой собственного оригинального учения, которое философ неизменно аттестовывал как восстановленное им подлинное «учение совершенномудрых».

Ван Янмин разграничивал подлинные даосизм и буддизм, которые по своей утонченности (*мяо*) незначительно отличаются от подлинного конфуцианства, и их «отбросы» — *туцзюй* [7, цз. 1, с. 25; 14, с. 96]. Это разграничение он проводил в отмеченном нами ранее диалоге, в котором сообщал о своей тридцатилетней приверженности даосизму и буддизму. И хотя все же отзывы Ван Янмина о даосизме по большей части весьма критичны, после всего ска-

занного нетрудно понять, что этот критический пафос был направлен не против основополагающих (разумеется, в понимании Ван Янмина) устоев даосизма, а исключительно против тех реальных форм, в которых он существовал в современной ему действительности.

Приведем типичный пример такого рода критики:

«Прежде, живя в Чу[чжоу] <sup>11</sup>, я видел, как многие учащиеся занимаются распознаванием сходств и различий на уровне слов без какой-либо пользы для достижения [истины], так что на первый случай [я] обучил их спокойному сидению (*цзин цзо*). Временами перед их взором возникала какая-то светлая видимость и вроде бы получалось что-то похожее на результат. Но постепенно по прошествии длительного времени [они] стали находить радость в покое и испытывать неудовольствие от движения; впадали в недуг сухости и закоснелости или занимались „таинственным разрезанием“ (*сюань цзе*) и „чудесным (утонченным) осознанием“ (*мяо цзюе*), возбуждая в людях любопытство. Поэтому теперь [я] и говорю только о доведении благосмыслия до конца. Если благосмыслие светло и ясно, то и при раздумьях в спокойной обстановке, и при упражнениях среди дел все будет хорошо. Первосущность благосмыслия изначально лишена и движения и покоя — такова главная мысль учения. Эта моя доктрина со [времен] Чучжоу до теперешнего дня также несколько раз видоизменялась, но только эти три слова „доведение благосмыслия до конца“ (*чжи лян чжи*) остались неподверженными недугам» [7, цз. 3, с. 68; 14, с. 227—228].

В приведенном пассаже характерно отсутствие прямого указания на даосизм и буддизм. Но это компенсируется косвенными указаниями: на буддизм указывает термин *мяо цзюе*, обозначающий в буддизме совершенный вид познания, а на даосизм — происходящий из «Дао дэ цзина» термин *сюань цзе*.

В «Дао дэ цзине» присутствует представление о «сетчатости неба», т. е. природы. «Небесная сеть обширна, редка и, однако, [ничего] не упускает» (§ 73). Но помимо природы («неба») существует и более высокая реальность — *дао*, или естественность: «Небо берет за образец дао, а дао берет за образец самого себя» (§ 25). Из этого следует, что соединение с дао, или вхождение в «таинственное тождество» (*сюань тун*), являющееся атрибутом дао (ср. § 1), необходимо предполагает «разрезание своих пут» — *цзе ци фэнь* (§ 4, § 56), т. е. прорыв сквозь «небесную сеть» в реальность самого высокого порядка. Таким образом, «таинственное разрезание» — это сокращенное обозначение «разрезания своих пут» и вхождения в «таинственное тождество».

Попутно заметим, что именно надэмпирический, хотя и не сверхъестественный в идеалистическом смысле, характер дао обусловливает то, что для овладевших им и достигших абсолютной естественности предполагается возможным совершать, казалось бы, совершенно сверхъестественные деяния.

Интересно также, что само совмещение терминов *сюань цзе* и

мяо цзюе хотя и весьма завуалировано, но все-таки выражает идею первородства даосизма по отношению к буддизму, поскольку в первом же параграфе «Дао дэ цзина», заканчивающемся рассуждением о «таинственном тождестве», говорится, что «таинственное» — это «врата всего чудесного (утонченного — мяо)».

Этот пример позволяет убедиться в справедливости слов Лю Цуньжэня, утверждающего, что в «Записях преподанного и принятого», произведении наиболее полно отражающем мировоззрение Ван Янмина, «повсюду встречаются не только даосские термины, но и целые пассажи, не понятные без знания даосской терминологии и идеологии» [855, с. 307]. В подтверждение своих слов Лю Цуньжэнь ссылается на два фрагмента.

Лу Чжэн<sup>12</sup> «спросил об изначальной пневме, изначальном духе и изначальном семени (юань ци, юань шэнь, юань цзин), [о которых говорят] представители школы обессмерчивания (сянь цзя)». Ван Янмин ответил: «Это все одна вещь. Распространяющаяся активность — это пневма, сгущенное скопление — это семя, а утонченное применение (чудесная функция — мяо юн) — это дух» [7, цз. 1, с. 13; 14, с. 51—52].

Отвечая на письмо того же Лу Чжэна, Ван Янмин писал: «В присланном [Вами] письме говорится о том, что и у изначального духа, и у изначальной пневмы, и у изначального семени имеются места расположения и произрастания, а также о том, что существует семя истинной [силы] инь<sup>13</sup> и пневма истинной [силы] ян, и т. д.

Благосмыслие едино. Если говорить о его утонченном применении (чудесной функции), то это будет дух, если говорить о его распространяющейся активности, то это будет пневма, если говорить о его сгущенном скоплении, то это будет семя. Как можно тут добиваться [знания] формы и местоположения? Семя истинной [силы] инь — это мать пневмы истинной [силы] ян, пневма истинной [силы] ян — это отец семени истинной [силы] инь. Инь является корнем (гэнь) ян, ян является корнем инь<sup>14</sup>, так что неверно, будто имеются две [разные вещи]. Если бы было принято мое учение о благосмыслии, то все подобное этому можно было бы уразуметь без [лишних] слов. В противном случае, как в присланном [Вами] письме, речь заходит о таких материях, как «три заставы» (сань гуань), «семь обращений» (ци фань), «девять циркуляций» (цзю хуань)<sup>15</sup>, и остается неисчерпаемый круг сомнений» [7, цз. 2, с. 41; 14, с. 143—144].

По поводу вопроса, ответом на который явилось последнее рассуждение, Лю Цуньжэнь замечает: «Мы почти уверены, что никто из великих неоконфуцианцев, ни братья Чэн, ни Чжу Си, ни даже Лу Сяншань, никогда не унизились бы до разговора о чем-нибудь до такой степени неконфуцианском. Поэтому можно было бы ожидать строгого выговора за подобный вопрос со стороны великого учителя Ван Янмина» [855, с. 308]. Но такового, как мы уже убедились, не последовало. Ответ Ван Янмина показывает, что он стремился не перекрыть течение даосской мысли, а направить



его в конфуцианское русло. Однако надо признать, что, хотя в движении по этому пути Ван Янмин и продвинулся достаточно далеко, все-таки первоначальный импульс к этому движению был дан именно сунскими неоконфуцианцами.

«Конфуцианцы,— пишет Лю Цуньжэнь,— которые стремятся стать скорее мудрецами, чем бессмертными, имели свой собственный метод умственного совершенствования. Прочтя „Аналекты“ („Лунь юй“.— А. К.), „Книгу ритуалов“ („Ли цзи“.— А. К.) и другие ранние конфуцианские тексты, чувствуешь, что конфуцианцы делали упор преимущественно на моральный и социальный аспекты личностного совершенствования. Появившаяся затем идея, что конфуцианцам также нужны методы умственного совершенствования, отличного от морального совершенствования, принадлежала сунским ученым. С тех пор как Чжоу Дуньи выдвинул идею „спокойствия“ (цзин), а Чэн Хао — идею „устойчивости“ (дин), сунские конфуцианцы рекомендовали ученым „пестовать корни“ посредством сидения в спокойствии и медитирования. Позднее Чэн Хао и его младший брат Чэн И заменили принцип спокойствия принципом „почтительности“ (чжу цзин). Поступая таким образом, эти неоконфуцианцы просто изобрели систему умственного совершенствования, которой конфуцианцы никогда прежде не обладали. Возможно, они думали, что конфуцианство не сможет сравниться в популярности с даосизмом и чань, пока не будет обладать своим собственным вариантом умственного совершенствования. Поэтому они вынуждены были воспринять такую систему мистической практики из других религий и представить ее респектабельным языком конфуцианской классики.

Не стоит даже говорить, что и Чжу Си, и Лу Сяньшань признавали важность медитации. Первый из них не только написал „Тяо-си чжэнь“ („Наставления для контроля за дыханием“), но также комментировал и аннотировал „Инь-фу цзин“ и „Чжоу-и цань-тун-ци“<sup>16</sup>; таким образом, он был более склонен к даосизму, по крайней мере в том, что касается умственного совершенствования. Возможно, по этой причине Ван Янмин, отвечая на письмо Сюй Чэнчжи<sup>17</sup>, говорил: „Поэтому некоторые подозревают [Чжу Си] в том, что он забавлялся безделицами“ [7, цз. 21, с. 394]; ср. [52, с. 74.— А. К.]. Однако, что касается самого Ван Янмина, то он охотно признавал, что изучал даосизм ради долголетия (ян шэн) [7, цз. 5, с. 25; 52, с. 65.— А. К.], отличного от бессмертия, и что искусство долголетия состоит главным образом в умственном совершенствовании и медитации. Хотя Ван Янмин предостерегал своих учеников от попыток стать бессмертными или буддами, он не запрещал таким людям, как Лу Чэн и Ван Цзясю<sup>18</sup>, изучать даосские методы совершенствования для достижения долгой жизни» [855, с. 311—312].

Вполне сформировавшаяся оценка даосизма содержится в письме Ван Янмина Лу Чжэну (Юаньцзину), написанном в 1521 г. В нем присутствует и идея коренного единства целей, преследуемых конфуцианством и даосизмом, и скепсис по отношению к ре-

альным возможностям даосской практики, сочетающийся с, быть может, не вполне искренним доверием к некоторым сообщениям даосских агиографий, впрочем все равно сводимым к явлениям естественного порядка.

«[Я] слышал,— писал Ван Янмин,— что Вы по причине многочисленных болезней решили заняться пестованием жизни. В прошлом Ваш покорный слуга истощал [свои] силы на этом поприще. Но потом [я] понял, что это вовсе не необходимо, и тогда вновь обратил все [свои] помыслы к учению совершенномудрых и высокодостойных. Вообще пестование благодати (добродетели) и пестование своей личности суть единое дело. То, что [Вы], Юаньцзин, называете „истинным я“ (*чжэнь во*), в действительности означает способность „быть осторожным в том, чего не видел, проявлять опаску в том, о чем не слышал“<sup>19</sup>, и сосредоточение воли на этом [едином деле], в результате чего приходит в устойчивое состояние дух, пневма и семя. И то, что называется учением школы обессмерчивания о долгой жизни и длительном созерцании, также заключено в этом. Учение об одухотворении и обессмерчивании отлично от [учения] совершенномудрых, однако то, что лежит в его основании и является его исходной точкой, также состоит в стремлении вывести людей на Истинный путь (*дао*). В послесловии к „Трактату о прозрении истины“ (*У чжэнь пянь*)<sup>20</sup> говорится, что Хуан[ди]<sup>21</sup> и Лао-цзы сокрушались из-за их (т. е. людей.— А. К.) алчности (*тань*) и потому с помощью искусства одухотворения и обессмерчивания постепенно распространяли на них порядок и [правильное] руководство. Попробуйте, Юаньцзин, взять и просмотреть этот [трактат]—содержащиеся там неявные наставления [Вы] сами сможете понять. [Совершенномудрые] от Яо, Шуня, Юя, [Чэн]тана, Вэнь-[вана] и У-[вана] до Чжоу-гуна и Конфуция обладали столь гуманными к народу и приятными к вещам сердцами, что не было ничего, что бы они упускали из виду. Если бы [у них] была возможность продлить жизнь и обессмерчивать, то разве они пожалели бы объявить [об этом] людям. Такие, как Лао-цзы и Пэнский Цзянь<sup>22</sup>, были наделены соответствующим даром [долголетия], которого невозможно достичь с помощью учения. Представители последующих поколений, такие, как Бо Юйчань<sup>23</sup> и Цю Чанчунь<sup>24</sup>, в [даосской] школе считаются патриархами и наставниками, однако все они не жили более пятидесяти-шестидесяти лет. Следовательно, так называемое учение о долголетию зиждется на обязательных [естественных] предпосылках. Поскольку у [Вас], Юаньцзин, ослаблена пневма и многочисленны болезни—отрешитесь от известности и славы, очистите сердце и сократите желанья, сосредоточьте все помыслы на совершенномудрых и высокодостойных—так, как гласит вышесказанное об „истинном я“. Не следует легковерно относиться к Иным путям (гетеродоксии—и *дао*). Если [Вы] сами будете вводить в заблуждение и хаос свой разум (*цун мин*—дословно: чуткость [слуха] и ясность [зрения].—А. К.), истощать семя, перетруждать дух, растрачивать месяцы и годы и если [все это] будет

длительно и бесповоротно, то превратиться в душевнобольного и неуравновешенного человека станет [для Вас] совсем несложно» [7, цз. 5, с. 25]; ср. [52, с. 65—66].

Для большей полноты представления о той эволюции, которую претерпело отношение Ван Янмина к даосизму, позволим себе процитировать еще одно его произведение, а именно стихотворение «Долголетие» (*Чан шэн*), написанное в 1527 г., и следовательно, выражающее ту точку зрения, к которой философ подошел в самом конце своего жизненного пути.

Напрасно помышлял о долголетье,  
На снадобья расходовался зря.  
Прославленные горы все облазил<sup>25</sup>.  
В заботах шелк седин покрыл вески.  
Одна лишь мысль гнездилась в бренном тее.  
И с каждым днем все отдалялся Путь.  
Но в зрелые лета вдруг пробудился:  
Все «девять циркуляций» — здесь, во мне.  
Не нужно ни «треножника», ни «печи»<sup>26</sup>,  
Что проку от «воды» и от «огня»?<sup>27</sup>  
Не надо изучать конец, начало,  
Но лучше — в срок рождаться, умирать.  
По свету странствующих магов  
Лукавые слова — сомненья множат.  
Почтенных старцев путаные речи  
Дают нам много трудных направлений.  
И *цян*ь и *кун*ь ведь из меня исходят<sup>28</sup>,  
Зачем в другом искать и помогаться?  
Лишь тени прошлого — всех совершенномудрых сонмы,  
И благосмыслие одно — вот мой наставник  
[7, цз. 20, с. 387]; ср. [729, с. 157—158, 246].

#### ОБЪЕКТИВНОЕ СООТНОШЕНИЕ ЯНМИНИЗМА И ДАОСИЗМА. ПОНЯТИЕ МЕХАНИКО-ОРГАНИСТИЧЕСКОЙ СИЛЫ (*ЦЗИН*<sub>4</sub>)

Вышеизложенная история связей Ван Янмина с даосизмом дает все основания предполагать, что в его творчестве, и в том числе в произведениях, непосредственно не связанных с даосской тематикой, присутствуют весьма заметные следы контактов с этим учением. В этом смысле характерны многочисленные цитации и реминисценции из даосских памятников.

Например, создавая поэтическую картину существования душ тех, кто умер на чужбине, Ван Янмин пишет, что они «питаются ветром и пьют росу» [7, цз. 25, с. 461]. Но точно так же ведут себя, согласно «Чжуан-цзы», «люди-духи» (*шэнь жэнь*) в идеальном краю: они «вдыхают ветер и пьют росу» [499, с. 4; 201, с. 137]. Еще более выразительно то, что даже во введении<sup>29</sup> к «Записям преподанного и воспринятого» используется даосский образ: «Следовавшие за учителем [Ван Янмином], слушая его поучения, часто усваивали одну [треть], а две [трети] упускали, видели в нем [только то, что для коня является свойством быть] вороным или буланым, кобылой или жеребцом, и отбрасывали [то, что для коня

является способностью] пробегать в день тысячу ли»<sup>30</sup> [7, цз. 1, с. 1; 14, с. 3].

Среди подобных заимствований особенно интересны такие, сопоставление которых с оригиналом позволяет получить дополнительную информацию. Поскольку здесь мы уже перешли к объективному аспекту идейного влияния даосизма на янминизм, обратимся прежде всего к понятию благосмыслия, являющемуся фокусом всего философского учения Ван Янмина.

Одно из его определений гласит: «Благосмыслие есть эссенциальный (семенной) дух созидательных изменений (*цзао хуа чжи цзин лин*). Этот эссенциальный дух оживотворяет (*шэн*) небо и землю, формирует навей и владык (*ди*) — все исходит отсюда. Поистине он не противостоит вещам» [7, цз. 3, с. 68; 14, с. 227]. Обнаружение того факта, что это высказывание реминисцирует пассаж из «Чжуан-цзы»: «Дао одухотворило (*шэнь*) навей и владык, породило (*шэн*)<sup>31</sup> небо и землю» [499, с. 40; 201, с. 163], — показывает, что в учении Ван Янмина благосмыслие идентифицируется с дао (эксплицитно эта идентификация представлена в [7, цз. 2, с. 45; цз. 7, с. 73; 14, с. 155]).

Равным образом для понимания значения отождествления Ван Янмином благосмыслия с «великой пустотой» тай сюй (см. в гл. 8 раздел третий, пункт 4 описания благосмыслия) важно учитывать даосское происхождение последнего понятия. Термин *тай сюй* впервые был употреблен в гл. 22 «Чжуан-цзы» — «Северное путешествие знания» [499, с. 143; 201, с. 251]. Само название этой главы ясно указывает на гносеологический (а не онтологический) смысл используемых в ней категорий. Существенно также то, что понятие пустоты в качестве определения важнейшего психологического свойства, отличающего правильное мышление, использовалось прежде всего представителями даосизма (см., например, [499, с. 23; 201, с. 150; 433, с. 30, 133, 134; 204, с. 141—142, 167, 168]).

Связь рассмотренного в описании благосмыслия (пункт 4) текста Ван Янмина с текстом «Чжуан-цзы» подтверждается также присутствующим в нем определением объекта («вещи») — «то, что имеет вид, фигуру, форму и цвет» [7, цз. 3, с. 69; 14, с. 231], которое почти полностью (изменен один знак) повторяет соответствующее определение из «Чжуан-цзы» [499, с. 114; 201, с. 226]. Хотя опять-таки возможно, что в основе обоих определений лежит одна и та же структура, реконструируемая следующим образом:

	1	2	3	4	
	вид ( <i>мао</i> )	фигура ( <i>сян</i> )	форма ( <i>син</i> <sub>1</sub> )	звучание ( <i>шэн</i> <sub>1</sub> )	цвет ( <i>сэ</i> )
Ван Янмин	+	+	+		+
Чжуан-цзы	+	+		+	+

Еще одной важной характеристикой благосмыслия у Ван Янмина является то, что оно «постоянно (со)знает» — *чан чжи* (см. в главе восьмой, раздел третий, описание благосмыслия, пункт 14). А между тем термин *чан чжи*, как и *тай сюй*, — даосского происхождения. Он отсутствует и в «Лунь юе», и в «Мэн-цзы». В «Дао дэ цзине» же сказано: «Постоянно знать, как постичь образец, — это называется таинственной благодатью (добродетелью) (*сюань дэ*)» (§ 65). Уже отсюда видно, что даосское «постоянное знание» связано со знанием образца, т. е. со знанием постоянства. И действительно, в «Дао дэ цзине» «постоянное знание» и «знание постоянства» (*чжи чан*) представлены как две стороны одной медали, т. е. как две стороны постоянства (§ 16, § 55), которое, в свою очередь, является важнейшим атрибутом *дао* (§ 1, § 32) и *дэ* (§ 28). Ван Янмин рассматривал постоянство как аналог принципа — *ли* [7, цз. 27, с. 497].

В то же время в «Дао дэ цзине» говорится о том, что «совершенномудрый не имеет постоянного сердца» (*чан синь*), имея в качестве сердца сердца́ всего народа («ста семей») (§ 49); а в «Мэн-цзы», напротив, утверждается, что «только служилые (*ши<sub>4</sub>*)<sup>32</sup> способны, не имея постоянного источника дохода (*хэн чань*), иметь постоянное сердце (*хэн синь*); тогда как народ, не имея постоянного источника дохода, не имеет и постоянного сердца» (I А, 7)<sup>33</sup>. Но так как у Ван Янмина благосмыслие было равнозначно «первосущности сердца» (*синь чжи бэнь ти*) или даже вообще «сердцу» — «благосмыслие это то, что Мэн-цзы называл утверждающим и отрицающим сердцем» [7, цз. 26, с. 472], его тезис о «постоянном знании», присущем благосмыслию, можно рассматривать как своеобразный синтез даосской и конфуцианской идей — идеи константности высшего знания и идеи автономности сознания.

С проблемой «постоянства сердца» самым тесным образом связана проблема его «механико-органистичности» (*цзи<sub>4</sub>*). В семантике иероглифа *цзи<sub>4</sub>* сливаются традиционно противопоставляемые на Западе понятия «механизм» и «организм». Этому, кстати, соответствует слияние в семантике иероглифов *шэн* и *чань<sub>1</sub>*, понятий «рождение» и «производство», также отчетливо противопоставляемых на Западе. Идеи механизма и организма термин *цзи<sub>4</sub>* объединяет через общий признак самодвижения, двигательного импульса, исходящего изнутри. По определению Чжан Цзая, «о *цзи<sub>4</sub>* говорится тогда, когда движение исходит не извне» [504, т. 1, с. 98].

Иероглиф *цзи<sub>4</sub>* отсутствует в «Лунь юе» и один раз встречается в «Мэн-цзы» в следующем контексте: «Стыд имеет для человека огромное [значение]. У применяющего машинаторские (*цзи бян*) приемы нет того, что позволяет испытывать стыд» (VII А, 7). Но уже в первоначальных даосских текстах знак *цзи<sub>4</sub>* играет весьма важную роль. В «Дао дэ цзине», правда, он не используется, но в «Чжуан-цзы» встречается неоднократно и передает весьма важное понятие «пружины», движущей силы организма [499, с. 50; 201, с. 171—172].

Это же понятие выражает в «Чжуан-цзы» и сочетание *тянь цзи* — «небесная пружина», или «движущая сила естества» [499, с. 105; 201, с. 218]. О значимости понятия *тянь цзи* для даосизма свидетельствует существование специально посвященного ему даосского трактата — «Канона небесной пружины» [403].

При описании человеческого организма «небесная пружина» противопоставляется чувствам: «У совершенномуудрого... еще не развернулась небесная пружина, а пять чиновников (т. е. органов чувств.— А. К.) уже все в полной готовности» [499, с. 90]; ср. [201, с. 205]; «Чем глубже у человека чувственные восприятия (*ши юй*), тем поверхностнее у него небесная пружина» [499, с. 38]; ср. [201, с. 161].

Кстати сказать, поверхностность и глубинность небесной пружины понимается в «Чжуан-цзы» в самом прямом физиологическом смысле: глубинная пружина «исходит из пяток» [499, с. 50; 201, с. 172] и обуславливает «пяточное дыхание» [499, с. 37; 201, с. 161]. Если воспользоваться тут аналогией с отечественным представлением о «душе, уходящей в пятки», то можно предположить, что небесная пружина должна иметь самое непосредственное отношение к «сердцу» — китайскому эквиваленту «души». Это предположение действительно подтверждается тем, что в формулах, аналогичных приведенной из «Чжуан-цзы», «чувственные восприятия» противопоставляются «сердечной пневме». Например, в «Люй ши чунь цю» говорится: «Благородный муж... устраняет чувственные восприятия, упрочивает сердечную лневму» [345, с. 45]; в «Ли цзи»: «Благородный муж... умеряет чувственные восприятия, упрочивает сердечную пневму» [314, с. 90]; в «Хуайнань-цзы»: «Чувственные восприятия приводят к тому, что пневма человека уходит вовне» [433, с. 101]. Наконец, в «Инь фу цзине» прямо сказано: «Человеческое сердце — это пружина (*цзи*)» (§ 1). Следовательно, «пружина-*цзи*» непосредственно связывает «небо» и «сердце» и в этом смысле может быть сопоставлена с образом «лада мира», «оси», «одним концом волнующей небо, а другим скрывающейся в ударах сердца», созданным В. Хлебниковым [242а, с. 243].

И вместе с тем в «Чжуан-цзы» приводится следующее теоретическое возражение против механизации труда:<sup>34</sup> «Имеющий механические приспособления (*цзи се*) обязательно имеет механические дела. Имеющий механические дела обязательно имеет механическое сердце (*цзи синь*). Если в груди механическое сердце, то неполной становится первозданная чистота (белизна). Если неполной становится первозданная чистота (белизна), то неустойчивой будет духовная жизнь (*шэнь шэн*). Неустойчивость духовной жизни есть то, что не поддерживаемо Путем» [499, с. 75]; ср. [201, с. 192]. Эта же мысль проводится в «Хуайнань-цзы»: «Когда народ... знает механические приспособления (*цзи се*), настоящее (*ши*) приходит в упадок» [433, с. 366]; «Если в груди скрыто механическое сердце (*цзи се чжи синь*), то перестает быть бесприемной первозданная чистота (белизна) и духовные качества

(шэнь дэ) утрачивают целостность» [433, с. 5; 204, с. 113]. Здесь же в качестве синонимов «механического сердца» выступают «неверное сердце» (цзяо синь) и «вредное сердце» (хай чжи синь). При этом небесная пружина полагается в «Хуайнань-цзы» столь же благой, как и в «Чжуан-цзы». О совершенномудром говорится, что он «внутри имеет то, с помощью чего проникается небесной пружиной» [433, с. 16]; ср. [204, с. 125].

Таким образом, термин *цзи*<sub>4</sub> в даосских текстах имеет два аксиологически противоположных значения: хитрого, коварного приспособления, плода рук человеческих (это, видимо, связано с тем, что конкретные значения «механизма-*цзи*<sub>4</sub>» — «крючок арбалета»<sup>35</sup> и «западня») и естественного, нерукотворного устройства, движущей силы живого организма. В целом это раздвоение соответствует фундаментальной даосской оппозиции «человеческое (искусственное) — небесное (естественное)». Поэтому сердце, движимое искусностью человека, — коварно, а сердце, движимое небесным естеством, — благодно. При этом зависимость сердца от материальных функций тела мыслится Чжуан-цзы столь же прямой и непосредственной, как и Мэн-цзы: в одном случае применение механизма влечет за собой механичность сердца, в другом — обладание постоянным источником дохода — постоянство сердца. Это, безусловно, следствие общей для китайской философии трактовки личности как целостного психосоматического субъекта.

Несмотря на достаточно раннее раздвоение семантики иероглифа *цзи*<sub>4</sub> в даосских текстах, «разошедшиеся» смыслы активно взаимодействовали друг с другом, ибо оставались смыслами одного и того же слова. Вот что пишет Лю Цуньжэнь об употреблении *цзи*<sub>4</sub> в более поздних даосских сочинениях: «Секрет (*цзи*<sub>4</sub>). Иероглиф *цзи* в даосских текстах обычно имеет значение „ключ к невидимому“, и практика даосского совершенствования с целью продления своей жизни со времен Сун и Юань сравнивалась со стратегией „воровского похода на небо“ (*дао-цзи*). Ибо даосские философы верили, что осуществление этого принципа позволяет полностью перевернуть естественное движение, которое ведет нас от колыбели к могиле, с тем чтобы смерть как естественное следствие жизни могла быть устранена. Идея „воровства“ происходит из следующих нескольких строк „Канона инь фу“:

„Небо и Земля — грабители Всех Вещей;  
Все Вещи — грабители Человека;  
Человек — грабитель Всех Вещей...

Движущая сила трех грабителей невидима и непостижима для большинства людей. Когда ею овладевает высший человек, он получает возможность усилить свое тело; когда же ею овладевает посредственный человек, он пренебрегает своей жизнью“ [855, с. 301].

Материал, рассмотренный нами выше, показывает, что идея «воровства», коварного овладения естественными силами природы зиждилась отнюдь не только на процитированном Лю Цуньжэнем тексте «Инь фу цзина», а коренилась в семантике самого знака

цзи<sub>4</sub> (вспомним хотя бы его значение «западня»), благодаря чему он, собственно, и мог в этом каноне получить такие определения, как «погубление, убийство» (*ша*), «воровство» (*дао<sub>1</sub>*).

Ван Янмин, стремясь теоретически преодолеть противопоставление «человеческого» и «небесного», активно использовал даосские понятия, видимо, потому, что в них это противопоставление выражалось наиболее ярко. В одном из стихотворений он написал: «Не говорите, что небесная пружина это не чувственные восприятия (*ши юй*). Следует знать, что тьма вещей это и есть моя личность (*шэнь*)» [7, цз. 20, с. 382]; ср. [729, с. 237]. Чжу Дэжи передает такое высказывание Ван Янмина: «Исходя из оформленной телесности, говорят, что небо и земля — единая вещь. Исходя из проявленных признаков, говорят, что человеческое сердце — пружина этой [единой вещи]» [441, цз 5, цз. 25, с. 62].

Содержащиеся в этих высказываниях мысли созвучны ниже-следующим положениям Лейбница, выраженным, однако, языком, в котором понятия организма и механизма разделены посредством терминологической оппозиции, а не объединены в семантике единого термина. Лейбниц писал: «И как это тело, вследствие связности всей материи в наполненном пространстве, выражает всю Вселенную, так и душа представляет всю Вселенную, представляя то тело, какое ей, в частности, принадлежит» («Монадология», 62); «Всякое органическое тело живого существа есть своего рода божественная машина, или естественный автомат, который бесконечно превосходит все автоматы искусственные» («Монадология», 64).

Для сравнения приведем слова китайского мыслителя XX в. Сунь Ятсена: «Биоэлементы создают людей и тьму вещей, подобно тому как люди создают жилища, транспорт, города, мосты и прочие вещи. Летающие в пространстве птицы — это созданные биоэлементами летательные механизмы (*цзи<sub>4</sub>*)» [377, т. 1, с. 110]; ср. [226, с. 171]. Семантическое единство организма и механизма в конце концов все-таки мешает увидеть бесконечность, разделяющую естественные и искусственные автоматы.

В разделе третьем главы восьмой под пунктом 15 описания благосмыслия было указано, что ему не присуща функция предвидения (*цян<sub>1</sub> чжи*, *сян<sub>1</sub> чжи*, *сян<sub>1</sub> цзюе*). Но негативизм в отношении к «предусмотрению» был одним из принципов классического даосизма. § 38 «Дао дэ цзина» гласит: «Предусмотрение (*цян<sub>1</sub> чжи*) — это отцветание (поверхностность, лустоцвет?) дао и начало глупости» (в русском переводе явная ошибка: вместо «предусмотрения» — «внешний вид» [106, т. 1, с. 126]). Разъясняя и развивая содержащуюся здесь мысль, Хань Фэй-цзы писал: «Действовать (*син*), предупреждая (*сян<sub>1</sub>*) вещи, и двигаться (*дун*), предупреждая принципы, — это называется предусматриванием. Предусмотрение безосновательно и игнорирует разумную меру» [421, с. 98]; ср. [106, т. 2, с. 239].

Столь же фундаментальной, как и концепция благосмыслия, была для янминизма концепция единотелесности универсума. Со-



гласно Ван Янмину, «великие люди полагают небо, землю и тьму вещей единым телом (*и ти*)» [7, цз. 26, с. 470].

Одним из истоков этой концепции явился, несомненно, даосизм. Чжуан-цзы принадлежит изречение: «Небо, земля и я вместе живем, и тьма вещей составляет со мной единое» [499, с. 13]; ср. [201, с. 143]. В «Чжуан-цзы» также приводится мнение Хуй Ши (380—370—310—300): «Распространяя приязнь на тьму вещей, [составишь] единое тело (*ти*) с небом и землей» [499, с. 223]; ср. [201, с. 320].

Л. Е. Померанцева подчеркивает, что для «Хуайнань-цзы» «характерен метод перенесения законов человеческого тела на космос» [204, с. 216] и что создателями этого произведения Вселенная мыслится как живое тело, живой организм [204, с. 52]. При этом, и на это мы уже обращали внимание, мир осмыслялся ими и как тело-*ти*, и как тело-*шэнь*: «Небо и земля, пространство и время [живут как] одно человеческое тело (*шэнь*)» [433, с. 115]; ср. [204, с. 51—52]. На этом основании зиждется даосский идеал родственной близости человека со «всеми вещами»: «Поколения, обладавшие совершенной благодатью (добродетелью), совместно жили с птицами и зверями, родственно (*цзу*) сосуществовали со всей тьмой вещей» [499, с. 57]; ср. [201, с. 176].

У Ван Янмина аналогом этой идеи стал принцип универсальной гуманности, распространяющейся даже на камень и черепицу [7, цз. 26, с. 470]. Впрочем, концепции единотелесной вселенной и универсальной гуманности нашли признание в неоконфуцианстве и до Ван Янмина, например у Чэн Хао. Это еще раз показывает, что многие точки идейного соприкосновения янминизма с даосизмом были опосредованы более ранними соответствующими влияниями даосизма на конфуцианство.

Ярким примером такого влияния может служить представление о соотношении движения и покоя. Известный афоризм «Дао дэ цзина» гласит: «Покой (*цзин*<sub>1</sub>) есть господин стремительности» (§ 26). В антропологическом аспекте это означает, что «человек от рождения спокоен — такова его небесная природа» [433, с. 4]; ср. [204, с. 112]. У основоположника сунского неоконфуцианства Чжоу Дуньи эта идея трансформировалась в принцип «главенства покоя» — *чжоу цзин* («Тай цзи ту шо» [504, т. 1, с. 61]; ср. [165, с. 108]).

Ван Янмин, всячески подчеркивавший неразрывное единство движения и покоя и даже полемизировавший с Чжоу Дуньи, опровергая его соотношение покоя с «отсутствием» (*у*<sub>1</sub>), а движения — с «наличием» (*ю*), тем не менее все-таки представлял связь между покоем и движением как связь между сущностью и деятельным проявлением, субстанцией и функцией — *ти юн* [7, цз. 5, с. 22; 52, с. 58], т. е. в конечном счете отдавал приоритет покою.

Интересно также, что в письме Лунь Яньши (Исюнь, 1498—?), в котором Ван Янмин наиболее подробно разъяснил свое решение проблемы движения и покоя и на которое мы сослались выше, использованы и даосские термины: «Если повиноваться страстям,

то даже в [состоянии] „сердечного поста“ и „отрешенного сидения“ будет присутствовать движение» [7, цз. 5, с. 22]; ср. [52, с. 58]. О том, что такое «сердечный пост» (*синь чжэй*) и «отрешенное сидение» — дословно: «сидячая отрешенность» (*цзо ван*), говорится в главах четвертой и шестой «Чжуан-цзы» [499, с. 23, 47; 201, с. 150, 169]. Но самое любопытное состоит в том, что там истолкование этих понятий вложено в уста конфуцианцев — Конфуция и его лучшего ученика Янь Хуэя.

Ван Янмин акцентировал и развивал не только те идеи, которые роднили с даосизмом сунское неоконфуцианство, но и те, которые роднили с ним изначальное конфуцианство, в особенности представленное учением Мэн-цзы, которому в первую очередь и следовал Ван Янмин. Он продолжал линию радикального субъективизма в конфуцианстве, у истоков которого стоял Мэн-цзы, провозгласивший: «Вся тьма вещей находит полноту (*бэй*) во мне» («Мэн-цзы», VII А, 4).

Эта идея, будучи производной от идеи единотелесности вселенной, активно развивалась в даосизме. В «Хуайнань-цзы», например, сказано: «Главное в Поднебесной заключено не в ином (*би*), а во мне, не в других людях, а в моей личности. Когда [моя] личность довлеет себе (*шэнь дэ*), тьма вещей обретает полноту... Поднебесная есть то, что я имею, а я есть то, что имеет Поднебесная. Разве есть зазор между Поднебесной и мною?.. Если [я] самодовлею (*цзы дэ*), то Поднебесная также довлеет мне (*дэ во*). Мы с Поднебесной доведем друг другу (*сян дэ*)... Самодовлеть — значит делать всеобъемлющей свою личность» [433, с. 15]; ср. [204, с. 124—125].

Следствием концепции самодовления и в даосизме, и в конфуцианстве явилось представление о невозможности передать другому свое знание-умение, если таковое представляет собой наиболее яркое выражение владеющей им личности. Поразительно, что Мэн-цзы и Чжуан-цзы, современники и антагонисты, так же упорно молчавшие друг о друге, как Платон и Демокрит, для выражения одинаковой мысли использовали один и тот же образ — образ колесника, не могущего передать кому бы то ни было свое мастерство («Мэн-цзы», VII Б, 5); [499, с. 87; 201, с. 202—203]. С этим сопоставимо одинаковое у Платона и Демокрита употребление термина «идея» для обозначения сверхчувственных «элементарных частиц» бытия (см. [181, с. 253, № 198]). Обобщением мысли, сближающей Мэн-цзы и Чжуан-цзы, у Ван Янмина стал тезис об интимности и непередаваемости благосмыслия. «При возникновении каждого помысла и каждой мысли благосмыслие моего сердца располагает [о них] самоестественной осведомленностью. Именно благосмыслию моего сердца самоочевидна их доброта, когда они добры, и именно благосмыслию моего сердца самоочевидна их недоброта, когда они недобры. Все это никак не передашь другому человеку» [7, цз. 24, с. 472]; ср. [49, с. 278].

Другим следствием концепции самодовления было представление об изначальной полноте и изначальном совершенстве челове-

ческой личности, т. е. о врожденности наилучших человеческих качеств. Высшая мудрость тем самым превращалась в атрибут «детского сердца» (ср.: «устаами младенца глаголет истина») <sup>36</sup>.

В тексте «Дао дэ цзина» неоднократно проводится мысль о тождестве высшей мудрости и детскости (§§ 20, 28, 49); сходный тезис сформулирован и в «Мэн-цзы»: великий человек «не утрачивает своего детского сердца (*чи цзы чжи синь*)» (VI Б, 12). Он лег в основу важнейшей янминистской концепции — концепции «доведения благосмыслия до конца», сводившейся к требованию максимальной практической реализации интуитивного представления о добре и зле, заложенного в человеке от рождения. Развивавшаяся Ван Янмином вслед за Мэн-цзы идея «сохранения детского сердца» — *цунь тун (цзы чжи) синь* (см. [7, цз. 2, с. 57; цз. 20, с. 380; 14, с. 186]) у его знаменитого последователя Ли Чжи вылилась в отождествление «детского сердца» — *тун синь* с «истинным сердцем» — *чжэнь синь* [504, т. 2, с. 580]. Касаясь терминологического аспекта концепции «детского сердца» у Ли Чжи, следует сказать, что с выражением *тун синь* в классических конфуцианских текстах связано представление о глуповатой инфантильности. Обычно китайские комментаторы Ли Чжи поясняют стандартный смысл *тун синь* ссылкой на пассаж из «Цзо чжуани»: «Тогда Чжао-гуну было [уже] девятнадцать лет, а [он все еще] как будто имел детское сердце» (Сян 31 г. [508, с. 408]). К этому можно добавить, что в «И цзине» присутствует понятие «детского взгляда [на вещи]» (*тун гуань*), также имеющее уничижительный смысл и характеризующее «путь (*дао*) ничтожных людей» (гексаграмма № 20 — Гуань, 1-я черта, «Сян»).

На этом основании швейцарский исследователь творчества Ли Чжи Ж.-Ф. Биллетер приходит к выводу, что, придав выражению *тун синь* новый, отнюдь не pejоративный смысл, Ли Чжи создал тем самым новый философский термин, новизна которого должна была служить залогом правильного и однозначного понимания вкладываемого в него понятия, которое он хотел отличить от сходных понятий, использовавшихся тогдашними янминистами: *чи цзы чжи синь*, *лян чжи*, *чжэнь синь* [662, с. 255—256] <sup>37</sup>.

Надо, однако, заметить, что выражение *тун синь* в сходном позитивном смысле использовалось, во-первых, как мы уже указали, и самим Ван Янмином, а во-вторых, гораздо раньше, — даосскими мыслителями, например, в «Хуайнань-цзы» говорится, что люди «века совершенной благодати» (*чжи дэ чжи ши*) обладали «детским и невежественным сердцем» (*тун мэн чжи синь*) [433, с. 27—28]; ср. [204, с. 139].

Подводя итог сказанному, мы хотели бы присоединиться к мнению Ду Вэймина: «Парадоксально, но благодаря личному опыту даосского совершенствования Янмин вновь открыл важную сторону конфуцианского учения, целиком противоположную той затхлой атмосфере, которую создали конфуцианские литераторы, конфуцианские ученые и конфуцианские чиновники его времени» [922, с. 79] <sup>38</sup>.

## ВАН ЯНМИН И ЧАНЬ-БУДДИЗМ

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ И ПРАКТИЧЕСКИЕ КОНТАКТЫ  
ВАН ЯНМИНА С БУДДИЗМОМ

В первой главе мы эскизно очертили круг противоречивых мнений, связанных с проблемой соотношения янминизма и чань-буддизма. И действительно, эта проблема чрезвычайно сложна, поскольку ее решение должно быть увязано с определением степени и характера чань-буддийского и вообще буддийского влияния на неоконфуцианских предшественников Ван Янмина.

Одним из главных идейных вдохновителей Ван Янмина был Лу Цзююань, и споры относительно буддийского влияния касаются его учения в той же мере, что и учения Ван Янмина.

Чэнь Юнцзе, отмежевываясь от стремления «замалчивать тот факт, что Ван находился под буддийским влиянием», писал: «Его центральная тема о том, что принцип присущ духу, более буддийская, чем конфуцианская. Эта идеалистическая доктрина происходит от Лу Сяншаня, чья идентификация духа и универсума отражает буддистское влияние» [686, с. 205]. Но обращение к «буддийским темам» еще не означает, что их решения непременно будут буддистскими. Сказанное в начале предыдущей главы (в связи с оценками Моу Цзунсяня) об отношении Ван Янмина к даосизму может быть распространено и на его отношение к буддизму.

Кроме того, как мы старались показать в главе четвертой, еще нет однозначных ответов ни на вопрос о соотношении неоконфуцианства в целом с буддизмом и даосизмом, ни на вопрос о соотношении между учением Ван Янмина и учениями сунских неоконфуцианцев. Во всяком случае, главным, что связывало Ван Янмина с Лу Цзююанем, видимо, было не «дзэноподобие» последнего, поскольку в плане заимствования «чанизмов» едва ли не большим Ван Янмин обязан оппоненту Лу Цзююаня — Чжу Си [686, с. 206].

Чэнь Юнцзе указал на кажущийся парадоксальным факт: Ван Янмин в большей степени, чем его предшественники-неоконфуцианцы, пользовался чаньскими выражениями и сюжетами, хотя в меньшей степени, чем они, общался с буддийскими мыслителями и был знаком с буддийской литературой. Ярким свидетельством последнего является то, что в центральном идеологическом сочинении Ван Янмина «Записях преподанного и воспринятого» лишь едино-

жды прямо цитируется буддийский текст — «Алмазная сутра» [686, с. 210].

Чэнь Юнцзе дает этому следующее объяснение: «В одиннадцатом столетии буддизм еще процветал и было много выдающихся буддийских ученых. Многие из них находились в столице государства, где жили ведущие неоконфуцианцы. Что касается времен Вана, то, несмотря на тот факт, что основателем династии был монах, и несмотря на поддержку императоров Сю-цзуна (правил в 1488—1505 гг.) и У-цзуна (правил в 1506—1521 гг.), в течение всей жизни Вана буддизм, вообще говоря, был в упадке. Не существовало буддийских ученых такого калибра, как Ван. Более ранние неоконфуцианцы наслаждались новым соревнованием с дзэн-буддизмом и дружбой с дзэнскими учителями, которые интеллектуально и духовно были им равны. Ван ничего этого не имел» [686, с. 209].

Это безусловно верное рассуждение объясняет, однако, лишь полдела. Остается непонятным, почему Ван Янмин в неявной форме столь часто использовал чаньские выражения, сюжеты и даже способы доказательства. Чэнь Юнцзе приводит несколько выразительнейших примеров последнего. Так, уже после осознания Ван Янмином ошибочности буддизма и даосизма, в 1503 г., когда ему случилось увидеть чаньского монаха, просидевшего три года в молчании с закрытыми глазами, он воскликнул: «О чем весь день кричит этот монах и на что он весь день таращится?» [7, цз. 32, с. 613]. Крики и техника своеобразного идейно-психологического оксюморона — типично чаньские приемы. Прямым заимствованием из чаньского арсенала выглядит ответ Ван Янмина на вопрос его ученика: «Если трудно преодолеть свои эгоистические желания, то как быть?» — гласивший: «Давай [я] преодолею вместо тебя твои эгоистические желания» [7, цз. 1, с. 24; 14, с. 94]. Такой диалогический прием восходит к самому Бодхидхарме (V—VI вв.), первому чаньскому патриарху, который на просьбу ученика успокоить его дух ответил: «Дай мне твой дух, и я успокою его для тебя» [686, с. 206—207].

Чэнь Юнцзе указывает и на то, что Ван Янмин определенно посетил около 40 (а возможно — гораздо больше) буддийских храмов в различных провинциях Китая, причем самый длительный визит продолжался 8 месяцев [686, с. 208], и на то, что Ван Янмин в отличие от подавляющего большинства неоконфуцианцев действительно некоторое время практиковал чаньскую психотехнику [686, с. 206]. В этой связи особенно выразительно выглядят приведенные нами в предшествующей главе самопризнания Ван Янмина в том, что он в течение тридцати лет отдавал свои силы изучению буддизма и даосизма. И наряду со всем этим Чэнь Юнцзе утверждает: «Если контакты Вана с буддийскими мыслителями практически равнялись нулю, то не большими были и его контакты с буддийскими сочинениями» [686, с. 210].

Чтобы свести тут концы с концами, следует вспомнить, что отречение Ван Янмина от буддизма и даосизма в пользу конфуциан-

ства было связано с созданием им собственного философского учения. Это соответствует его общей оценке своей доктрины как истинно конфуцианской. Следовательно, идейные заимствования из чань самим Ван Янмином таковыми не признавались. Это было возможно благодаря тому, что в течение нескольких веков конфуцианство ассимилировало значительное число буддийских теорий, которые за это время успели облечься в плоть конфуцианской терминологии. Поэтому Ван Янмин мог не обращаться непосредственно к первоисточнику — буддийской литературе. Другое дело — практика. Стоит подчеркнуть, что достаточно широко Ван Янмин общался именно с простыми буддийскими монахами, а не идеологами буддизма. И эта практическая сторона наложила свой отчетливый отпечаток на его творчество, выразившись в активном использовании отдельных буддийских выражений и диалогических приемов.

### ОСОБЕННОСТИ КРИТИКИ БУДДИЗМА ВАН ЯНМИНОМ

Рассмотренная проблема тесно связана с другой проблемой: как и за что критиковал Ван Янмин чань-буддизм<sup>1</sup>. Чэнь Юнцзе справедливо указывает, что критика Ван Янмином чань-буддизма касается главным образом двух аспектов: теоретического — концепции духа и практического — неспособности воплотить свои идеалы в жизнь, и делает вывод, что таким подходом философ «нанес буддизму вред больший, чем другие его критики» [686, с. 210—211].

Концентрация внимания Ван Янмина на практической стороне дела вполне понятна: она для него была и хорошо известна и актуальна. Что же касается критики буддийской концепции духа, или «сердца», то и в ней отчетливо просматриваются проникновение буддийских идей внутрь самого конфуцианства и, как следствие этого, — переориентация внимания с теории на практику. Чэнь Юнцзе, сопоставляя критические оценки буддизма у Чжу Си и у Ван Янмина, отмечает, что первый критиковал главным образом представления буддистов о субстанции духа («сердца»), а второй — их представления о его функции. «Очевидно, — развивает свою мысль Чэнь Юнцзе, — что в отношении к природе духа он (Ван Янмин. — А. К.) сходил, если не был тождествен, с буддистами и являлся объектом всей той критики, которую Чжу направлял против буддистов.

В действительности, атакуя буддизм, Чжу Си атаковал также идеологическую тенденцию в самом неоконфуцианстве. Сосредоточиваясь на функции духа, Ван мог критиковать буддизм, не подвергая опасности неоконфуцианство. На этом пути критика буддизма Ваном была более эффективной» [686, с. 214].

Из приведенной цитаты следует, что специфический угол зрения Ван Янмина на буддизм обусловлен прежде всего идейной мутацией в самом неоконфуцианстве, которой последний обязан влиянию буддизма.

По данным Чэнь Юнцзе, из 343 фрагментов, составляющих «Записи преподающего и воспринимающего», 17 в той или иной степени касаются буддизма. Из этих 17 фрагментов два по своему содержанию носят «чисто этический» (а точнее — социально-этический) характер, остальные же имеют своим предметом буддийскую концепцию духа («сердца»). Содержащуюся в этих фрагментах критику Чэнь Юнцзе классифицирует по четырем рубрикам.

1. Восходящая к ученику Хуйнэна Шэньхую (670—762) концепция отсутствия мысли как возвращения духа к первоначальному состоянию спокойствия и неаффицированности предметами внешнего мира несостоятельна, поскольку, пока человек бодрствует и воспринимает, в нем не может отсутствовать мысль. К этому мы можем добавить, что благосмыслие у Ван Янмина обладает свойством «постоянного знания» (*чан чжи*) и поэтому не может не «сознавать» даже во сне [7, из. 3, с. 69; 14, с. 230].

2. Чаньское требование освобождения от «привязанности» к феноменальному миру и возвращения к неразличению добра и зла самопротиворечиво, ибо оно в действительности влечет за собой отрешение от социально-этических обязанностей и «привязанность» к своему эгоистическому я. Конфуцианское неразличение добра и зла в отличие от буддийского имеет полноценный социально-этический характер и означает только прямое и непосредственное осознание добра и зла без нарочитых раздумываний и различий<sup>2</sup>.

3. Проповедовавшееся Хуйнэном «мгновенное просветление», спонтанное постижение собственной природы, т. е. собственной «буддовости», неприемлемо как основывающееся на «вакуумной пустоте» (*кун сюй*). Реальный духовный прогресс состоит в доведении знания до конца, делании искренними помыслов (у Чэнь Юнцзе — воли) и исправлении сердца. Буддийское требование одной лишь интеллектуальной бдительности и рефлектирующего самоконтроля ограничивает функции сознания, подлинной задачей которого должна быть постоянная обращенность на ежедневные человеческие дела.

4. Буддийская практика духовного совершенствования бесполезна с точки зрения задач социально-политического управления, поскольку она предполагает отрешение от мирских дел [686, с. 211—214].

Соглашаясь с этой классификацией и с общим выводом Чэнь Юнцзе о том, что в отличие от целостной и всесторонней критики буддизма сунскими неоконфуцианцами основным объектом критики Ван Янмина являлась чаньская концепция сознания (духа — «сердца») и даже уже — чаньские представления о функциях (деятельности и способах формирования) сознания, мы, со своей стороны, можем добавить следующие замечания.

Во-первых, гносеологизированность критики буддизма у Ван Янмина — закономерное проявление той особенности всей его философской системы, которую выше мы охарактеризовали как общую гносеологизирующую реакцию философской мысли эпохи Мин на онтологизм сунских неоконфуцианцев.

Во-вторых, рассмотренные выше пункты антибуддийской критики позволяют увидеть, что ее ориентированность на проблему «функции духа» есть не что иное, как осуществление практического подхода, т. е. подхода с позиций психологической реальности и социальной полезности.

Точка зрения Чэнь Юнцзе на специфику антибуддийской позиции Ван Янмина смыкается с мнением Ван Чанчжи, считавшего, что «в отличие от сунских философов, которые критикуют буддистов в их концепциях сердца или мира, Ван Янмин их атакует единственно и по существу на моральной почве» [933, с. 57]. Поскольку есть серьезные основания считать характеристической особенностью чань-буддизма именно его психологическую (изменяющую и формирующую сознание) практику (см. [58, с. 12]), можно согласиться с тем, что антибуддийская критика Ван Янмина для своего времени была наиболее эффективной. Однако эту критику ни в коем случае нельзя рассматривать как критику буддизма вообще, она касается лишь одной конкретно-исторической формы этой идеологии. Более того, в данном случае мы сталкиваемся с ситуацией полемики школы в большей степени конфуцианской, чем буддийско-даосской (янминизм), со школой в большей степени буддийско-даосской, чем конфуцианской (чань).

#### ТОЧКИ СОПРИКОСНОВЕНИЯ ЯНМИНИЗМА И ЧАНЬ-БУДДИЗМА

Реальный процесс диффузии конфуцианских и буддийских идей можно продемонстрировать на отождествлении благосмыслия с великой пустотой. Пустотность сознания активно проповедовали не только даосы, но и буддисты. Знаменательно, что определение *сюй* вошло составной частью в их термин *сюй лин* — «чистый ум», использование которого применительно к благосмыслию Чэнь Юнцзе оценивает как одно из двух возможных понятийных заимствований Ван Янмина из чань-буддизма [686, с. 204]. Следует заметить, что и этот термин в смысле «первосущность (первотелесность) сердца», принятом Ван Янмином (см., например, [7, цз. 2, с. 31; 14, с. 116]), уже использовался Чжу Си [504, т. 1, с. 269].

Пустотность сознания у буддистов играет несколько иную роль, нежели у китайских философов добуддийской поры, становясь выражением идеи отсутствия индивидуального я, или индивидуальной души. Эта идея находит у Ван Янмина этическую интерпретацию в концепции «безъяйности» (*у во*) благосмыслия.

Нельзя не обратить внимание на то, что в «Алтарной сутре» (*Тань цзин*) Хуйнэна содержится высказывание, почти текстуально совпадающее с рассуждением Ван Янмина о великой пустоте: «Сердце размерами широко и велико, подобно пустотному вакууму (*сюй кун*), не имеет ни краев, ни пределов.. Мировой пустотный вакуум способен вместить в себя тьму вещей, форм<sup>3</sup>, образов, солнце и луну, звезды и созвездия, горы, реки и великую землю,



родники и источники, ручьи и горные потоки, травы и деревья, заросли и леса, злых людей и добрых, скверные дхармы<sup>4</sup> и благие, небесный престол и земную темницу<sup>5</sup>, целиком великое море и *Сюйми*<sup>6</sup> со всеми горами — все вместе в вакууме. Природа обычных (*ши<sub>3</sub>*) людей<sup>7</sup> пустотна (*кун<sub>1</sub>*), и с ней точно так же обстоит дело» [500, с. 531—532].

Сложным и неоднозначным было как субъективное отношение самого Ван Янмина к чань-буддизму, так и объективное отношение к нему учения Ван Янмина. Чтобы не дать сложиться превратному впечатлению, будто в оценках самого философа школа чань имела лишь негативную окраску, можно сослаться на следующее его высказывание: «Последователи Бодхидхармы и Хуйнэна почти приблизились к осуществлению дао» [7, цз. 21, с. 393].

В другом месте Ван Янмин утверждал: «И учение чань, и учение совершенномудрых, оба стремятся к исчерпывающему [раскрытию] сердца, и расхождение между ними тоньше волоса» [7, цз. 7, с. 67]. Далее он разъяснял: вся разница в том, что в «учении совершенномудрых» самосовершенствование совпадает с совершенствованием общества, тогда как чань проповедует лишь первое, поэтому «исходит из индивидуализма и эгоизма и не может избежать разделения внутреннего и внешнего», т. е. чаньская ограниченность самосовершенствованием необходимо влечет за собой разрыв и противопоставление субъекта и объекта. Хорошей иллюстрацией к выше отмеченной практической доминанте в подходе Ван Янмина служит тут сам ход аргументации — от этики к онтологии.

И даже критикуя буддизм, Ван Янмин часто склоняется к признанию его индивидуально-теоретической правомерности: «Для индивидуального блага это, возможно, и годится, но не применимо для приведения в порядок семьи, государства и Поднебесной» [7, цз. 7, с. 67]. Более того, он признает возвышенность исходных целей и установок буддизма, но бескомпромиссно изобличает его социально-практическую несостоятельность.

Буддизм, как и даосизм, вызывал к себе благожелательное отношение Ван Янмина тем, что являлся альтернативой современному ему конфуцианству, которое он считал профанацией и опошлением «учения совершенномудрых» [7, цз. 3, с. 83], в своей сути незначительно отличающегося от подлинного буддизма [7, цз. 1, с. 25; 14, с. 96].

Общие черты, объективно присущие янминизму и чань-буддизму, представляются нам следующими<sup>8</sup>:

1. Признание высшей истины, трансцендентной субъекту и объекту, добру и злу, «внутреннему» и «внешнему», но имманентной миру как единственному целому. Носителем этой высшей истины является благосмыслие, в котором нет разделения на чужое и свое: на я, ты и он [7, цз. 1, с. 21, цз. 3, с. 82, цз. 7, с. 67, цз. 26, с. 470; 14, с. 82, 275].

«Человеческое сердце — это бездна неба» [7, цз. 3, с. 62; 14, с. 205]. «Небо это и есть благосмыслие... благосмыслие это и есть

небо» [7, цз. 3, с. 72; 14, с. 241]. «Пустота благосмыслия это есть небесная великая пустота» [7, цз. 3, с. 69; 14, с. 231]. «Не имеющая ни добра, ни зла — такова сущность (тело) сердца» [7, цз. 3, с. 77, цз. 34, с. 666; 14, с. 258].

2. Утверждение целостного присутствия высшей истины в каждой отдельной личности, вытекающее из принципа гомоморфизма микрокосма и макрокосма.

«В сердце у каждого скрыт сам Конфуций» [7, цз. 20, с. 384]. «Шесть канонов... суть дао моего сердца» [7, цз. 7, с. 65]. «Шесть канонов суть учетные списки моего сердца, и реальностью шести канонов владеет мое сердце» [7, цз. 7, с. 66]. «Мое собственное благосмыслие по сути то же, что и у совершенномудрых» [7, цз. 2, с. 39; 14, с. 138]. «Благосмыслие и благочиние у глупого мужика или глупой бабы те же, что и у совершенномудрых» [7, цз. 2, с. 33; 14, с. 121].

3. Антропоморфизация и анимизация природы, являющиеся не мифологизирующим идейным атавизмом, а следствием убежденности в общекоσμическом всеединстве и представления мира в прагматическом и ценностно-нормативном модусе.

«Благосмыслие человека — это и благосмыслие трав и деревьев, черепицы и камня... Ведь небо, земля и тьма вещей, в сущности, составляют с человеком единое тело (ти)» [7, цз. 3, с. 70; 14, с. 234].

И рыба, что глубины замутит,  
Секреты сердца разглашает;  
И птица истину Пути  
С ветвистой высоты вещает  
[7, цз. 20, с. 382].

4. Уверенность в сущностной благостности человека.

«Совершенное благо — коренная сущность (тело) сердца» [7, цз. 1, с. 1; 14, с. 5]. Даже отъявленный разбойник «все равно сам знает, что не должно творить разбой, и, когда его кличут бандитом, чувствует смущение» [7, цз. 3, с. 60; 14, с. 199].

5. Декларирование равенства всех человеческих личностей и объяснение реально наблюдаемых различий степенью самопознания и самоосуществленности личностных потенций.

«Всякий человек может стать Яо или Шунем» [7, цз. 1, с. 19, цз. 3, с. 78; 14, с. 73, 262]. «Знание совершенномудрых подобно солнцу в синем небе, знание высокостойных — солнцу в небе, по которому плывут облака, знание глупых — солнцу в небе, затянутом ненастной мглой» [7, цз. 3, с. 72; 14, с. 242]. «Даже сердце ничтожного человека ничуть не иное, [чем у великого человека], хотя он и унижает его сам» [7, цз. 26, с. 470]. «Совершенномудрый заботится о том, чтобы каждый человек стал совершенномудрым» [7, цз. 3, с. 67; 14, с. 222].

6. Провозглашение непосредственности, интуитивности, спонтанности и самородности подлинного познания.

«Благосмыслие по своей сути ясно и понятно» [7, цз. 3, с. 71; 14, с. 237]. «Благосмыслие — это только утверждающее и отрица-

ющее сердце. Утверждение и отрицание — это только любовь и ненависть, только любовью и ненавистью исчерпывается утверждение и отрицание» [7, цз. 3, с. 72; 14, с. 241]. «Благосмыслие всеполно и самодостаточно. Утверждаемое — это им утверждаемое, отрицаемое — это им отрицаемое. Это благосмыслие и есть ваш пресветлый наставник» [7, цз. 3, с. 69; 14, с. 229].

#### 7. Утверждение единства знания и действия.

Принадлежащее Ван Янмину «учение о совпадающем единстве и совместном развитии знания и действия» гласит: «истинное знание есть то, благодаря чему осуществляется действие; если нет действия, то нет и оснований говорить о знании» [7, цз. 2, с. 28; 14, с. 108]; «еще не обретший знания не действует; знать и не действовать — значит еще не обладать знанием» [7, цз. 1, с. 3; 14, с. 10]; «знание — это руководящий замысел действия, действие — это труд, [воплощающий] знание; знание — это начало действия, действие — это завершение знания» [7, цз. 1, с. 3; 14, с. 11]; «истинность и достоверность знания — это действие; осознанность и одухотворенность действия — это знание» [7, цз. 2, с. 28; 14, с. 108].

8. Ориентирование на отыскание путей к истине и благу в обыденных заботах и повседневных делах.

«Человек должен в делах усердно осуществлять [свой] труд, тогда будет польза» [7, цз. 3, с. 60; 14, с. 196]. «Если проникнуть взором до самой сути, то в обязанностях сохранения достоинства и деловых обстоятельствах нет того, в чем бы благосмыслие не находило утонченного применения (*мяо юн*). Совсем вне пределов обязанностей сохранения достоинства и деловых обстоятельств благосмыслия вовсе нет» [7, цз. 6, с. 43].

Голодный идет есть, усталый идет спать.

Только так существуют деянья, все глубже и глубже.

Говоришь [об этом] своим вульгарным современникам — и никто не верит.

Напротив, отрешась от своей личности, гоняются за святыми чудотворцами

[7, цз. 20, с. 385].

9. Отрицание возможности узнать у другого высшие истины без прочувствования и осознания их самим собою.

«При возникновении каждого помысла и каждой мысли благосмыслие моего сердца располагает [о них] самоестественной осведомленностью. Только благосмыслию моего сердца самоочевидна их доброта, когда они добры, и только благосмыслию моего сердца самоочевидна их недоброта, когда они недобры. Все это никак не передашь другому человеку» [7, цз. 26, с. 472]. «Если хочешь узнать, насколько горька [горькая тыква], тебе надо самому отведавать [ее]» [7, цз. 1, с. 25; 14, с. 98].

Благосмыслие — это интимное, личное знание,  
Нету ни грана познания за этого знания гранью.

Лишь изведав терзания сам, получаешь о них представленье.

О терзаниях души бесполезно других вопрошать,

Ощутив их, не станешь вопросы к другим обращать

[7, цз. 20, с. 385].

Все вы, о люди, причастны правде небесной,  
Не обращайтесь к другим, вопрошать у других бесполезно  
[7, цз. 20, с. 384].

10. Определение смысла жизни как самосовершенствования, а самосовершенствования — как самопознания, в пределе доходящего до раскрытия собственной абсолютной благодности.

«Благородный муж сам себе наставник. Никогда не заботится о том, что его кто-то обманывает, зато не бывает случая, чтобы он сам обманул свое благосмыслие<sup>9</sup>. Никогда не заботится о том, что кто-то не верит ему, зато сам всегда верит своему благосмыслию. Никогда не стремится заранее осознать людскую ложь и ненадежность, зато постоянен в заботе об осознании своего благосмыслия» [7, цз. 2, с. 49; 14, с. 164]. «Выверение вещей становится успешным только в собственном сердце. Несомненно, что всякий человек может стать совершенномудрым, если только сам возьмется за это» [7, цз. 3, с. 78; 14, с. 263]. «Высшее благо есть [человеческая] природа. [Человеческая] природа изначально не имеет и крупницы зла, поэтому и называется высшим благом. Установиться в нем — это значит вернуться к своей первоприроде, и только» [7, цз. 1, с. 17; 14, с. 67].

11. Скептическое отношение к эрудиции, не имеющему личностно-этического значения расширению познаний.

«Под доведением знания до конца подразумевается отнюдь не то, что конфуцианцы-эпигоны называют пополнением и расширением познаний, но именно доведение до конца благосмыслия собственного сердца» [7, цз. 26, с. 472]. «Так, [вслед за Чэн И] говорят, что „каждая травинка, каждое дерево обладает принципом“. Но как тут постигать? Пусть даже травы и деревья будут постигнуты, как можно [от этого] вернуться [к себе] и сделать искренними свои помыслы?» [7, цз. 3, с. 77; 14, с. 261]. «Последовавшим [за древними] поколениям неведомо, что для того, чтобы стать совершенномудрым, главное — это чистота в небесном принципе. Они сосредоточиваются исключительно на перенятии у совершенномудрых мужей знаний и способностей и, полагая, что нет ничего, чего бы совершенномудрые не знали и не могли, считают, что нам необходимо огладеть буквально всеми их знаниями и способностями. Поэтому не пекутся о приложении труда к небесному принципу, а только изводят дух (цзинь<sub>2</sub>) и истощают силы, копаясь в книгах, исследуя наименования вещей и сличая свидетельства о поступках. Чем более расширяются знания, тем более возрастают человеческие страсти; чем более увеличиваются способности, тем более замутняется небесный принцип» [7, цз. 1, с. 19; 14, с. 73].

12. Нигилистическое отношение к ссылкам на общепризнанные авторитеты.

То заблуждение — корпеть над старинной бумагой<sup>10</sup>,  
Тратить на это и дух свой, и душу [7, цз. 20, с. 384].  
Не хватайтесь за писанья и статьи, изучая Лю [Цзунъюаня]<sup>14</sup> и Хань [Юя].

Если не верите в то, что сами изначально обладаете

всем в достаточной мере,  
Прошу вас, господа, в любом деле обращать свой взор  
внутрь самих себя [7, цз. 20, с. 384].  
Лишь тени прошлого — всех совершенномудрых соимы  
[7, цз. 20, с. 387].

Подводя итог, следует отметить, что янминизм и чань-буддизм как целостные идеологические системы объединяет общая установка на целенаправленное изменение психологии своих адептов, которое считается необходимым условием для адекватного восприятия проповедуемых этими учениями истин. Жизненно-психологический компонент составляет неотъемлемую часть обоих учений. И тут, повторим, можно согласиться с мнением Чжан Сичжи, который считает, что нельзя понять слов Ван Янмина, не вникая в собственную реальную жизнь [478, с. 110].

Подоснову концепции психологической перестройки составляет пронизывающая всю традиционную китайскую философию идея резонансного взаимодействия подобного с подобным, в данном случае — сознания учителя и ученика: чтобы стала возможной передача информации, оба сознания должны «работать на одинаковой частоте», а для этого обучаемый должен иметь соответствующий психологический настрой.

Такой подход обуславливает общий для янминизма и чань-буддизма скепсис по отношению к письменной форме проповеди, поскольку таковая, будучи посредствующим звеном, лишает непосредственности контакт между учителем и учеником. «Не знавший иероглифов» Хуйнэн утверждал: «Познавший изначальную природу уже тем самым обладает знанием *праджня* и сам применяет свет мудрости, не прибегая к письменным знакам» (цит. по [109, с. 318]). Сходным образом наставлял своих учеников и Ван Янмин: «Необходимо, чтобы вы, господа, передавали это [учение] друг другу из уст в уста. Если же занести его в книгу, то люди будут заниматься одним только буквоедством» [7, цз. 26, с. 473].

Следует иметь в виду, что всякое учение в традиционном Китае рассматривалось не в качестве самостоятельной сущности, а как специфическое выражение определенной личности — его создателя. С этой точки зрения постижение учения равносильно установлению «духовного резонанса» с его создателем. Поэтому Ван Янмин, почитавший себя правоверным конфуцианцем, призывал увидеть Конфуция, «скрытого у каждого в сердце» [7, цз. 20, с. 384], а буддист Хуйнэн призывал «узреть Будду в своем собственном духе» (цит. по [109, с. 333]).

В данном аспекте основное различие между янминизмом и чань-буддизмом состоит в том, что последний как средство для достижения требуемого изменения индивидуального сознания (изменения не столько знаний о мире, сколько точки зрения на мир) предлагает своеобразную искусственную психологику [58, с. 12—13], тогда как первый рассчитывает только на естественное созревание человека в ходе обыденной жизни и нормального общения с учителем. Всякие искусственные стимуляции, которые были так

популярны в среде чань-буддистов, осуждались Ван Янмином. Он повторял вслед за Мэн-цзы: «не нужно помогать расти [колосьям]» [7, цз. 5, с. 66; 14, с. 217].

Вместе с тем чисто конфуцианский упор на систематическую кропотливую работу по самосовершенствованию находился в противоречии с идеей мгновенного самопознания собственного абсолютного совершенства. Это противоречие вскрылось в полемике между Ван Цзи и Цянь Дэхуном, одним из важнейших проявлений которой стала подробно проанализированная нами в разделе пятом главы восьмой беседа на мосту Небесного источника. Дискуссия по поводу сформулированных Ван Янмином в этой беседе четырех постулатов своим прямым аналогом имеет полемику о мгновенности или постепенности просветления, которую вели друг с другом северная и южная школы чань-буддизма.

Проблема взаимоотношений Ван Янмина с буддизмом сложна и многозначна, подходы к ее решению у разных исследователей различны и зачастую противоположны. Поэтому настоящую главу следует рассматривать как первоначальное введение в тему, совершенно не разработанную ни в советской синологии, ни в советской буддологии, дальнейшее изучение которой будет, без сомнения, полезным для обеих дисциплин. Автор здесь более претендовал на правильность постановки проблемы, нежели на ее разрешение (которое, в частности, требует переработки значительно большего материала)<sup>12</sup>. Вместе с тем он стремился показать уникальные ассимиляторские способности конфуцианства, позволившие, в частности, Ван Янмину столь успешно вливать чаньское вино в конфуцианские мехи и при этом представляться чуть ли не бóльшим конфуцианцем, чем сам Конфуций. Именно успешное присвоение неоконфуцианством фундаментальных чаньских идей, достигшее своего апогея в эпоху Мин, повлекло за собой полный упадок самого чань-буддизма. Ярким проявлением последнего было и стремление самих буддистов конфуцианизировать свои основополагающие концепции. Как пишет Сюй Сунпэн, «для приспособления к неоконфуцианству и примирения с ним минский буддизм стремился развить буддийскую концепцию духа в направлении, приближающем ее к школе Ван Янмина» [813, с. 107].

Предпринятое нами исследование позволило получить следующие обобщенные характеристики учения Ван Янмина.

На уровне своего онтологического фундамента оно, по существу, материалистично. Но эта материалистичность не есть результат сознательного выбора в решении основного вопроса философии. Ван Янмин не имел перед собой альтернативы его решения в виде какой-либо развитой идеалистической доктрины. Поэтому учение китайского философа правильнее квалифицировать как *натурализм*, основными типологическими чертами которого являются *гиллозоизм* и *панпсихизм*.

Ван Янмин выступал против чжусианского дуализма мироустроительных принципов, отстаивая их монистичность. Видимо, само слово «монизм» ввело в заблуждение многих исследователей творчества Ван Янмина, пришедших к заключению, что, поскольку согласно его философии «вещи не находятся вне сердца», этот монизм — идеалистический. Чтобы избежать подобных экивоков, на наш взгляд, лучше говорить не о монизме, а о синтетизме данной философской системы. Ввиду того что Ван Янмин не постулировал существование самодовлеющей идеальной или материальной субстанции, термин «монизм» в применении к его философии мог бы означать только нечто вроде «нейтрального монизма», но такое словоупотребление лишь затемняет дело, ибо вызывает ненужные историко-философские ассоциации. Синтетична же философия Ван Янмина в двух смыслах: философском (синтез понятий) и историко-философском (синтез концепций предшественников). Будучи принципиально синтетичным, учение китайского философа пронизано наивно-диалектическими идеями.

В центре философского интереса Ван Янмина — человек. Но его философия не просто антропологическая, она — *персоналистическая*. Употребляя термин «персонализм», мы не имели в виду идентифицировать янминизм с одним из современных направлений западной философской мысли, более того, мы абстрагировались от этого историко-философского значения данного термина. Но это вовсе не исключает возможности нахождения общего между янминизмом и современным западным персонализмом. Общим для них является, например, выдвижение на первый план интуиции в противовес разуму; всемерное подчеркивание того, что реально существует и что должен быть взят в качестве философской точки отсчета конкретно-психологический, а не абстрактно-гносеологический субъект; антиэготивная, интересубъективная трактовка «я». Карди-

нальное отличие персонализма Ван Янмина от любого западного персонализма состоит прежде всего в том, что уникальность и уверенность человеческой личности выводится им не из того, что таковая обладает чем-то, чего не имеет ни одна другая личность, а, наоборот, из того, что она наделена всем наиболее существенным, чем наделен весь род людской и чем в наибольшей степени одарены его самые выдающиеся представители — совершенномудрые. Отсюда же возникает и диссонирующий с концепциями западного персонализма вывод о сущностной гармонии личности и общества. Личность, по Ван Янмину, это — конкретное, индивидуальное тело, несущее в себе общечеловеческий дух. Таким образом, янминизм представляет собой своеобразную *персоналистическую монадологию*.

Для человека как целостного психосоматического существа, по мысли китайского философа, мир дан в ценностно-прагматическом модусе. Отсюда возникает *аксиологическая* и *феноменологическая гносеология*, в основании которой лежит принцип «подобное познается подобным» — благосмыслием познается благосмысленное (благосмыслимое). Согласно Ван Янмину, акт познания целостен, т. е. одновременно и сенсуален, и рационален, и волюнтарен, он есть то, что славянофилы называли бы «живознанием». Для априорного благосмыслия жизненный опыт и практическое применение необходимы в качестве средств его раскрытия и реализации («доведения до конца»). Благосмыслие врожденно и интуитивно, оно представляет собой одновременно и элементарнейшую (как интуиция у Декарта), и наивысшую (как интуиция у Спинозы) познавательную способность, присущую каждому человеку.

Но благосмыслие — это также универсальный нравственный принцип, следовательно, на нем как на едином фундаменте зиждутся и гносеология и этика Ван Янмина. Все его учение отмечено яркой этической окрашенностью. Философ считал высшей нравственной задачей каждого человека самосовершенствование, результатом которого должно стать обнаружение и выявление своей истинной — неэгоистической, общественной, «небесной» — природы (небесная природа — это то же, что природная природа, или истинная природа), после чего человек сможет поступать только так, как ему будет подсказывать его «истинное я», принося тем самым благо и другим я, ибо все «истинные я» единосущны.

Не находя достаточных оснований считать философию Ван Янмина экзистенциалистской, как это предлагают некоторые современные исследователи, мы тем не менее признаем, что определенные экзистенциалистские категории могут быть не без пользы привлечены для ее описания. Совершенно неудовлетворительной следует признать ставшую, к сожалению, расхожей оценку этой философии как субъективно-идеалистической и даже солипсической.

В своем исследовании учения Ван Янмина мы ограничились методологической критикой его главных основоположений и были вынуждены оставить в стороне некоторые менее общие проблемы. Например, не были специально рассмотрены психологические (см.



[284; 588]) и социально-политические (см. [307; 289, с. 69—122; 544; 595; 717; 726]) взгляды Ван Янмина. Впрочем, можно согласиться с мнением наиболее авторитетных специалистов: Ван Янмин был выдающимся политиком-практиком, но не был оригинальным социальным философом, хотя потенциально его идеи допускали весьма радикальные социально-политические интерпретации, в том числе в духе утопического коммунизма, что было осуществлено, например, Хэ Синьинем (1517—1579) (см. [244, с. 84—86; 662, с. 137—172]).

Как мы уже отмечали, главным достижением ближайших предшественников Ван Янмина, сунских неоконфуцианцев, было подведение онтологического базиса под конфуцианские социально-этические воззрения, однако сами эти мыслители так и не вышли за рамки «пангуманистического», социо- или антропоцентристского и этизированного мировоззрения.

Отталкиваясь от этой теоретической ситуации, дальнейшее развитие философской мысли в Китае могло идти двумя путями. Первый — решительное преодоление, по крайней мере в онтологии, всякой ценности и нормативности. Но это был бы путь, существенно отклоняющийся от магистральной линии китайской философской традиции. Второй путь — окончательное погружение онтологии в этику. По нему и пошел Ван Янмин, создавший последовательное ценностно-нормативное персоналистическое мировоззрение.

Такова логика процесса. Что же касается его истории, то здесь большое значение имело глубокое проникновение даосских и буддийских (в особенности чань-буддийских) идей в неоконфуцианство, которым они были переосмыслены и конфуцианизированы. В учении Ван Янмина даосские и чаньские прививки к конфуцианству, как унаследованные им от сунских мыслителей, так и произведенные собственными силами, дали особенно богатый урожай<sup>1</sup>.

О том, что указанные логические и исторические предпосылки были реально действующими объективными факторами, свидетельствует и то, что Ван Янмин был не одинок на избранном им пути. Близкие к янминизму концепции развивали его старшие современники Чэнь Сяньчжан и Чжань Жошуй (см. [323; 462, 550; 598; 597]). Заслуга Ван Янмина в том, что он сумел последовательно, целостно и оригинально выразить «носившиеся в воздухе» идеи.

### Глава первая

<sup>1</sup> Подробнее об изучении Ван Янмина в Японии см. [459; 636].

<sup>2</sup> В его работе также можно найти более подробные сведения об изучении Ван Янмина на Западе.

### Глава вторая

<sup>1</sup> Отсюда понятия правомерность гипотезы А. М. Карапетьянца, связывающего гибель определенной философской традиции в Китае (школы «софистов») с резким изменением синхронного языка [122].

<sup>2</sup> В «длительности», «длении» и «продолжительности» «длина» и «долгота» присутствуют так же, как в «низости» — «низ»: и этимологически, и семантически. Время может пространственно-зримо «длиться» и «тянуться» и во французском языке — «se prolonger», «traîner». Подобно «durée» русское слово «век», имеющее временное значение, восходит к этиму, означавшему: «обладающий жизненной силой, упорный, стойкий».

<sup>3</sup> Разбивка глав «Луи юя» на параграфы соответствует принятой в издании [532].

<sup>4</sup> Это показывает, что на первый взгляд неуязвимая позиция сторонников механического транскрибирования китайских терминов на самом деле таит в себе серьезные опасности.

<sup>5</sup> Кониси Масутаро (Д. П. Кониси) — известный японский ученый и публицист, профессор университета Досия в Киото [252, с. 227], сотрудничавший с Л. Н. Толстым, в частности, в связи со своими специальными занятиями «Дао дэ цзином». Ему принадлежит перевод на русский язык этого трактата, откуда взят разбираемый нами фрагмент (см. [159, с. 405]).

<sup>6</sup> Это слово мы берем в кавычки, потому что *ци* обладает и силовой, энергетической природой.

<sup>7</sup> За термином *у син* стоит не просто понятие, но действительно достаточно сложная теория, которая, кроме того, активно использовалась в традиционной китайской медицине, хронографии, военном искусстве и т. д. Подробно эта теория разбирается нами в специальных работах [144; 146; 149; 150]. Здесь же мы приняли анализ выражения *у син* еще и потому, что входящий в его состав иероглиф *син* как выражающий понятие движения и действия является фундаментальным термином китайской праксеологии и гносеологии, на чем мы особо остановимся в главе восьмой.

<sup>8</sup> Известный историко-философский анекдот повествует о том, что на просьбу О. Конта изложить свою философию кратко, популярно и по-французски Гегель ответил, что ни то, ни другое, ни третье невозможно.

<sup>9</sup> О различных переводах и трактовках этого термина см. [60, с. 445—446; 174, с. 13—15; 189; 266, с. 26—30, 44—47, 70—74, 88—90; 687, с. 790; 877, с. 229; 929, с. 32 и др.].

<sup>10</sup> Аналогичным образом и Конфуций обозначал иероглифом *дэ* основные качества, за которые ценится лошадь, хотя он, наверняка, не имел в виду ее способность «противостоять неприятелям» («Луи юя», XIV, 33).

<sup>11</sup> Столь позднее обнаружение этих структур можно объяснить, с одной стороны, их самоочевидностью для носителей данного знания (так, в нашей научной литературе нигде не встретишь прямых указаний на то, что слова надо писать

слева направо и сверху вниз), с другой стороны, непонятностью для нас их терминологических обозначений (на чем настаивает В. С. Спирин), которые мы воспринимаем не терминологически (например, как будто совершенно обыденное выражение «мать рождает сына» терминологически может означать взаимодействие двух элементов по типу «взаимопорождения», а слово *ци* — «срок» — четырехчастное текстологическое построение — подробнее см. [149; 224, с. 188—190; 125, с. 224]). Последнее обстоятельство есть следствие автохтонности китайской научной и философской терминологии.

<sup>12</sup> Об истории формирования современного текста «Великого учения» см. также [687, с. 84—85].

<sup>13</sup> Ду Вэймин высказывает мысль, что Ван Янмин вообще сделал для конфуцианства приблизительно то же, что Лютер для христианства [922, с. X].

<sup>14</sup> Разбивка глав «Мэн-цзы» на параграфы соответствует принятой в издании [533].

<sup>15</sup> Согласно А. Ч. Грэму, Ху — это женское имя [795, с. 226].

<sup>16</sup> О сложности этого места для понимания свидетельствует хотя бы то, что его разные переводы на русский язык (сделанные Э. В. Никогосовым и А. М. Карапетьяном) прямо противоположны по смыслу. А. М. Карапетьянец безоговорочно принял предлагаемую некоторыми исследователями элиминацию знаков *вэй* *кэ*, придающую всему фрагменту обратный смысл [839, с. 33]. Мы придерживаемся текста, воспроизведенного Тань Цзефу, и не считаем такое исправление оригинала оправданным. Оригинальным тексту следует и Чэнь Юнцзе [687, с. 237].

<sup>17</sup> Единственной категорией китайских иероглифов, могущих выполнять функции переменных, являются циклические знаки. Ныне именно они используются в такой роли (см., например, формулу *цзя лян* и в приводимых ниже рассуждениях Чжан Дунуня). Однако такое их употребление возникло как отражение приемов западной логики. Несмотря на некоторые общие у циклических знаков с буквами свойства (помимо лексической «пустотности» наличие числовых значений), их принципиально разнит то, что циклические знаки не представляют собой универсального «строительного материала» для всех прочих иероглифов, каким являются буквы для слов.

<sup>18</sup> Показательно, что ни Платон («Софист», 262 а—с), ни Аристотель («Категории», 1а, 16—19) не признавали категории бессубъектных предложений.

<sup>19</sup> Эту идею в нашей литературе впервые высказал А. М. Карапетьянец [122, с. 366].

<sup>20</sup> О Ван Янмине как литераторе подробнее см. [303; 335; 440; 577].

<sup>21</sup> Привнесенная в Китай из Индии буддийская терминология была ассимилирована уже вполне сложившимся к тому времени философским языком.

<sup>22</sup> «Ярко выраженное историческое мышление китайцев, — пишет Д. Болде, — проявившееся уже в очень ранние времена и сочетающееся с тенденцией отказываться от сверхъестественных объяснений вселенной, привело их к „очеловечиванию“, или к „эвгемеризации“, большей части того материала, который первоначально представлял собою миф, — вплоть до такого состояния, когда он мог восприниматься как достоверная история» [76, с. 398—399]; см. также [264, с. 451].

### Глава третья

<sup>1</sup> О понятии *цзин*<sub>2</sub> см. главу седьмую настоящей работы.

<sup>2</sup> «Янмин» имеет буквальное значение «солнечный свет», а также, в качестве термина акупунктуры, обозначает один из важнейших энергетических каналов человеческого тела.

<sup>3</sup> Специальный анализ этого определения см. в начале главы пятой.

<sup>4</sup> Специально об этом эпизоде см. [449].

<sup>5</sup> Это пример замечательной точности, даже педантизма китайских сравнений: согласно данным большинства источников, которым доверял и Ван Янмин [7, цз. 21, с. 393], Янь Хуй прожил 32 года, а Сюй Ай (по китайской системе счета) — 31 год.

<sup>6</sup> Анализ социальных мотивов восстаний, в подавлении которых участвовал Ван Янмин, далеко выходит за рамки темы.

<sup>7</sup> В связи с устройством этих школ Ван Янмин изложил свои педагогические

принципы в двух специальных статьях [7, цз. 2, с. 57—58; 14, с. 187—190], которые, как пишет Чэнь Юнцзе, включены в «Записи», а не помещены в раздел официальных документов Полного собрания сочинений Ван Янмина потому, что слишком уж противоречили официально принятой точке зрения [49, с. 182].

<sup>8</sup> Иероглиф *сян* имеет значение: «селение», «община», «родина», *юе*—«связь», «естественность» (см.: «Лунь юй», VII, 26), «договор», «завет» (*Синь юе*—это «Новой завет»).

<sup>9</sup> Хотя как официальный документ в Полном собрании сочинений Ван Янмина этот текст датирован первым месяцем 1520 г., в помещенной там же «погодичной биографии» (*нянь лу*) философа сообщается о его создании в десятом месяце 1518 г. [7, цз. 32, с. 633]. Современные исследователи согласны со второй датировкой [49, с. 298, примеч. 18]. Наньгань — район, в котором Ван Янмин проводил свои мероприятия.

<sup>10</sup> Употребляемые здесь и далее термины «принц», «граф», «маркиз» и т. п. используются нами в чисто служебной роли: для различения на русском языке китайских титулов, что, кроме того, соответствует традициям русского китаеведения (см., например, работы В. М. Алексеева).

<sup>11</sup> По курьезному определению Ян Тяньши, столкновение Чжу Чэньхао с Чжу Хоучжао (У-цзунюм) было «только своего рода яростной грызней между большой и малой или белой и черной собаками» [536, с. 24].

<sup>12</sup> Синьцзянь — место в Цзянси, севернее Наньчана.

<sup>13</sup> С датой смерти философа путаница. В китайских справочниках и специальной литературе годом его смерти обычно называется 1528-й. Только некоторые последние издания содержат правильную дату—1529 г. [536, с. 8; 526а, с. 70]. Примерно так же обстоит дело и с литературой о нем, изданной на Тайване. В большинстве евроязычных изданий повторенная сначала вслед за китайскими авторами хронологическая ошибка была быстро устранена (верная дата указывалась уже в работах Ф. Хенке). В советской же литературе эта неточность, сопровождающаяся иногда еще и неверным указанием года рождения, бытует до сих пор. Неверная дата смерти (1528 г.) указана в «Истории философии» [120, т. 1, с. 182, 695], в Философской энциклопедии [237, т. 1, с. 227], в Большой Советской Энциклопедии [78, с. 295], в «Очерках истории Китая» Л. В. Симоновской, Г. Б. Эренбурга и М. Ф. Юрьева [221, с. 99], в «Истории стран Азии и Африки в средние века» [222, с. 362]; она приводится также А. А. Петровым [195, с. 40; 196, с. 267, кроме того, здесь неправильно датируется и рождение философа 1478 г.], Н. Г. Сениным [218, с. 128], Я. Б. Радуль-Затуловским [211, с. 273], В. А. Кривцовым [166, с. 48], В. Г. Буровым [80, с. 58] (рождение здесь датируется [1471 годом], составителями примечаний к переводам произведений Сунь Ятсена [226, с. 166], Ян Хиншунюм [265, с. 254] (здесь же Ян Хиншун, видимо, вслед за А. А. Петровым рождение философа относит к 1478 г.), Н. И. Конрадом в примечаниях к книге Ю. К. Щуцкого [260, с. 405], в другом месте Н. И. Конрад, уже в своей собственной работе, еще более укоротил жизнь Ван Янмина, отнес его смерть к 1526 г. [160, с. 263], и эта дата, не будучи исправленной, перекочевала в книгу Л. С. Васильева [85, с. 370] и статью Л. З. Эйдилина [261, с. 218], критикующих концепцию «Китайского Возрождения» Н. И. Конрада, а также в последний том «Избранных трудов» Н. И. Конрада [162, с. 401]. Некоторые авторы указывают сразу две даты смерти Ван Янмина: 1528 г. и 1529 г. [109, с. 131, 157; 219, с. 4, 34], другие переносят его жизнь и деятельность в XVII в. [191, с. 102—103]. Приятным исключением на этом фоне выглядят правильные даты в работах [229, с. 362; 231, с. 37]. Однако точная дата смерти, указанная О. Л. Фишман [247, с. 464], подверглась необоснованному исправлению со стороны Д. Н. Воскресенского в рецензии на ее книгу [89, с. 198]. Источник широко распространившейся ошибки в том, что по китайскому календарю смерть Ван Янмина произошла 29-го дня 11-го лунного месяца 7-го года эры Цзя цзин, т. е. того года, который в целом соответствует 1528 г. григорианского календаря. Но концы того и другого годов немного расходятся: конец «китайского» года по европейскому летосчислению был уже началом 1529 г.

<sup>14</sup> Дополнительные сведения о биографии Ван Янмина можно почерпнуть в работах: [467; 436; 357, 441, цз. 2, цз. 10; 354; 278; 479; 530; 340; 288; 506; 350; 356; 412; 478; 447; 608; 55, с. 3—44; 717; 701; 704; 922].

<sup>15</sup> Это учение будет рассмотрено в главе восьмой.

<sup>16</sup> Для сравнения укажем, что знаменитый «Дао дэ цзин» состоит примерно из 5 тыс. знаков.

<sup>17</sup> См. его предисловие ко 2-му цз. «Записей» [7, цз. 2, с. 26—27; 14, с. 103].

<sup>18</sup> Одно письмо состоит из двух частей, по мнению некоторых специалистов представляющих собой два отдельных письма. В этом видится обычное стремление китайских ученых к поддержанию текстуального гомеостаза (так все время поддерживалось понятие Шестиканония, хотя «Канон музыки» — «Юе цзин» с давних пор отсутствовал) — в данном случае к сохранению исходной восьмеричности.

<sup>19</sup> О сочинениях Ван Янмина см. также [933, с. 34—37; 49, с. 311—316; 729, с. 331—332; 530, с. 38—41].

#### Глава четвертая

<sup>1</sup> Цзэн-цзы (как и Янь Хуй) — любимый ученик Конфуция, согласно мнению Чжу Си, автор «Сяо цзина» и «Да сюе».

<sup>2</sup> Реминисценция из «Лунь юя» (IV, 15, XV, 3).

<sup>3</sup> См.: «Мэн-цзы», VII А, 26.

<sup>4</sup> Чжухэ и Сыхэ — реки в пров. Шаньдун, аллегорически обозначающие конфуцианство.

<sup>5</sup> Это число, заметно удлиняющее реальный временной промежуток, еще на добрую полутысячу лет меньше долженствующего быть ему равным числа из предыдущей цитаты. Если это не двойная ошибка, то такое несоответствие можно объяснить только условно-символическим характером данных чисел, что вообще не редкость в произведениях китайских авторов.

<sup>6</sup> Яо, Шунь и Юй — мифические древнекитайские императоры, испокон веку почитавшиеся в качестве идеальных правителей, мыслителей и личностей.

<sup>7</sup> Цитата из «Шу цзина» [525, с. 14].

<sup>8</sup> Цитируется одно из писем Чжу Си [492, цз. 40, л. 27а].

<sup>9</sup> Имеются в виду «постатейные и пофразовые [разъяснения]» «Великого учения» (*Да сюе чжан цзюй*) и «Срединного и неизменного» (*Чжун юн чжан цзюй*), «сводные комментарии» к «Рассуждениям и высказываниям» (*Лунь юй цзи чжу*) и «Мэн-цзы» (*Мэн цзы цзи чжу*), а также «Великое учение», «Срединное и неизменное», «Рассуждения и высказывания» и «Мэн-цзы» в вопросах и ответах (*Да сюе хо вэнь, Чжун юн хо вэнь, Лунь юй хо вэнь, Мэн-цзы хо вэнь*).

<sup>10</sup> «Классифицированные высказывания Чжу-цзы» (*Чжу-цзы юй лэй*), — собирает Фэн Юлань, — были составлены учеником Чжу-цзы — Хуан Шии. Учеников Чжу Си, записывавших его высказывания, было очень много, Хуан Шии собрал записи семидесяти из них. Распределив их в соответствии с содержанием, Хуан Шии составил «Классифицированные высказывания Чжу-цзы», включавшие в себя 138 цзюаней. Затем Ван Би собрал записи еще тридцати человек и составил «Продолжение классифицированных высказываний» (*Сюй юй лэй*) в 40 цзюаней. В конце [эпохи] Сун Ли Цзиндэ составил еще одну книгу в 140 цзюаней, из которых первые 60 полностью посвящены философской проблематике» [418, с. 141].

<sup>11</sup> Замечательно, что Ван Янмин здесь сам истолковывает особенности учения Лу Цзюаня с персоналистско-психологических позиций.

<sup>12</sup> Подробнее о методологической основе такого рода соотнесений см. [137].

<sup>13</sup> Воспользовавшись теологической аналогией, можно сказать, что Ван Янмин отвергал идею принудительной индоктринации, выраженную в христианстве библейским девизом «заставь войти» или «убеди прийти» (Лук., XIV, 23), который стал впоследствии теоретической основой деятельности инквизиции.

<sup>14</sup> Это эссе вместе с двумя другими вошло в состав известной антологии образцов прозы «Гу вэнь гуань чжи».

<sup>15</sup> Реминисценция начала «Срединного и неизменного»: «Предопределяемое небом называется природой».

<sup>16</sup> Шесть канонов — это «И цзин» («Канон перемен»), «Шу цзин» («Канон писаний»), «Ши цзин» («Канон песен»), «Ли цзи» («Записки о правилах благо-

пристойности»), «Юе цзин» («Канон музыки») и «Чунь цю» («Летопись» весен и осеней).

<sup>17</sup> Аналогичное отношение к Писанию характерно и для Шанкары, а отмечавший это Ф. Гартман видел тут близость с Я. Бёме [257, с. 32, примеч. 2]. В более близкой к Ван Янмину китайской традиции отказ от «опоры на письмен и знаки» проповедовался школой чань начиная с Бодхидхармы (см. [937, с. 212; 109, с. 318]).

<sup>18</sup> Подразумевается, что из бамбука изготавливается бумага.

<sup>19</sup> Ср.: «Не может человек пересказать всего; не насытится око зрением, не наполнится ухо слушанием» (Еккл. I, 8).

<sup>20</sup> Отсюда, в частности, следует, что принятый в нашей литературе перевод названия собственного учения Фэн Юлани — *синь ли сюе* как «нового неоконфуцианства» [83, с. 9; 237, т. 5, с. 425; 81, с. 47] неправилен. С учетом принятой им терминологии это название следует понимать в более узком смысле и переводить как «новое учение о принципе» (в переводе Чэнь Юнцзе это «неорационализм» [687, с. 751]).

<sup>21</sup> Наряду с *ли сюе* китайскими эквивалентами «неоконфуцианства» являются термины *син ли сюе* — «учение о природе и принципе», *дао сюе* — «учение о пути», *шэн сюе* — «учение совершенномудрых», *ши сюе* — «реальное учение» и *синь сюе* — «учение о сердце».

<sup>22</sup> О соотношениях между учениями Чжу Си, Лу Цзюяня и Ван Янмина и степени их изученности см. также [300; 414, т. 2, с. 953—958; 429; 514; 538; 543; 602; 615; 618; 623; 630; 865, с. 93—154; 884; 700, с. 79].

<sup>23</sup> Далее мы стараемся подтвердить это на конкретном материале. Об идеях истоках философии Ван Янмина см. также [291; 524; 604].

## Глава пятая

<sup>1</sup> В переводе Чэнь Юнцзе: «страсти, вызываемые внешними стимулами» [49, с. 145], в переводе Ван Чанчжи: «внешние влияния» [933, с. 101].

<sup>2</sup> У Се Уляна *ли сянь* имеет значение «существенное знание», составляя оппозицию с *кун сянь* — «пустым измышлением» [372, с. 53].

<sup>3</sup> Кавычки здесь поставлены потому, что разные исследователи зачастую дают указанным философам прямо противоположные аттестации.

<sup>4</sup> Слово «помысел» кажется нам наилучшим для перевода иероглифа *и<sub>2</sub>*, означающего и мысль и волю (намерение). Чэнь Юнцзе переводит его словом *will* («воля»), Ф. Г. Хенке — словами *idea* («идея») и *purpose* («намерение»). Ван Чанчжи определяет этот термин следующим образом: «а) обычный смысл: идея, мысль, желание, „интенциональность“ в феноменологическом смысле; б) специальный смысл у Ван Янмина: он понимает этот термин в самом широком смысле: всякий акт, всякое проявление сердца, духа... Мы его переводим словом *мысль* в самом общем смысле: всякий акт, всякий продукт человеческого духа» [933, с. 198—199]. Согласно Ду Вэймину, *и<sub>2</sub>* — «интенция как направленность духа» [925, с. 167].

<sup>5</sup> Здесь Ф. Г. Хенке «дела» истолковывает как опыт [55, с. 213].

<sup>6</sup> Переход от наличия у помысла дела к наличию у него вещи может быть прокомментирован с помощью положения из «Цзо чжуани»: «[Всякому] делу присуща своя вещь», т. е. присущ свой объект (Чжао 9 г. [508, с. 434]).

<sup>7</sup> «Указывая на число вещей, говорят: их — тьма. Человек является единой в этом числе» («Чжуан-цзы» [499, с. 101; 201, с. 215]).

<sup>8</sup> Ср. у Пушкина: «премиленькая вещь» (об А. П. Керн — письмо А. Г. Родзянке от 8 декабря 1824 г.) и «милые предметы» («Евгений Онегин», I, 57, 3, III, 27,6).

<sup>9</sup> В известном монологе Ларисы из «Бесприданницы» А. Н. Островского слова «я — вещь» выражают крайнюю степень самоуничтожения (акт 4, сцена 11).

<sup>10</sup> См. у Ван Янмина: [7, цз. 34, с. 666] и [7, цз. 3, с. 76; 14, с. 258], где «у во» и «жэнь цзи» выступают как синонимичные выражения.

<sup>11</sup> Ср.: «У каждой вещи есть звучание, очертания, а у многих и цвет... У каждой вещи есть еще и сущность» (Платон. «Критил», 423 d—e).

<sup>12</sup> Здесь А. Ч. Грэм ссылается на моистскую сентенцию: «То, благодаря че-

му вещь такова, то, благодаря чему она познается, и то, благодаря чему людям передается знание о ней,— не обязательно одинаково» [795, с. 359; 358, с. 248].

<sup>13</sup> Выразительно передает идею объективности *y* и современный китайский термин *уцзин* — «объектив», буквальное значение которого — «зеркало вещей».

<sup>14</sup> А. Масперо замечает «У — это объект в общем — как класс, *ши* — это объект в частности — как индивид» [863, с. 9, примеч. 1 со с. 8].

<sup>15</sup> Ср.: «Да! ведевилъ есть вещь, а прочее все гиль» (А. С. Грибоедов. «Горе от ума», IV, 6).

<sup>16</sup> Детальную информацию о понятии *ли* можно получить в работах [266, с. 26—30, 44—47, 74—76, 81—84; 690; 875, с. 81—84; 877, с. 472—493; 886].

<sup>17</sup> Вопрос о «земельной» семантике важнейших логических, текстологических и структуральных терминов в разных культурах является большой и самостоятельной проблемой.

<sup>18</sup> Здесь цитируется Чэн И — см. «И шу», XVIII, 9 [504, т. 1, с. 214; 510, с. 91].

<sup>19</sup> Реминисценция из «Мэн-цзы» (VII A, 4). Разбор оригинального высказывания Мэн-цзы и его понимания предшественниками Ван Янмина будет дан ниже.

<sup>20</sup> «Движенья нет, сказал мудрец брадатый,

Другой смолчал и стал пред ним ходить.

Сильнее бы не мог он возразить;

Хвалили все ответ замысловатый»

(А. С. Пушкин. «Движение»).

<sup>21</sup> Перевод неточен: Ср.: «Совершенномудрый есть высшее (предельное) воплощение норм человеческого общежития (человечности)» («Мэн-цзы», IV A, 2).

<sup>22</sup> На причинах этой ограничительной тенденции в конфуцианстве мы остановимся ниже, в главе восьмой.

<sup>23</sup> «Instructions for Practical Living» — так Чэн Юнцзе переводит на английский язык название центральной работы Ван Янмина *Чуань си лу*. Но это скорее парафраз, чем перевод. Мы в своем переводе — «Записи преподанного и воспринятого» исходим, во-первых, из буквального смысла китайского оригинала, во-вторых, из канонического контекста, задающего парную связанность иероглифов *чуань* и *си* — в «Лунь юе» приведено высказывание Цзэн-цзы: «Ежедневно я испытываю себя (*изнь*)... воспринято (*си*) ли [мною] преподанное (*чуань*) [учителем]?» (14).

<sup>24</sup> Сказанное не распространяется нами на те философские учения, в культурном контексте которых присутствуют указанные категории, но которые сознательно игнорируют их.

<sup>25</sup> Они подвергаются критике (недостаточно, впрочем, основательной) в книге Э. Альбрехта, в русском переводе вышедшей под заглавием «Критика современной лингвистической философии» [61, с. 66—70].

<sup>26</sup> Оригинальным тут могло бы показаться наличие глагола «иметь(ся)» без предшествующего ему глагола «быть», поскольку, по Э. Бенвенисту, идущему вслед за А. Мейе, нормальным следует считать исторически более позднее появление «иметь(ся)» в качестве инвертированной формы от «быть» [67, с. 211—212]. О глаголах «быть» и «иметь(ся)» см. также [67, с. 104—114, 203—224; 187; 64, с. 121—126, § 164—172; 71; 130; 786; 858; 832; 928; 657; 887].

<sup>27</sup> Мы здесь оставляем в стороне проблему частей речи в вэньяне и для простоты условно называем иероглиф *ю* глаголом, поскольку глагольная функция у него основная.

<sup>28</sup> Например, в «Ле-цзы» говорится, что род Мэн «завидовал достоянию (*ю*) рода Ши», а комментарий объясняет знак *ю* посредством знака *фу* — «богатство» [312, с. 91]; ср. [201, с. 120].

<sup>29</sup> Обратной стороной этого является онтологическое осмысление истины в индоевропейском регионе: «Наше русское слово „истина“ лингвистами сближается с глаголом „есть“ (*истина — естина*). Так что „истина“, согласно русскому о ней разумению, закрепила в себе понятие абсолютной реальности. Истина и „сущее“, подлинно-существующее, *to ontes on* или *o ontes on*, в отличие от мнимого, не действительного, бывающего. Русский язык отмечает в слове „истина“ онтологический момент этой идеи... *Alētheia* (истина.— А. К.) есть покоящийся

поток, пребывающее течение, неподвижный вихорь бытия... Древний Эллин требовал от Истины того же самого признака, который указывается и Словом Божиим, ибо там говорится, что „Истина Господня пребывает по веку“ (Пс. 116)» [239, с. 15—16, 19]. Напротив, в китайском понимании истины просматривается ценностно-нормативный аспект. В частности, иероглиф *чжэнь* («истина») восходит к пиктографическому изображению головы (эквивалентному современным знакам *шоу* и *е* [528, с. 2, 29]), с которым связано представление о главенстве и перво-степенности, т. е. нормативности и ценности.

<sup>30</sup> Кванторные слова можно считать частью обозначения субъекта или предиката, а отрицательную форму связи можно преобразовать в отрицательную форму предиката или субъекта.

<sup>31</sup> С лингвистической точки зрения глаголы «быть» и «существовать» выступают здесь в значении глагола «иметь(ся)» (показательна синонимичность французских оборотов *il est* и *il exist с il у а*) — это значение в историческом процессе семантической дифференциации, видимо, как раз и перешло к последнему в языках, изначально обладавших только глаголом «быть» (охватывавшим и значение «иметь»).

<sup>32</sup> Устойчивость грамматического субъекта в европейских языках столь велика, что неопределенно-личные, обобщенно-личные и безличные конструкции в них образуются с помощью формальных подлежащих, таких, как франц. *il*, оп. англ. *it*, *one*, *they* или нем. *man*, *es*. Наоборот, в китайском языке при «возможности опускания любого члена предложения, кроме сказуемого» [122, с. 366], грамматический субъект — едва ли не самый неустойчивый элемент. Эти обстоятельства и некоторые их общетеоретические, в том числе эпистемологические, следствия обсуждаются в статье Чжао Юаньжэня [718, с. 37—41]. Г. Марсель важнейшее различие между «быть» и «иметь» видит в том, что первое связано с субъектом, а второе — с объектом [860].

<sup>33</sup> См., например, «Дао дэ цзин», § 11 и «Мо-цзы», гл. «Цзин шо», ч. 2, § 49, где отсутствие вообще определяется как отсутствие где-то или для кого-то [358, с. 235]; ср. [106, т. 2, с. 79, § 50] — в русском переводе неоправданное исправление оригинала.

<sup>34</sup> Здесь А. Ч. Грэм имеет в виду, что *ю* может соотноситься с глаголом «быть», но только не являющимся связкой, поскольку, как показал Э. Локер [858], совмещение в одном слове копулятивного и экзистенциального значений характерно лишь для индоевропейских языков [794, с. 85].

<sup>35</sup> В данном случае мы абстрагируемся от вопроса об истинности этих интерпретаций.

<sup>36</sup> Район горы Гуйцзи в пров. Чжэцзян.

<sup>37</sup> Это важное для нас место Чэнь Юнцзе переводит так: «До того как ты посмотрел на эти цветы, они и твой дух находятся в состоянии безмолвной безучастности» [49, с. 222]. Недостатком этого перевода является пропуск весьма многозначительного термина *тун* («равно», «тождественно»).

<sup>38</sup> По данным современной экспериментальной психологии, именно в восприятии и обозначении цветов «существуют наиболее значительные различия между людьми» [164, с. 100].

<sup>39</sup> Это понятие подробно рассматривается нами в главе седьмой.

<sup>40</sup> Образ (и воплощающие его иероглифы) заимствован из «Мэн-цзы», где он призван продемонстрировать идею: соболезнующее и страдающее сердце — природное основание гуманности, одного из четырех специфически человеческих начал (II А, 6; III А, 5). Падение ребенка в колодезь — общий для древнекитайских памятников символ трагической ситуации, вызывающей со стороны другого человека безусловную и непосредственную реакцию спасительного действия (кроме «Мэн-цзы» см., например, [358, с. 16; 106, т. 1, с. 181]; «Лунь юй», VI, 26). Точно в таком же аспекте рассматривается в Библии падение в колодезь «сына (вариант синодального перевода: осли) и вола» (Лук., XIV, 5).

<sup>41</sup> См. «Мэн-цзы», II А, 2, IV А, 7.

<sup>42</sup> Реминисценция эпизода из «Мэн-цзы», повествующего о правителе, не вышедшем вида трепещущего в страхе быка, которого вели на закланье (I А, 7). В качестве вывода у Мэн-цзы содержится также рекомендация распространять сыновнюю любовь на отцов всех прочих людей и т. д.



<sup>1</sup> Гао-цзы, по мнению Лян Цичао, — старший современник Мэн-цзы и младший современник Мо-цзы, возможно, ученик последнего [533, т. 1, с. 68—69, примеч. 6]. Сообщение о том, что Гао-цзы был учеником Мэн-цзы [106, т. 1, с. 329, примеч. 20], ошибочно.

<sup>2</sup> Мы не можем согласиться с трактовкой Ю. Л. Кролем положения Сюнь-цзы: «[Любовь] к справедливости и [страсть] к выгоде есть то, что присуще людям в паре» [384, с. 330] — как признания дуальности человеческой природы [167, с. 63—64]. В этом положении заключена лишь мысль о том, что у людей имеются как врожденные («страсть к выгоде»), так и приобретенные («любовь к справедливости») свойства. То и другое вполне может быть присуще человеку «в паре», не характеризуя при этом только его природу (об этом см. также [236, с. 130—132]).

<sup>3</sup> Об употреблении Дун Чжуншу термина *син*<sub>2</sub> в широком и узком смысле см. [414, т. 2, с. 515—516].

<sup>4</sup> Разъяснение точного смысла термина *цин*, который мы переводим словами «чувственность» и «чувства», дается ниже в связи с разбором выражаемых им концепций.

<sup>5</sup> Это выражение восходит к тексту «Лунь юя» (XIII, 20) и буквально означает маленькую корзинку.

<sup>6</sup> Любопытно, что формула Ван Чуна «*жэнь син ю шань ю э*» тождественна формуле Ши Ши, но выражает иной смысл: не в единой природе совмещаются добро и зло, а добры и злы разные природы.

<sup>7</sup> Окончание этого фрагмента показывает, что приведенная в предыдущем примечании формула в контексте учения Ван Чуна может пониматься и в смысле Ши Ши — применительно к среднему человеку. Видимо, поэтому Ши Ши и его последователей Ван Чун считал «почти достигшими правильности» [286, с. 30].

<sup>8</sup> Схема также наглядно показывает, что существенно различия между собой русские переводы фрагмента, излагающего эту концепцию [103, с. 207; 242, с. 137—138], ошибочны.

<sup>9</sup> Ср.: «Непроявленность веселья и гнева, печали и радости называется уравновешенностью (среди́нность — *чжун*). Соответствие мере при проявлении всех [этих чувств] называется гармоничностью (*хэ*). Уравновешенность (среди́нность) — это великий корень Поднебесной. Гармоничность — это не имеющий преград путь (*дао*) Поднебесной» («Чжун юн»), [106, т. 2, с. 119]. В таком же порядке эти четыре эмоции перечислены в «Чжуан-цзы» [499, с. 7; 201, с. 140].

<sup>10</sup> У Чжу Си об этом сказано так: «Иероглиф „сердце“ — это только мать знаков (*цзы му*). Поэтому иероглифы „природа“ и „чувственность“ производны (*цун*) от „сердца“» [495, с. 32—33].

<sup>11</sup> Янфу — по-видимому, ученик Цзэн-цзы, которому принадлежат эти слова.

<sup>12</sup> Цитируется «Шу цзин» («Хун фань»), § 5 [106, т. 1, с. 107]).

<sup>13</sup> Отсюда видно, что Ван Янмин, подобно Дун Чжуншу, использует термин *син*<sub>2</sub> и в узком, и в широком смысле.

<sup>14</sup> Ср.: «Путь благородного мужа широко открыт и в то же время сокровенен. Глупые мужик и баба могут быть причастны к его знанию, но что касается его предела, то даже для совершенного мудрого человека есть в нем нечто неведомое. Никудышные мужик и баба могут быть способны к его осуществлению, но что касается его предела, то даже для совершенного мудрого человека есть в нем нечто непосильное» («Чжун юн»), § 12; ср. [106, т. 2, с. 121]). Термины «благо-смыслие» и «благомочие» подробно рассматриваются в восьмой главе.

<sup>15</sup> Ср. с противоположным библейским принципом: «Во многой мудрости много печали; и кто умножает познания, умножает скорбь» (Еккл., II, 18).

<sup>16</sup> Правда, этим понятиям соответствуют разные чтения.

<sup>17</sup> И понятие «музыка», и понятие «радость» здесь выражены одним и тем же иероглифом, поэтому в китайском оригинале фраза выглядит самоочевидной тавтологией.

<sup>18</sup> Ср. положение Мао Цзедуна: «Если хочешь узнать вкус груши, то тебе нужно ее изменить — пожевать ее» [185, т. 1, с. 513].

<sup>19</sup> Еще один пример китайского философского «синкретизма»: этот чаньский образ до Ван Янмина уже был использован Чжу Си (см. [686, с. 206]).

<sup>20</sup> Реминисценция из «Мэн-цзы» (II А, 2).

<sup>21</sup> Реминисценция цитировавшегося нами выше высказывания Конфуция («Лунь юй», VI, 21). То, что Конфуций называл «разговором о высшем», Ван Янмин называет здесь «разговором о природе и предопределении».

<sup>22</sup> Здесь мы вплотную подошли к проблеме педагогических воззрений Ван Янмина, которые в рамках данной работы не имеем возможности специально рассмотреть, и поэтому ограничиваемся лишь указанием соответствующей литературы: [432; 428; 519; 526а; 590]. См. также гл. 8 раздел пятый настоящей книги.

<sup>23</sup> Часто встречающаяся в источниках и потому специально нами не отмечаемая самостоятельная форма тричного блока — «любовь и ненависть».

<sup>24</sup> То, что потом конфуцианство временами утрачивало это положение, в данном случае несущественно, ибо в нем уже сформировалась и была теоретически обоснована идеологическая претензия на такой статус.

<sup>25</sup> «Несомое вышним небом не имеет ни звучания, ни запаха» («Ши цзин», III, 1, 1,7); «Учитель указал: „Разве небо [что-нибудь] говорит?“» («Лунь юй», XVII, 19).

<sup>26</sup> Слепота богини Фортуны выражает идею случайности, а другой ее атрибут — рог изобилия — идею счастья.

<sup>27</sup> О неотвратимости судьбы-фатума свидетельствуют известные максимы: *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt* (Послушных судьба ведет, непослушных — тащит), *Fata viam inveniunt* (От судьбы не уйдешь).

<sup>28</sup> Идею случайности счастья как судьбы выражают пословицы: «Глупому — счастье», «Счастье, что трястись: на кого захочет, на того и нападет» (В. И. Даль. Пословицы русского народа).

<sup>29</sup> Значение «удача» в слове «судьба» выявляет выражение «не судьба» в смысле «неудача», а значение «случайность» — выражения «на произвол судьбы» и «какими судьбами». Вместе с тем «судьба», как и *moira*, может означать нечто прямо противоположное, т.е. злую судьбину, например: «Судьба-злодейка». Но такая судьба уже мыслится не случайной, а неизбежной, как неотвратимый рок — «Судьбы не миновать» (ср. «Без року не умереть»), «И всюду страсти роковые, и от судеб защиты нет» (А. С. Пушкин. «Цыганы», Эпиграм).

<sup>30</sup> Ср. «Охота смертная, да участь горькая».

<sup>31</sup> Связь «доли» по преимуществу с идеей счастливого жребия явствует из пословицы: «Где нет доли, тут и счастье невелико» (В. И. Даль. Пословицы русского народа), а также из весьма прозрачной этимологии этого слова.

<sup>32</sup> Из этих двух старинных терминов образованы два современных: «реформы» — *вэйсинь* и «революция» — *гэмин*.

<sup>33</sup> Вполне справедливо П. С. Попов переводит здесь иероглиф *мин* словом «предопределение» [205, с. 228—229].

<sup>34</sup> Ср.: «Всякий, делающий грех, есть раб греха», а не свободный человек (Иоан., VIII, 34).

<sup>35</sup> При истолковании *мин* как судьбы эта мысль Мэн-цзы становится противоположной тезису Гераклита о том, что характер (*ēthos*) человека есть его судьба (*daîmon*) (В 119; см. также: Эпихарм, В 17).

<sup>36</sup> Неразличение познания *мин* и влияния на *мин* обусловило то, что даже такой выдающийся знаток китайской литературы, как В. М. Алексеев, допустил явную ошибку, утверждая, что Конфуций считал «судьбу (*мин*) не подлежащей человеческому разумению и воздействию» [60, с. 155].

## Глава седьмая

<sup>1</sup> Хотя между словами «лицо» и «личность», даже если брать первое не в смысле «передняя часть головы», имеются некоторые семантические расхождения, мы здесь для простоты отвлекаемся от них.

<sup>2</sup> «Понятие „личность“, — определяет „Философская энциклопедия“, — обозначает целостного человека в единстве его индивидуальных способностей и выполняемых им социальных функций (ролей)» [237, т. 3, с. 196]. «Другие синонимы или почти синонимы для слова „личность“, — пишет современный американский

философ К. Ламонт,— это „сознание“, „разум“, „я“, „дух“, „психея“ и „эго“. Во избежание споров и путаницы я буду обычно употреблять слово „личность“ в качестве определенного термина, обозначающего характерную духовную и эмоциональную деятельность человека... Но какие бы слова мы ни употребляли, необходимо допустить различие между телом и личностью» [172, с. 34—35].

<sup>3</sup> Важные для данной темы соображения о «человеческом лице Христа» см.: [59, с. 201—202]. Ср. также рассуждение В. В. Розанова о «прекрасном плачущем лице» как «центре» христианства и его гиперболическое заявление о том, что «Востоку (т. е. православию.— А. К.) одному дано было уловить лицо Христа» [215, с. IX].

<sup>4</sup> Ироническое описание создания гомункула см. в «Фаусте» Гёте [93, с. 257—266].

<sup>5</sup> Например, фраза «Сань цзы цзина» («Троесловного канона»), буквально переводящаяся словами: «отец и тело, тело и сын», означает: «от отца до меня, от меня до сына» [75, с. 8—9]. Сопряжение понятия личности как субъекта с понятием тела наблюдается также в семантике иероглифов *ти*, *цуй*, *гун*. Ср. санскритское *атман*, означающее «я, сам» и «тело», но также и «ум, дух».

<sup>6</sup> Вторичность «второго лица» достаточно условна (между лицом и «вторым лицом» — связь типа *его* — *alter ego*), так как именно благодаря маске наши предки осознали специфику лица. Характерно, что первоначальное значение «лица» не «лицо», а «изображение лица». Осознание лица опосредовалось осознанием его изображения, маски точно так же, как осознание своего я опосредовалось осознанием его отражения в другом (см.: Аристотель. *Magna Moralia*, 11, 15, 1213a 16—26; [1, т. 23, с. 62, примеч. 18]). Что же касается возникшего потом восприятия маски как личины, как антилица, то логика этого превращения тоже понятна: аналогичным образом набедренные повязки, фиговые листки и тому подобные атрибуты, согласно данным современной этнографии, в своей первоначальной функции должны были подчеркивать и выделять (украшать) то, что затем стало расцениваться как скрываемое имя.

<sup>7</sup> Не случайно и сегодня поэт отождествляет бессмертие своей личности с сохранением своего лица:

«Я отвечал, что, в самом деле,  
Хотя и впрямь я не велик,  
Но я б хотел, чтоб разглядели  
Потомки в темноте мой лик.  
Хочу у гробового входа  
Я, без особенных примет,  
Чтоб в даль дошло хотя бы фото,  
Где снялся я на документ»  
(Е. Винокуров, «Лик» [86, к. 7]).

<sup>8</sup> В статье «Лицо» «Толкового словаря» В. И. Даля говорится: «Лицо человека представитель высших духовных даров: лоб — небесная любовь; глаза — разумение, разумное созерцание; уши — понимание и послушание; нос — постижение добра; щеки — постижение духовных истин; рот — мысль и учение; губы — духовная хвала; борода — внешность ученья и пр... *Лицо образ Божий... За правду Бог лица набабляет*».

<sup>9</sup> «Истинная любовь», — писал Н. А. Бердяев, — всегда есть утверждение лика любимого, его неповторимой индивидуальности» (см. [255, с. 427]).

<sup>10</sup> А. Белый, процитировав выражение из письма А. Блока: «боров с умным и спокойным выражением лица», с энтузиазмом ученого-классификатора восклицал: «Как? Лица? У людей — что же „лики“ иль — „морды“?» [66, с. 334]. В то же время, в «Бог» Г. Р. Державина признание человека «средоточием живущих, чертой начальной божества» сочетается с аналогичным неприятием определения «лицо» в приложении к богу, который пребывает «без лиц в трех лицах божества» и которому, видимо, присущ только лик.

<sup>11</sup> См., например, «Натурщицу» В. Е. Татлина, где лицо модели анфас представляет собой недифференцированную часть тела [241, с. 29].

<sup>12</sup> Аналогичной игрой слов на армянском языке пользовался Давид Анахт,

писавший: «Тело — это то, что связывает и удерживает душу, из-за чего Гомер и называет тело темницей [души]. Поэтому-то оно и называется телом, т. е. гробницей, ибо оно оцепеняет душу и коченеет в могиле» [104, с. 62, 242—243, примеч. 47].

<sup>13</sup> Значение «жизнь», присущее иероглифу *шэнь*, выступает на первый план в выражении *чжун шэнь* «вся жизнь», буквально означаящем «до конца тела». Интересный пример употребления этого выражения содержится в «Сюнь-цзы»: «Забывая... предавшись минутному гневу, губит всю свою жизнь» — *сан чжун шэнь чжи цюй* — дословно: «умерщвляет тело всего тела» [384, с. 34].

<sup>14</sup> Подобные высказывания греческих и римских авторов своими корнями восходят к типологически схожим с китайскими представлениям европейской архаики, согласно которым, как пишет А. Ф. Лосев, «душа человека была... и сердцем, и печенью, и глазом, и диафрагмой, и почками, и волосами, и кровью, и слюной, и вообще всякими органами и функциями человеческого тела, равно как и самим телом» [175, с. 282].

<sup>15</sup> Спенсер замечал, что нецивилизованные народы выражают пространство через время, имея, вероятно, в виду обозначение расстояний через время их преодоления.

<sup>16</sup> Поэтому, например, в «Сюнь-цзы» говорится: «Небо обладает своими временами, земля обладает своими материалами» [384, с. 206].

<sup>17</sup> Не случайно в «Дао дэ цзин» небу приписывается объединяющий его во времени атрибут длительности — *чан* (§ 7).

<sup>18</sup> Поэтической иллюстрацией последней из них может служить строка Н. Гумилева: «Есть Бог, есть мир, они живут вовек» [101, с. 18]). Блестящий пример поэтической попытки преодолеть все эти оппозиции, конечно на европейский лад, являет собой стихотворение Г. Р. Державина «Бог».

<sup>19</sup> Разумеется, мы не хотим сказать, что иероглиф *ци* не имеет конкретного значения «воздух», которое, впрочем, часто сложно отделить от значения «общемировая воздухоподобная субстанция». Например, в «Чжуан-цзы» говорится: «Великий ком (т. е. космос — А. К.) испускает *ци* — это называется ветром» [499, с. 6]; ср. [201, с. 139].

<sup>20</sup> Динамический аспект *ци* ярко проявляется в сочетании *ци ли* (согласно «Китайско-русскому словарю» под ред. И. М. Ошанина: 1) физическая сила, 2) быстрота, 3) пневматический), у Чжу Си и Ван Янмина имеющем значение «движущая сила» [495, с. 34; 7, цз. 2, с. 48, цз. 34, с. 666; 14, с. 161].

<sup>21</sup> Этому контексту созвучны мысли «Чжуан-цзы»: «Слышать сердцем, а не ушами. Слышать пневмой (*ци*), а не сердцем» [499, с. 22]; [ср. 201, с. 150] и «Хуайнань-цзы»: «Соединяясь, пнеумы (*ци*) образуют звук» [433, с. 42].

<sup>22</sup> Стоящий здесь знак *цюе* тождествен знаку *си* («щель», «отверстие», «пустота»). Это вполне подтверждается контекстом, ведь дальше говорится о проникновении (*жу*) вещи в разрыв. Поэтому трудно согласиться с переводом этого места Л. Д. Позднеевой: «В жизненной энергии (*шэнь* — А. К.) нет недостатка, равно как и с переводом термина *у* словом «печали»: «Разве проникнут в его сердце печали!» [201, с. 226] вместо: «Через что вещи проникнут в него?».

<sup>23</sup> Ту же ошибку перевода *синь* словом «разум» совершает и Л. И. Думан. «Мэи-цзы, — писал он, — отдаёт преимущество разуму (*синь*), умаляя значение чувственных восприятий человека» [106, т. 1, с. 329—330].

<sup>24</sup> См., например, [205, с. 47], где переводчик вполне обоснованно переводит знак *синь* словом «воля».

<sup>25</sup> Некоторые исследователи отмечают этот факт, не давая ему, правда, никаких объяснений: например, К. С. Мурти, заметив только, «что в то время как греческие мыслители полагали „разум“ выделяющим человеческое существо, китайские полагали таковым „справедливость“», далее удивления по поводу этого различия не идет [875, с. 80].

<sup>26</sup> Поскольку аутентичность «Ле-цзы» стоит под вопросом, можно предположить здесь и инородное влияние, скажем буддийскую интерполяцию (из новейшей литературы по этой проблеме см., например, [512]).

<sup>27</sup> На том, что речь также рассматривалась в Китае как телесная функция, мы остановимся ниже.

<sup>28</sup> Это представление содержит в себе определенное рациональное зерно: о

точки зрения современной психологии психика — функция всего организма как целостной гомеостатической системы, а не только мозга. (Ср. это с цитируемым ниже (прим. 36) тезисом Фейербаха о том, что мыслит не разум, а целостное человеческое существо.)

<sup>29</sup> В древней Греции после Алкмеона сердце не могло сохранить позиции «суверенного властелина». Уже Демокрит считал, что в человеке разум только управляет, а сердце и управляет, и повинует [62, т. 1, ч. 1, с. 337, № 62].

<sup>30</sup> Ср.:

«Частица целой я вселенной,  
Поставлен, мнится мне, в почтенной  
Средине естества...»

(Г. Р. Державин. «Бог»).

<sup>31</sup> С синонимом *шэнь-ти* слово «*soma*» сближают значения «физическое тело» и «анатомический орган» (ср. *сы ти* — «четыре конечности»). Можно также предположить, что, подобно греческому «*soma*» (см. [114, с. 113—114]), китайское *ти* скрывает за собой архаическое представление о человеческом теле как о совокупности различных частей (членов-тел). Значение «член тела» иероглиф *ти* имеет в древнейших текстах (например, в «Ши цзине»).

<sup>32</sup> Ср.: «Исходящее из уст — из сердца исходит» (Мат., XV, 18); «Излилось из сердца моего слово благо» (Пс., XLIV, 2).

<sup>33</sup> «Я развиваю себя, — писал М. Штирнер, — не как человек и развиваю в себе не человека, но себя, мое Я» [259, с. 241].

<sup>34</sup> Характерно в этом смысле высказывание Ф. Ницше: «Я — целиком тело и ничего более, „душа“ же есть только слово для обозначения чего-то внутри тела» [878, с. 461]. Не менее характерна отмеченная выше трактовка личности как субъективированной жизни в противовес ее картезианской редукции к *cogito*, принадлежащая более близкому к нам по времени философу жизни — А. Швейцеру.

<sup>35</sup> «Познавательным принципом, субъектом новой философии, — писал Л. Фейербах, — является не Я, не абсолютный, то есть абстрактный, дух, — словом, не разум, взятый в абстрактном смысле, но действительное и цельное человеческое существо. Реальностью, субъектом разума является только человек. Мыслит человек, а не Я, не разум» [234, т. 1, с. 198].

## Глава восьмая

<sup>1</sup> «Ненависть к гадкой вони» и «любовь к прелестной красе» — образы из «Да сюе» (Чжуань, § 6), символизирующие предельную непосредственность чувственной реакции; они выражают идею необходимости «делания помыслов искренними», как эти чувства. См. также «Лунь юй», XV, 13.

<sup>2</sup> Поэтому любовь, с точки зрения китайских философов, самым непосредственным образом отражается не только на субъекте, но и на объекте: «Если любить великое и не действовать (*вэй*) [соответственно], — писал Ян Сюнь, — то великое не будет великим» [535, с. 7].

<sup>3</sup> Примечательно, что даже в своем самом деятельном проявлении любовь на Западе осмыслялась как знание, о чем недвусмысленно свидетельствует эвфемизм «познать женщину». Характерно в этом смысле рассуждение А. Камю о Дон-Жуане, в котором любовь представляется своеобразным знанием: «Любить и обладать, завоевывать и исчерпывать; вот его (Дон-Жуана. — А. К.) способ познания. (Есть смысл в этом слове, излюбленном в Писании, где «познанием» называется любовный акт)» [675, с. 103].

<sup>4</sup> Образчиком контекстуальной связи «*ли*<sub>2</sub> и «*ши*» служит «Лунь юй», гл. 13, § 17.

<sup>5</sup> Чжоу-гун, младший брат У-вана, официального основателя династии Чжоу (1027?—247), считался конфуцианцами ее «идейным вдохновителем» (см. «Мэн-цзы», III Б, 9, V А, 6).

<sup>6</sup> Логическим, а не грамматическим, так как с грамматической точки зрения *син* здесь качественное сказуемое.

<sup>7</sup> В свою очередь, связь *син* с *и* можно пояснить с помощью семантики русского аналога *син*, глагола «идти» («подходить»). В форме «идет» («подходит») он означает: «годится», «соответствует требуемому (норме)». Сходное значение

иероглифа *син* наиболее отчетливо проявляется в его сочетании с отрицанием: *бу син* означает «не подходит, не годится».

<sup>8</sup> Жань-цзы (Ю, Цю) — ученик Конфуция (младше его на 29 лет), считавшийся знатоком в политике (см. «Лунь юй», VI, 8, XI, 3, 24, XVI, 1). В «Древнекитайской философии» он перепутан с другим учеником Конфуция — цзы-Ю (Янь Янем) [106, т. 1, с. 143, 314, примеч. 23, с. 333, примеч. 75, с. 357].

<sup>9</sup> Об органической связи *ци<sub>2</sub>* и *ли<sub>2</sub>* свидетельствует, например, «Си цы чжуань» (I, 11): «Устанавливаются и формируются орудия, дабы принести пользу Поднебесной».

<sup>10</sup> В конце концов таким образом просто уточняется смысл иероглифа *син*, на частую неопределенность которого сетуют и китайские ученые (см., например, [532, с. 74, 246]).

<sup>11</sup> Кстати, поэтому рассуждение (*люй*) может иметь определение «далекое» (*юань*) — это метонимия «хождения-син» («Лунь юй», XV, 12).

<sup>12</sup> Производным от «мудрости — *чжэ*» является современный термин *чжэ-сюе* — «философия».

<sup>13</sup> Ср. положение Ян Сюна: «Заниматься изучением — хуже, чем заниматься поиском наставника» [535, с. 2].

<sup>14</sup> Ср. развитие этих идей Ян Сюном: «Высшее в учении — его воплощение в действии, уступающее этому — его воплощение в слове, уступающее и этому — научение других» [535, с. 1].

<sup>15</sup> Даосский парадокс лишь подтверждает общепринятость его антитезы: «Совершенномудрый, не действуя (*син*), знает» («Дао дэ цзин», § 47). Отметим, что иероглиф *син* здесь заведомо двусмыслен, так как речь идет о «знании Поднебесной, не выходя с двора». О специфике неоконфуцианского подхода к проблеме соотношения знания и действия см. [917]; см. также [925, с. 83—101].

<sup>16</sup> Приводя в «Гуанмин жибао» цитату из Ван Янмина, выражающую именно эту мысль, современный китайский автор рассудку вопреки «подтверждает» его тезис, что Ван Янмин «рассматривал практику как духовные действия» [463]. Чтобы удостовериться в том, что подобные построения все ставят с ног на голову, достаточно, например, обратиться к исчерпывающему и компактному (в 10 пунктов) определению единства знания и действия у Ван Янмина, содержащемуся в книге Се Уляна [372, с. 53—54].

<sup>17</sup> Это определение подтверждает сказанное ранее: *у<sub>1</sub>* вовсе не есть небытие, а есть отсутствующее, не имеющее проявления, формы (*у син<sub>1</sub>*).

<sup>18</sup> Ср. с положением «Да сюе» (чжуань, § 6) и «Чжун юна» (§ 1): «Благородный муж [обязательно] опасается собственной обособленности».

<sup>19</sup> Цитируется «Да сюе» (чжуань, § 6).

<sup>20</sup> Ср. [106, т. 2, с. 130]. Перевод неточен. В частности, вместо «О приходе бедствия или счастья непременно знает хороший [человек] и непременно знает [плохой] человек» следует читать «До того, как придет бедствие или счастье, непременно заранее известно (*сянь чжи*), доброе или недоброе [грядет]». Очевидно, что плохой человек уж никак не может быть подобен духу-*шэнь*].

<sup>21</sup> Ср. франц. *souvenir* (от лат. *subvenire* — «приходить на помощь») — 1) воспоминание, память, 2) сувенир, напоминание, 3) запись, дощечка для записи.

<sup>22</sup> Ср. рассуждение Ю. М. Лотмана: «Как только человеку потребовалось искусственно создавать помнящее устройство, перед ним встал знакомый ему образ хранилища (библиотеки, книги — любого типа надъиндивидуальной памяти, возникшей в эпоху графики) — ячеек, заполненных текстами. Книга — старая и исключительно примитивная машина памяти — стала моделью для новой памяти машин» [179, с. 69].

<sup>23</sup> Ср.: «Воспоминание безмолвно предо мной  
Свой длинный развивает свиток...

Но строк печальных не смываю»

(А. С. Пушкин. «Воспоминание». 1828 г.).

<sup>24</sup> Иероглиф *чжао* из использованного Ван Янмином сочетания *сянь чжао* означает именно «вещное знамение», его исходная графема изображает трещины на гадательных костях, которые получали то или иное предсказующее истолкование.

<sup>25</sup> Е. В. Завадская в статье «Воспоминание как философско-эстетическая категория» в результате анализа терминов *цзи* и *ван*, понимаемых ею как «память» и «забвение», сформулировала вывод: «Можно говорить в какой-то степени об акцентации памяти в философии конфуцианской ориентации и забвения в даосско-буддийской традиции» [111, с. 297]. К сожалению, данные, послужившие автору основанием для этого вывода, неточны и его не подтверждают. Е. В. Завадская пишет, что «слова ряда памяти» встречаются в «Лунь юе» «несчетное число раз» [111, с. 297], но ни один из указанных ею терминов этого ряда, в том числе и *цзи*, не встречается там ни разу. В то же время термин *ван* употреблен в «Лунь юе» в два с половиной раза чаще, чем указывает автор. По-видимому, неверна и следующая данная в статье этимология *цзи*: «Иероглиф *цзи* состоит из двух элементов: „слово“ и „я (мое)“, буквально он означает „оставить свой след“, „запись“, „сказать свое слово“» [111, с. 296]. Вряд ли древнекитайской культуре первой половины I тысячелетия до н.э. было присуще такое развитие индивидуалистического начала, чтобы запись вообще считалась продуктом личного творчества. В те времена письменная фиксация, чрезвычайно ритуализированная, каноничная и искусственная, рассматривалась как явление надиндивидуальное: социальное по своей значимости и «богодухновенное» по своим истокам. Кроме того, значения «я (мое)» знак *цзи* (элемент *цзи*) приобрел, видимо, уже после того, как сформировался иероглиф *цзи*. И следовательно, в состав последнего он вошел с иным значением. В древнейших, иньских текстах *цзи* употребляется в своем первом значении циклического знака (6-го в десятиричном цикле «небесных пней»). Юе Ци истолковывает его исходную графему как изображение изогнувшегося — коленопреклоненного человека и сообщает, что она символизировала всякого рода стесненности и связанности [528, с. 40—41]. Исходя из всего сказанного можно предположить три варианта этимологического смысла *цзи*: запись слов, связанная с какими-то важными циклическими явлениями (в паре с 5-м знаком своего цикла *цзи* символизирует центр); запись слов коленопреклоненным писцом; связывание слов. Последний кажется наиболее вероятным.

<sup>26</sup> Реминисценция § 1 «Чжун юан».

<sup>27</sup> См. также [441, цз 2, цз. 10, с. 82, цз 3, цз. 12, с. 2], где Хуан Цзунси, ссылаясь на Ван Ци, передает слова Ван Янмина так: «Мои педагогические права изначально были двух видов. Учение о четырех „отсутствиях“ устанавливает обучение для незаурядных людей. Учение о четырех „наличиях“ устанавливает обучение для заурядных людей и стоящих ниже среднего. Для незаурядных людей этот труд состоит именно в соединении с первосущностью. Таково учение для тех, кто [способен] на мгновенное просветление. Для заурядных людей и стоящих ниже среднего необходимо выполнять труд по совершению добра и устранению зла, чтобы постепенно возвратиться к своей первосущности». Знаменательно, что здесь уже вполне позитивно используется буддийский термин *дунь у* — «мгновенное просветление».

<sup>28</sup> Рассмотренная в настоящей главе проблематика обсуждается также в следующих работах [368; 348; 443; 410; 281; 298; 360; 364; 313; 352; 394; 273; 547; 622; 933; 672; 879; 705; 710; 711, с. 75—94; 826; 849; 910; 721].

## Глава девятая

<sup>1</sup> Согласно «Историческим запискам» Сыма Цяня, Боян — имя (*цзы<sub>2</sub>*), а Ли — фамилия Лао-цзы [378, с. 180].

<sup>2</sup> *Цзинь дань* — эликсир бессмертия, или «золотая киноварная [пилюля]». О ее приготовлении, употреблении и воздействии довольно подробно говорится в специально посвященной этому вопросу четвертой главе «внутреннего раздела» «Баопу-цзы» [299, с. 12—21]. Начинается эта глава следующими словами: «Баопу-цзы сказал: „Я исследовал книги о пестовании [человеческой] природы... Главы и тома насчитывались тысячами. И во всех из них циркуляции (*хуань*) растворов киновари и золота считались главным и основным. Так что эти два дела суть вершина пути обессмерчивания“» [299, с. 12]. Гэ Хун (284—363), автор «Баопу-цзы», признавал и «внутренние» (медитативные), и «внешние» (алхимические) способы обретения бессмертия, что в дальнейшем послужило основанием для разделения даосизма на Школу «внутренней киноварной пилюли (*нэй дань*)» и

Школу «внешней киноварной пилюли (*вай дань*)». «Золотую киноварную [пилюлю] Гэ Хун описывает как сугубо алхимическое средство: «Такая вещь (*у*), как киноварь, чем дольше нагревается, тем чудеснее (утонченное — *мяо*) изменяется. Золото же, попадая в огонь, не растрачивается и в ста закалках. Будучи закопанным в землю, не сгнивает до скончания века. Принятие этих двух вещей закаляет человеческое тело. И таким образом можно добиться, чтобы человек не старел и не умирал» [299, с. 13]. Именно устойчивость этих неорганических веществ создала им алхимическую славу, что также отчетливо видно из следующего рассуждения Гэ Хуна: «Пошлые современники (*ши экнь*) не употребляют одухотворяющую киноварь. Все верят в снадобья из трав и деревьев. Но снадобья из трав и деревьев, будучи закопанными в землю, сгнивают; будучи сваренными, портятся; будучи подогретыми, сторают. Так что и сами-то не способны выжить. Как же [они] могут быть способны оживотворить человека?» [299, с. 14]. Но в эпоху Мин «золотая киноварная пилюля» стала рассматриваться как «внутреннее», т. е. психофизиологическое, а не медикаментозное средство [855, с. 292—293 и далее].

<sup>3</sup> Чи — мера длины, равная 32 см.

<sup>4</sup> Чжан — мера длины, равная 10 чи.

<sup>5</sup> Этот саркастический выпад ясно показывает, чего, собственно, ожидал от даосизма Ван Янмин.

<sup>6</sup> Гуанчэн-цзы — даосский персонаж. В «Чжуан-цзы» он представлен поучающим самого Хуан-ди и сообщающим о своем 1200-летнем самосовершенствовании [499, с. 64—66; 201, с. 183—184].

<sup>7</sup> Эпоха Шан — XVIII—XI, эпоха Чжоу — XI—III вв. до н. э.

<sup>8</sup> В «Баопу-цзы» сказано: «Если одухотворяющее снадобье (*шэнь яо*) совершенно, то можно и для всей своей семьи добиться бессмертия, а не только для себя лично» [299, с. 14].

<sup>9</sup> Инь Вэнь — китайский философ IV—III вв. до н. э. (о нем см. [96, с. 318—361]).

<sup>10</sup> Цитата из «Си цы чжуани»: «То инь, то ян — это называется дао. Продолжение этого есть добро (*шань*), завершение этого есть природа (*синь*). Гуманный, видя это, — называет гуманным; мудрый, видя это же, — называет мудрым» (1.5).

<sup>11</sup> Чучжоу — ныне округ Чусянь пров. Аньхуй. В 1513—1514 гг. Ван Янмин побывал там с военной инспекцией.

<sup>12</sup> Лю Чэн (Юаньцзин) — ученик Ван Янмина, получивший степень цзинь ши в 1517 г.

<sup>13</sup> Из-за вышеуказанного некорректного перевода термина *цзинь* словом «сперма» Лю Шуньжэнь приходится говорить о «сперме истинной инь» [855, с. 308].

<sup>14</sup> Ср.: «Великий предел движется и рождает [силу] ян. Движение доходит до предела, и наступает покой. [Великий предел] покоится и рождает [силу] инь. Покой доходит до предела, и снова наступает движение. То движение, то покой. Друг для друга являются корнем (*гэнь*)» (Чжоу Дуньшань. «Тай цзи ту шо» [504, т. 1, с. 60]; ср. [165, с. 108]).

<sup>15</sup> Согласно сунскому комментарию к «Инь фу цзину», в человеке пмеются «три внутренние» и «три внешние заставы»; «внутренние заставы» суть природа, пневма и дух, «внешние» — уши, глаза и рот [386, цз. 4, л. 1]. Согласно Чэнь Юнцзе, «три заставы» — это рот, руки и ноги, рассматривавшиеся как заставы неба, человека и земли соответственно [49, с. 133, примеч. 5]. Согласно данным, приводимым Е Шаоцзюнем, «в первоначалах застав расположены места накопления мужского семени» [14, с. 144, примеч. 1]. В сунском комментарии к «Инь фу цзину» семья — *цзинь* соотносится со 2-й «внутренней заставой».

«Семь обращений» и «девять циркуляций» могли обозначать семеричный (половинный) и девятиречный (полный) жизненные циклы. Половинчатость «семи обращений» следует из того, что они покрывают половину (6) переходов между знаками в двенадцатеричном цикле «земных ветвей» — от знака *инь*<sub>1</sub> (символизирующего начальную точку всего жизненного цикла) до знака *шэнь*<sub>2</sub> и, таким образом, охватывают 7 «ветвей». «Девять циркуляций» как жизненный цикл — это или 9 переходов в том же наборе «земных ветвей», но уже взятом не в качестве замкнутого круга, а в качестве линейной последовательности, — от знака *инь*<sub>1</sub> до конечного знака *хай*, или же все 9 переходов в десятиречном наборе «не-



бесных пней», также взятом в качестве линейной последовательности. Исходное значение сочетания «семь обращений и девять циркуляций» — определенные алхимические операции (см. о них специальный трактат [290] и следующие в «Дао цзане»). Термин «девять циркуляций» обозначал, например, использование девяти видов «золотой киноварной пилюли» [299, с. 14—15]. Для средневекового даосизма вообще характерно описание психофизиологических («внутренних») состояний и процессов в терминах алхимических («внешних») процедур, и наоборот.

<sup>16</sup> Об этих классических даосских сочинениях см. [186; 854; 957].

<sup>17</sup> Сюй Чэнчжи (Шоучэн) — земляк (родом из Юйяо) и, видимо, ученик Ван Янмина (письма Ван Янмина к нему см. [7, цз. 4, с. 1—2, цз. 21, с. 393—396; 55, с. 389—402]).

<sup>18</sup> Ван Цзясю (Шифу) — ученик Ван Янмина, так же как и Лу Чэн, весьма интересовавшийся даосизмом и буддизмом и утверждавший, что эти два учения «в пределе тождественны с конфуцианством, однако обладают только высшим разделом (дао) и оставляют в стороне [его] низший раздел, уступая в итоге всеобъемлемости совершенномудрых» [7, цз. 1, с. 12; 14, с. 47].

<sup>19</sup> Не совсем точная цитата из § 1 «Срединного и неизменного», где указанные свойства приписываются благородному мужу.

<sup>20</sup> У Чжэнь пянь — одно из фундаментальных даосских произведений, написанное Чжан Бодуанем (983?—1082), представителем Южного крыла (*нань цзун*) сунского даосизма.

Ранее, в стихотворении 1514 г. Ван Янмин резко критически отзывался об этом сочинении, утверждая в первом же стихе, что «„Трактат о прозрении истины“ — это трактат о введении в заблуждение относительно истины» [7, цз. 20, с. 359; ср. [729, с. 232].

<sup>21</sup> Хуан-ди (Желтый император) — мифический правитель древнего Китая (2697—2596 или 2550—2449 гг. до н.э.), игравший в даосизме приблизительно ту же роль, что более поздние мифические правители Яо, Шунь, Юй, Чэнтан, Вэнь-ван и У-ван — в конфуцианстве.

<sup>22</sup> Пэнский Цзянь Кэн, или Пэн-цзу, — Мафусаил китайской мифической древности, по преданию живший при династиях Ся (XXIII—XVIII вв. до н.э.) и Шан и проживший не менее 800 лет.

<sup>23</sup> Бо Юйчань, или Гэ Чангэн, — последний из пяти патриархов Южного крыла сунского даосизма.

<sup>24</sup> Цю Чанчунь (Чуцзи, 1147—1227) — даосский монах, в конце жизни подвизавшийся при дворе Чингис-хана (см. [131; 233]). Реально он прожил значительно больше тех предельных 60 лет, о которых говорит Ван Янмин.

<sup>25</sup> В «Баопу-цзы» говорится о том, что дао совершенствуется в знаменитых горах (*мин шань*) [299, с. 12] и что «принимать киноварную [пилюлю] надо в знаменитых горах, в безлюдных местах, в группе, не превышающей трех человек, предварительно пропостившись сто дней» [299, с. 14].

<sup>26</sup> «Печь» (*лу*) и «треножник» (*дин*) — даосские термины, имевшие различный смысл в зависимости от того, шла речь о формировании «внутренней» или «внешней» пилюли, т.е. о психофизиологической саморегуляции или об алхимическом снадобье. Лю Цуньжэнь в этой связи пишет: «Термины „дин“ (треножник) и „лу“ (печь) в применении к совершенствованию внутренней пилюли утрачивали свое исходное значение. Первый из них становился обозначением „природы“ (*синь*), мужского начала (триграмма *цян*) и „гостя“ (*кэ*), а второй — „жизни“ (*мин*), женского начала (триграмма *кунь*) и „хозяина“, или „себя“ (*чжу*)» [855, с. 293].

<sup>27</sup> *Кань* («вода») и *Ли* («огонь») — названия двух парных триграмм «Канона перемен»: ☵ и ☲, а также двух гексаграмм — № 29 и № 30, представляющих собой удвоение соответствующих триграмм. Знаки *Кань* и *Ли* символизируют в «Чжоу и» два ряда, по большей части оппозиционных категорий: вода — огонь, север — юг, луна — солнце, падать — процветать, средний сын — средняя дочь, уши — глаза, свинья — фазан и т.д. (см. «Шо гуа чжуань», § 5, 7—11). В даосской систематике *Кань* и *Ли* приобретали и значения: почки — сердце, свинец — киноварь, тигр — дракон, ци — Меркурий, а также соответствовали знакам десятиричного цикла *уэ* и *цзи*, которые в паре выражали идею пространственного

и временного центра и корреспондировали с элементом «почва» (ту) [855, с. 300, 303; 957, с. 233].

Кроме того, «даосские философы Школы «внутренней» пилюли в своих текстах предпочитали объяснять триграмму *ли* как сердечный огонь, т. е. как дух, а триграмму *кань* — как почечную воду (секреты). Что же касается *тяо кань-ли* (регуляции *кань* и *ли* в своем собственном теле как части даосского совершенствования), то они просто регулировали и контролировали дыхание, доходя до состояния частичного прекращения жизненных функций тела, посредством чего достигалось успокоение и возвышение духа» [855, с. 301—302].

На истолковании этих же знаков строилась даосская теория «схватывания инь для пополнения ян» (*цай инь бу ян*), предписывавшая определенные формы сексуальных отношений, целью которых было увеличение жизненной силы и, следовательно, способности к долголетию у мужчины за счет восприятия им соответствующей животворной энергии у женщины. Непосредственной графической моделью такого рода процедуры служило соединение триграмм *Кань* и *Ли*, при котором последняя меняла свою среднюю «женскую» черту на среднюю «мужскую» черту первой и таким образом превращалась в символ абсолютной мужественности — триграмму *Цянь* [855, с. 301—305].

<sup>28</sup> Для полного понимания этого стиха следует иметь в виду, что, согласно «Чжоу и», триграммы и их удвоения, гексаграммы *Цянь* и *Кунь* суть два универсальных и абсолютных предела: «Цянь и Кунь формируют ряды, и в них устраиваются [все] перемены (*и*)» («Си цы чжунь», I, 112). Таким образом, Ван Янмин предлагает рассматривать субъект в качестве универсальной и абсолютной точки отсчета.

<sup>29</sup> Введение было написано Сюй Аем и отредактировано самим Ван Янмином.

<sup>30</sup> Породившую этот образ притчу см.: [312, с. 95; 201, с. 125; 433, с. 198]. *Ли* — мера длины, в древности — около 500 м.

<sup>31</sup> Один и тот же знак «шэнь» у Ван Янмина и Чжуан-цзы имеет, на наш взгляд, несколько разные значения: «оживотворять» — в первом случае и «порождать» — во втором.

<sup>32</sup> Характеристику «служилых» (*шци*) см. в «Лунь юе» (XIII, 20).

<sup>33</sup> Требование постоянства сердца выражено в «Чжоу и»: «Устанавливать сердце без постоянства. — «Несчастье» (гексаграмма № 42—И, 6-я черта; «Си цы чжуань», II, 5).

<sup>34</sup> Эта же идея отчетливо выражена в § 81 «Дао дэ цзина».

<sup>35</sup> В «Хуайнань-цзы» есть место, где *цзи* значит «спускать с крючка (стрелу)» [433, с. 33]; ср. [204, с. 145].

<sup>36</sup> Евангельский пафос возвеличивания детскости (Мат., XVIII, 3—4; Мар., IX, 37, X, 14—15; Лук., IX, 48, XVIII, 17; I Пет., II, 1—2), могущий быть истолкован с помощью лозунга «блаженны нищие духом» (Мат., V, 3; Лук., VI, 20), сочетается в Новом завете с проводимым апостолом Павлом разграничением между детскостью нрава, или «простотой», и взрослостью ума, или «мудростью», которые одинаково необходимы (I Кор., XIV, 20, XIII, 11; Рим., XVI, 19). «Сердце» китайских философов в целом соответствует и нраву и уму, поэтому проведение здесь аналогий требует большой тщательности и осторожности.

<sup>37</sup> К странным недоразумениям следует отнести попытки Л. Д. Позднеевой [202, с. 209] и В. С. Манухина [184, с. 261] уподобить понятие «детское сердце» у Ли Чжи понятию *tabula rasa* Локка и концепции опытного происхождения знания Гельвеция. Эти авторы, проводя указанные аналогии, вместе с тем самопротиворечиво признавали, что «детскому сердцу», согласно Ли Чжи, присуще врожденное «естественное знание», здравый смысл и стремление к добру. Действительно, по мысли Ли Чжи, «детское сердце...источник самой первой мысли», и «высшая культура (*вэнь*) в Поднебесной не может не происходить из детского сердца» [504, т. 2, с. 580, 581]. Напротив, Локк и Гельвеций были решительными противниками теории врожденных идей.

<sup>38</sup> Более подробная информация об отношении самого Ван Янмина и его учения к даосизму может быть почерпнута в следующих работах: [341; 574; 855; 856; 922, с. 42—54, 72—79; 729, с. 156—158].

<sup>1</sup> Ван Чанчжи верно замечает, что критические выпады Ван Янмина против буддизма следует рассматривать как адресованные преимущественно школе чань [933, с. 16].

<sup>2</sup> Согласно Ван Янмину, буддийское «отсутствие и добра, и зла» эгоистично, ибо определяется пневмой (*ци*), а конфуцианское — альтруистично, ибо определяется принципом (*ли*) [7, цз. 1, с. 20; 14, с. 76]. Но в его же системе «принцип — это структура пнеумы, а пнеума — это функция принципа» [7, цз. 2, с. 41; 14, с. 143], так что с этой точки зрения буддизм выглядит не антагонистом конфуцианства, а его несовершенным вариантом.

<sup>3</sup> *Сэ* — дословно: цвет, как буддийский термин — рупа, форма.

<sup>4</sup> *Фа* — дословно: закон, как буддийский термин — дхарма.

<sup>5</sup> *Тянь тан* (небесный престол) и *ди юй* (земная темница) — аналоги рая и ада.

<sup>6</sup> Мифическая алмазная гора необычайной высоты, расположенная посредине великого моря.

<sup>7</sup> Игра слов, построенная на том, что ранее речь шла о мировой (*ши цзе*) пустоте.

<sup>8</sup> С одной стороны, ограниченность места, с другой — достаточная известность (в том числе и по публикации на русском языке) того, как воплощаются перечисляемые ниже принципы в чаньских текстах, принудили автора в их демонстрации не выходить за пределы материала, предоставляемого сочинениями Ван Янмина.

<sup>9</sup> Ср.: «Благородный муж... может быть обманут, но не может быть окончательно запутан» («Лунь юй», VI, 26).

<sup>10</sup> Имеется в виду древняя каноническая литература.

<sup>11</sup> Лю Цзунъюань (773—819) — конфуцианский мыслитель, друг и оппонент Хань Юя.

<sup>12</sup> Надеясь в дальнейшем предпринять более детальное исследование данной темы, мы пока ограничиваемся лишь указанием соответствующей литературы [369; 366; 521; 287; 576; 573; 591; 548; 549; 551; 874; 706; 756; 686; 944].

### Заключение

<sup>1</sup> Поэтому проблемой первостепенной важности остается установление точного места янминизма в самом конфуцианстве (см. [477; 316; 592]).

ТРУДЫ ОСНОВОПОЛОЖНИКОВ МАРКСИЗМА-ЛЕНИНИЗМА

1. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е.
2. Ленин В. И. Полное собрание сочинений.

ИСТОЧНИКИ ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ  
ТВОРЧЕСТВА ВАН ЯНМИНА

*Китайские издания сочинений Ван Янмина*

3. Ван Илэ (сост.). Собрание сочинений Ван Янмина. [Б. м.], 1680.
4. Ван Инчан. О «Записях преподающего и воспринятого» учителя Ван Янмина. [Б. м.], 1646.
5. Ван Цзи (изд.), Чжун Син (коммент.). Избранные творения Вана, князя Культурного совершенства. [Б. м.], 1633.
6. [Ван] Янмин. Полное собрание произведений.— СББЯ. Цзы. № 59.
7. Ван Янмин. Полное собрание произведений. Шанхай, 1936.
8. [Ван] Янмин. Полное собрание сочинений Вана, князя Культурного совершенства.— В серии «Вань ю вэнь ку». Шанхай, 1933.
9. Ван Янмин. Полное собрание произведений. Т. 1—4. Тайбэй, 1955.
10. Ван Янмин. Записи преподающего и воспринятого, [сделанные Сюй Аем]. Тайбэй, 1954.
11. Ван Янмин. Собрание сочиненного во время пребывания среди варваров. [Б. м.], 1524.
12. Го Чаобинь и др. (изд.). Полное собрание произведений Вана, князя Культурного совершенства. [Б. м.], 1568.
13. Дань Хэнцзинь. Заметки по «Записям преподающего и воспринятого» Ван Янмина. Тайбэй, 1957.
14. Е Шаоцзюнь. «Записи преподающего и воспринятого» с пунктуационными знаками и комментариями. Тайбэй, 1971 (1-е изд.— Шанхай, 1927).
15. Е Шаоюй (сост.). Важнейшие письма учителя [Ван] Янмина. [Б. м.], 1635.
16. Ли Дяоюань (изд.). «Древний оригинал „Великого учения“ с примыкающими пояснениями».— В антологии «Хань хай». Тайбэй, 1967.
17. Ли Чжи (сост.). Документальное описание учения о пути учителя [Ван] Янмина. [Б. м.], 1609.
18. Лу Фэйкуй и др. (изд.). Полное собрание произведений [Ван] Янмина. Т. 1—10. Тайбэй, 1970.
19. Лю Цзунчжоу. Записи об изложении [Ван] Янмином правды.— «Дополнение к полному собранию произведений философа Лю [Цзунчжоу]», 1850, изд. III—13.
20. Нань Дацзи (сост.). «Записи преподающего и воспринятого». Цз. 1—2. Юе (Чжэцзян), 1524.
21. Ни Сиэнь. Подробно прокомментированное полное собрание сочинений Ван Янмина. Шанхай, 1928.
22. Ни Сиэнь. Подробно прокомментированное полное собрание произведений Ван Янмина. Шанхай, 1935 (1-е изд.— 1568).
23. Се Тинцзе (изд.). Полное собрание произведений Вана, князя Культурного совершенства.— В сер. «Сы бу цун кань», 1972 (1-е изд.— 1572).
24. Сун Иван. Свод литературных творений [Ван] Янмина. [Б. м.], 1533.
25. Сунь Цифэн. Ортодоксальное изложение учения о принципе. Тайбэй, 1969 (1-е изд.— 1666). Цз. 9.

26. Сунь Цзянь. «Записи преподаваемого и воспринятого» со сводом замечаний. Шанхай, 1915.
27. Сюе Кань (сост.). «Записи преподаваемого и воспринятого». Цяньчжоу (Цзяньси), 1518.
28. Цянь Дэхун и др. (сост.). Записи литературных творений учителя [Ван] Янмина. [Б. м.], 1535.
29. Цянь Дэхун (сост.). «Продолжение Записей преподаваемого и воспринятого». Цичжоу (Хубэй), 1556.
30. Чжан Вэньда. Подборка литературных творений [Ван] Янмина. [Б. м.], 1689.
31. Чжоу Жудэн. Ортодоксальное изложение учения совершенномудрых. [Б. м.], 1606. Цз. 13.
32. Чжоу Жудэн. Фундаментальные положения школы Ван [Янмина]. [Б. м.], 1609.
33. Чэнь Луичжэн. Важнейшие произведения учителя [Ван] Янмина. [Б. м.], 1632.
34. Ши Баньяо. Собрание важнейших произведений учителя [Ван] Янмина. [Б. м.], ок. 1636.
35. Юй Линь. Полное собрание сочинений учителя Ван Янмина. [Б. м.], 1873.

*Японские переводы и комментированные издания  
сочинений Ван Янмина*

36. Адзума Кэйдзи. Разъяснение «Записей преподаваемого и воспринятого». Токио, 1906.
37. Кавада Кинкё. Заметки об [изданных Мива Сиссаем] «Записях преподаваемого и воспринятого». [Б. м., б. г.].
38. Кондо Гэнсуй. «Записи преподаваемого и воспринятого» в серии новых переводов с китайского. Токио, 1961.
39. Кондо Косин. Собрание стихотворений Ван Янмина. Т. 1—4. Осака, 1925.
40. Мива Сиссай. «Записи преподаваемого и воспринятого» с глоссами и комментариями. [Б. м.], 1712.
41. Окада Такэхико. Собрание литературных творений Ван Янмина. Киото, 1970.
42. Сато Иссай. Заметки и комментарии к «Записям преподаваемого и воспринятого». Токио, 1902 (1-е изд.—1830).
43. Симата Кэндзи. Собрание сочинений Ван Янмина. Токио, 1974.
44. Уно Тэцудзин, Ясуока Масацу (ред.). «Записи преподаваемого и воспринятого» с полным собранием комментариев (доп. том к «Общему курсу учения [Ван] Янмина»). Токио, 1972.
45. Ямада Дзюн, Судзуки Наодзи. Переведенные и прокомментированные «Записи преподаваемого и воспринятого». Токио, 1941 (1-е изд.—1936).
46. Ямамото Сёити (изд.). «Записи преподаваемого и воспринятого». Токио, 1966.
47. Ясуока Масацу (изд.). «Записи преподаваемого и воспринятого». Токио, 1973.

*Переводы сочинений Ван Янмина на русский язык*

48. Кобзев А. И. Теоретическая новация в неоконфуцианстве как текстологическая проблема (Ван Янмин и идейная борьба вокруг «Да сюе»).— Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. М., 1982.

*Переводы сочинений Ван Янмина на западноевропейские языки*

49. Chan Wing-tsit. Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings by Wang Yang-ming. N. Y., 1963.
50. Chan Wing-tsit. Dynamic Idealism in Wang Yang-ming.—Id. «A Source Book in Chinese Philosophy». Princeton, 1963; L. 1969, c. 654—691.
51. Ching Chia-yu. Wang Yang-ming in Translation: Some Selected Letters.—«Chinese Culture». 1970, vol. 11, № 2, c. 62—68.

52. Ching J. The Philosophical Letters of Wang Yang-ming. Canberra, 1972.
53. Ching J. Selected Essays and Poems in Translation.—Id. «To Acquire Wisdom. The Way of Wang Yang-ming». N. Y., 1976, c. 197—246.
54. De Bary W. T., Chan Wing-tsit, Watson B. Sources of Chinese Tradition. N. Y., 1960, c. 569—581; vol. 2. N. Y.—L., 1964, c. 514—526.
55. Henke F. G. The Philosophy of Wang Yang-ming. L.—Chicago, 1916 (reprint—N. Y., 1964).
56. Henry Y., Siê Cheou-tch'ang. Lettres doctrinales de Wang Yang-ming.—«Bulletin de l'Université l'Aurore». 1925, t. 9, c. 19—41; 1926, t. 10, c. 40—77; 1927, t. 11, c. 50—69.
57. Wiegner L. Textes philosophiques. Confucisme. Taoisme. Buddhismisme. Textes avec traduction et notes. 2-me éd., Hien-hien, 1930, c. 255—260.

### *Индексы к сочинениям Ван Янмина*

- 57a. The Stanford Chinese Concordance Series. Ed. by Nivison D. S. Vol. 3, pt. 1—2; A Concordance to Wang Yang-ming «Ch'uan Hsi Lu» & «Ta Hsüeh Wien». San Francisco, 1979.

## ЛИТЕРАТУРА

### *На русском языке*

58. Абаев Н. В. Соотношение теории и практики в чань-буддизме. АКД. М., 1978.
59. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.
60. Алексеев В. М. Китайская литература. М., 1978.
61. Альбрехт Э. Критика современной лингвистической философии. М., 1977.
62. Антология мировой философии. Т. II—3. М., 1969—1971.
63. Аристотель. Сочинения. Т. I—3. М., 1975—1981.
64. Балли Ш. Общая лингвистика и вопросы французского языка. М., 1955.
65. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979.
66. Белый А. Начало века. М.—Л., 1933.
67. Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974.
71. Берка К. Функции глагола «быть» с точки зрения современной формальной логики.—«Логико-грамматические очерки». М., 1961.
72. Беркли Дж. Сочинения. М., 1978.
73. Бичурин Н. Я. Изображение Первого начала, или О происхождении физических и нравственных законов.—«Московский телеграф», 1832, ч. 48, № 21, 22, 23.
74. Бичурин Н. Я. [Иакинф]. Китай, его жители, нравы, обычаи, просвещение. [СПб., 1840].
75. Бичурин Н. Я. [Иакинф] (пер.). Ван-бо-хэу. Сань-цзы-цзин, или Троеслово. Пекин, 1908.
76. Болде Д. Мифы древнего Китая.—Мифология древнего мира. М., 1977.
77. Бокшанин А. А. Императорский Китай в начале XV века. Внутренняя политика. М., 1976.
78. Большая Советская Энциклопедия. 3-е изд. Т. 4. М., 1971.
79. Борох Л. Н. Теории прогресса в китайской мысли начала XX в. (Лян Цицао—Сунь Ятсен).—«Китай: поиски путей социального развития». М., 1979.
80. Буров В. Г. Мировоззрение китайского мыслителя XVII века Ван Чуаньшаня. М., 1976.
81. Буров В. Г. Современная китайская философия. М., 1980.
82. Быков Ф. С. Учение о первоэлементах в мировоззрении Дун Чжун-шу.—«Китай. Япония. История и филология». М., 1961.
83. Быков Ф. С. Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае. М., 1966.

84. Васильев В. П. Религии Востока: конфуцианство, буддизм и даосизм. СПб., 1873.
85. Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.
86. Винокуров Е. М. Жребий. М., 1978.
87. Волохова А. А. [Реф. ст.:] Чжань Вин-тзит. Ван Ян-мин: биография.— «РЖ. Общественные науки за рубежом». Сер. VII: «Востоковедение и африканистика». 1972, № 1.
88. Волохова А. А. [Реферат ст.:] Чжань Вин-тзит. Ван Ян-мин: изучение на Западе и аннотированная библиография.— «РЖ. Общественные науки за рубежом». Сер. VII: «Востоковедение и африканистика». 1972, № 1.
89. Воскресенский Д. Н. [Реф. на:] Цзи Юнь. Заметки из хижин «Великое в малом».—НАА. 1976, № 1.
90. Гегель. Сочинения. Т. 14. М., 1958.
91. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. 1, 2, 3. М., 1970, 1971, 1972.
92. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. М., 1977.
93. Гете И. В. Собрание сочинений. Т. 2. М., 1976.
94. Геттинг Г. Встречи с Альбертом Швейцером. М., 1967.
95. Гоббс Т. Избранные произведения. Т. 1. М., 1964.
96. Го Мо-жо. Бронзовый век. М., 1959.
97. Го Мо-жо. Философия древнего Китая. М., 1961.
98. Григорьева Т. П. Японская художественная традиция. М., 1979.
99. Грубе В. Китайская философия.— «Общая история философии». Т. 1. СПб., 1910.
100. Грубе В. Духовная культура Китая. Литература, религия, культура. СПб., 1912.
101. Гумилев Н. С. Колчан. М.—Пг., 1916.
102. Гусаров В. Ф. Непоследовательность Конфуция и дуализм философии Чжу Си.— «Третья НКОГК». Вып. 1. М., 1972.
103. Гусаров В. Ф. Некоторые положения теории пути Хань Юя.— «Письменные памятники Востока. 1972». М., 1977.
104. Давид Анахт. Сочинения. М., 1975.
105. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.
106. Древнекитайская философия. Т. 1—2. М., 1972—1973.
107. Евтушенко Е. А. Братская ГЭС. М., 1967.
108. Емельянов Б. В. Методологические проблемы источниковедения истории философии.— «Проблемы методологии историко-философского исследования». Вып. 2. М., 1974.
109. Завадская Е. В. Эстетические проблемы живописи старого Китая. М., 1975.
110. Завадская Е. В. Соотношение традиционной и маоистской модели личности (анализ взглядов некоторых современных ученых Запада).— Китай: традиции и современность. М., 1976.
111. Завадская Е. В. Воспоминание как философско-эстетическая категория.— Китай: государство и общество. М., 1977.
112. Зоммер Н. Об основании новой китайской философии.— «Ученые записки Казанского университета за 1851 г.». Т. 1.
113. Иванов А. И. Материалы по китайской философии. Введение. Школа фа. Хань Фэй-цзы. СПб., 1912.
114. Иванов В. В. Структура гомеровских текстов, описывающих психические состояния.— «Структура текста». М., 1980.
115. Избранные произведения прогрессивных китайских мыслителей нового времени (1840—1897). М., 1960.
116. Из истории китайской философии: становление и основные направления (даосизм, буддизм, неоконфуцианство). М., 1978.
117. Иоанн Дамаскин. Полное собрание творений. Т. 1. СПб., 1913.
118. Историческая психология и возникновение философии. Беседа с Ж.-П. Вернаном.— ВФ. 1969, № 9.
119. История Китая с древнейших времен до наших дней. М., 1974.
120. История философии. Т. 1, 5. М., 1957, 1961.

121. Кант И. Сочинения. Т. 4, ч. 1. М., 1965.
122. Карапетьянц А. М. Древнекитайская философия и древнекитайский язык.— «Историко-филологические исследования». М., 1974.
123. Карапетьянц А. М. Древнейшая китайская культура по свидетельству «Великих правил». — «Пятая НКОГК». Ч. 1. М., 1974.
124. Карапетьянц А. М. «Чуньцзю» в свете древнейших китайских источников.— «Китай: государство и общество». М., 1977.
125. Карапетьянц А. М. [Рец. на:] В. С. Спирин. Построение древнекитайских текстов.— НАА. 1978, № 2.
126. Карапетьянц А. М. Формирование системы канонов в Китае.— «Этническая история народов Восточной и Юго-Восточной Азии в древности и средние века». М., 1981.
127. Карсавин Л. П. О личности. Каунас, 1929.
128. Катаев И. И. Сердце. М., 1980.
129. Каталог гор и морей (Шань хай цзин). Пер. Э. М. Яншиной. М., 1977.
130. Категории бытия и обладания в языке. М., 1977.
131. [Кафаров] Палладий [Пер.] Описание путешествия даосского монаха Чан-Чуня на запад (Си-ю-цзи).— Труды членов Русской духовной миссии в Пекине. Т. 4. СПб., 1866.
132. Кириллова В. А. К вопросу о логической структуре односоставных предложений.— «Логико-грамматические очерки». М., 1961.
133. Клини С. Математическая логика. М., 1973.
134. Книга правителя области Шан. Пер. с кит. Л. С. Переломова. М., 1968.
135. Кобзев А. И. Гносеологические установки первых конфуцианцев.— «Седьмая НКОГК». Ч. 3. М., 1976.
136. Кобзев А. И. Ван Ян-мин: гносеология и этика благосмыслия.— «Восьмая НКОГК». Ч. 1. М., 1977.
137. Кобзев А. И. О термине Н. Я. Бичурина «религия ученых» и сущности конфуцианства.— «Н. Я. Бичурин и его вклад в русское востоковедение». Ч. 1. М., 1977.
138. Кобзев А. И. Термин «у» и философия Ван Ян-мина.— «Девятая НКОГК». Ч. II. М., 1978.
139. Кобзев А. И. [Рец. на:] K. S. Murty. Far Eastern Philosophies.— НАА. 1978, № 1.
140. Кобзев А. И. [Рец. на:] В. С. Спирин. Построение древнекитайских текстов.— НАА. 1978, № 2.
141. Кобзев А. И. О роли филологического анализа в историко-философском исследовании (на материале китайской философии).— НАА. 1978, № 5.
142. Кобзев А. И. К проблеме знания и действия в традиционной китайской философии.— «Десятая НКОГК». Ч. 1. М., 1979.
143. Кобзев А. И. О понимании личности в китайской и европейской культурах (проблема организмических моделей).— НАА. 1979, № 5.
144. Кобзев А. И. Троично-пятеричные текстологические структуры и понятие «сань-у».— «Одиннадцатая НКОГК». Ч. 1. М., 1980.
145. Кобзев А. И. [Рец. на:] Л. Е. Померанцева. Поздние даосы о природе, обществе и искусстве («Хуайнаньцзы» — II в. до н.э.).— НАА. 1980, № 3.
146. Кобзев А. И. Пять элементов и «магические» фигуры «И цзина». — «Двенадцатая НКОГК». Ч. 1. М., 1981.
147. Кобзев А. И. [Рец. на:] J.-F. Billeter. Li Zhi, philosophe maudit (1527—1602). Contribution à une sociologie du mandarinat chinois de la fin des Ming.— НАА. 1981, № 3.
148. Кобзев А. И. Синтез традиционных гносеопраксеологических идей в философии Ван Янмина.— «Общество и государство в Китае». М., 1981.
149. Кобзев А. И. Классификационная схема *у син* — «Тринадцатая НКОГК». Ч. 1. М., 1982.
150. Кобзев А. И. О категориях традиционной китайской философии.— НАА. 1982, № 1.
151. Кобзев А. И. Ван Янмин и даосизм.— «Дао и даосизм». М., 1982.



152. Кобзев А. И. Проблема природы человека в конфуцианстве (от Конфуция до Ван Янмина).—Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983.
153. Кобзев А. И. Нумерологическая методология классической китайской философии.—«Четырнадцатая НКОГК». Ч. 1. М., 1983.
154. Козловский Ю. Б. Проблемы изучения философской мысли стран зарубежного Дальнего Востока (на материале Японии и Китая).—НАА. 1976, № 4.
155. Козловский Ю. Б. Современная буржуазная философия в Японии. М., 1977.
156. Колесов В. В. Древнерусская вещь.—«Культурное наследие Древней Руси». М., 1976.
157. Колоколов В. С. Некоторые соображения о китайской иероглифической письменности и языке.—«Страны и народы Востока». Вып. 11. М., 1971.
158. Конисси Д. П. Философия Лаоси.—«Вопросы философии и психологии», 1893, кн. 3 (18).
159. Конисси Д. П. [Пер.] «Тао те кинг» Лаоси.—«Вопросы философии и психологии», 1894, 3(23).
160. Конрад Н. И. Запад и Восток. 2-е изд. М., 1972.
161. Конрад Н. И. Избранные труды. Синология. М., 1977.
162. Конрад Н. И. Избранные труды. Литература и театр. М., 1978.
163. Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. М., 1982.
164. Коул М., Скрибнер С. Культура и мышление. М., 1977.
165. Кривцов В. А. Китайский космогонический трактат XI века («Трактат о „Плане великого предела“ Чжоу-цзы»).—ВФ. 1958, № 12.
166. Кривцов В. А. Эстетические взгляды средневекового Китая.—«Основы марксистско-ленинской эстетики». М., 1961.
167. Кроль Ю. Л. Конфуцианская и легистская концепция человеческой природы в «Янь те лунь».—«Конфуцианство в Китае». М., 1982.
168. Куо Шаотан (Крымов А. Г.). Философские взгляды Лян Шумина.—ВФ. 1957, № 1.
169. Кучера С. Проблема преемственности китайской культурной традиции при династии Юань.—«Роль традиции в истории и культуре Китая». М., 1972.
170. Ламетри. Избранные сочинения. М.—Л., 1925.
171. Ламетри Ж. О. Сочинения. М., 1976.
172. Ламонт К. Иллюзия бессмертия. М., 1964.
173. Лапина З. Г. Политическая борьба в средневековом Китае. М., 1970.
174. Лисевич И. С. Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков. М., 1979.
175. Лосев А. Ф. Гомер. М., 1960.
176. Лосев А. Ф. Стойхейон. Древнейшая история термина.—«Ученые записки МГПИ им. В. И. Ленина». № 450. М., 1974.
177. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1974.
178. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980.
179. Лотман Ю. М. Что дает семиотический подход?—«Вопросы литературы». 1976, № 11.
180. Лукасевич Я. Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. М., 1959.
181. Лурье С. Я. Демокрит. Л., 1970.
182. Маковельский А. О. Досократики. Ч. 1, 2. Казань, 1914, 1915.
183. Мандельштам О. Э. Собрание сочинений. Т. 2. Нью-Йорк, 1971.
184. Манухин В. С. Взгляды Ли Чжи и творчество его современников.—«Труды межвузовской научной конференции по истории литератур зарубежного Востока». М., 1970.
185. Мао Цзэ-дун. Избранные произведения. Т. 1—4. М., 1952—1953.
186. Маракуев А. В. Инь-фу-цзин—страничка истории китайской философии.—«Ученые записки Томского педагогического института». Т. 3. 1946.
187. Марр Н. Я. Стадия мышления при возникновении глагола «быть».—Н. Я. Марр. Избранные работы. Т. 3. М.—Л., 1934.

188. Мартынов А. С. Конфуцианство, буддизм и двор в эпоху Мин.— «История и культура Китая». М., 1974.
189. Мартынов А. С. Сила дэ монарха.— «Письменные памятники Востока. 1971». М., 1974.
190. Мартынов А. С. Характер официальной оценки литератора.— «Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока». М., 1977.
191. Меньшиков Л. Н. и Чугуевский Л. И. Китаеведение.— «Азиатский музей — Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР». М., 1972.
192. Ницинский А. В. Многозначные логики как средство экспликации положения Гегеля о противоречивом характере изменения.— «Диалектико-материалистический анализ философии Гегеля». М., 1975, с. 50—61.
193. Новиков А. И. Методологические проблемы источниковедения истории философии.— «Проблемы методологии социального исследования». М., 1970.
194. Павловская Л. К. О серии синологических указателей Яньцзинского университета.— «Письменные памятники Востока. 1971». М., 1974.
195. Петров А. А. Ван Би. Из истории китайской философии. М.— Л., 1936.
196. Петров А. А. Очерк философии Китая.— «Китай». М.— Л., 1940.
197. Петров А. А. Ван Чун — древнекитайский материалист и просветитель. М., 1954.
198. Платон. Сочинения. Т. 1, 2, 3. М., 1968, 1970, 1972.
199. Позднеева Л. Д. К проблеме источниковедческого анализа древнекитайских философских трактатов.— ВДИ. 1958, № 3.
200. Позднеева Л. Д. Ораторское искусство и памятники древнего Китая.— ВДИ. 1959, № 3.
201. Позднеева Л. Д. [Пер.]. Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. М., 1967.
202. Позднеева Л. Д. Китайская литература.— «Литература Востока в средние века». Ч. 1. М., 1970.
203. Померанцева Л. Е. «Хуайнаньцзы» — древнекитайский памятник II в. до н. э.— АКД. М., 1972.
204. Померанцева Л. Е. Поздние даосы о природе, обществе и искусстве («Хуайнаньцзы» — II в. до н. э.). М., 1979.
205. Попов П. С. [Пер.]. Китайский философ Мэн-цзы. СПб., 1904.
206. Попов П. С. [Пер.]. Изречения Конфуция, учеников его и других лиц. СПб., 1910.
207. Поспелов Б. В. Очерки философии и социологии современной Японии. М., 1974.
208. Проблемы периодизации истории литератур народов Востока. М., 1968.
209. Радуль-Затуловский Я. Б. Конфуцианство и его распространение в Японии. М.— Л., 1947.
210. Радуль-Затуловский Я. Б. Дай Чжэнь — выдающийся китайский просветитель.— ВФ. 1954, № 4.
211. Радуль-Затуловский Я. Б. Из истории материалистических идей в Японии. М., 1972.
212. Разумовский К. И. Китайские трактаты о портрете. Л., 1971.
213. Рассел Б. История западной философии. М., 1959.
214. Рифтин Б. Л. К изучению внутрирегиональных закономерностей и взаимосвязей (литературы Дальнего Востока в XVII в.).— «Историко-филологические исследования». М., 1974.
215. Розанов В. В. Темный лик. Метафизика христианства. СПб., 1911.
216. Русские писатели о языке. Л., 1954.
217. Секст Эмпирик. Сочинения. Т. 1—2. М., 1975—1976.
218. Сенин Н. Г. Общественно-политические и философские взгляды Сунь Ятсена. М., 1956.
219. Серова С. А. «Зеркало Просветленного духа» Хуан Фань-чо. М., 1979.
220. Серрюс Ш. Опыт исследования значения логики. М., 1948.
221. Симоновская Л. В., Эренбург Г. В., Юрьев М. Ф. Очерки истории Китая. М., 1956.

222. Симоновская Л. В., Стужина Э. П. Китай в эпоху позднего средневековья.— «История стран Азии и Африки в средние века». М., 1968.
223. Спирин В. С. К вопросу о «пяти элементах» в классической китайской философии.— «Шестая НКОГК». Ч. 1. М., 1975.
224. Спирин В. С. Построение древнекитайских текстов. М., 1976.
225. Судьба искусства и культуры в западноевропейской мысли XX в. Вып. 2. Сб. пер. М., 1980.
226. Сунь Ят-сеи. Избранные произведения. М., 1964.
227. Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Пер. Р. В. Вяткина и В. С. Таскина. Т. 1. М., 1972.
228. Тако-Годи А. А. О древнегреческом понимании личности на материале термина *sôma*.— «Вопросы классической филологии». Вып. III—IV. М., 1971.
- 228а. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1965.
229. Тихвинский С. Л. Движение за реформы в Китае и Кан Ю-вэй. М., 1959.
230. Тихвинский С. Л. История Китая и современность. М., 1976.
231. Тягай Г. Д. Общественная мысль Кореи в эпоху позднего феодализма. М., 1971.
232. Федоров Н. Ф. Философия общего дела. Т. 1. Верный, 1906.
233. Федчина В. Н. Китайский путешественник XIII в. Чан Чунь.— Из истории науки и техники Китая. М., 1955.
234. Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. 1—2. М., 1955.
235. Фельбер Р. Терминологический анализ понятия «справедливость» в древнем Китае.— «Третья НКОГК». Вып. 1. М., 1972.
236. Феоктистов В. Ф. Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы. М., 1976.
237. «Философская энциклопедия». Т. 1—5. М., 1960—1970.
238. Философский словарь. Ред. Э. Л. Радлов. СПб., 1904.
239. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М., 1914.
240. Фриш М. Назову себя Гантенбайн... М., 1975.
241. Халтурин А. «Париж—Москва. 1900—1930».— «Декоративное искусство». 1980, № 3.
242. Хань Юй. Лю Цзун-юань. Избранное. Пер. И. Соколовой. М., 1979.
- 242а. Хлебников В. Собрание произведений. Т. 5. Л., 1933.
243. Хоу Вай-лу. Философия.— «Китай», ст. в «Большой Советской Энциклопедии». 2-е изд. Т. 21. М., 1954.
244. Хоу Вай-лу. Социальные утопии древнего и средневекового Китая.— ВФ. 1959, № 9.
245. Цветаева М. И. Избранные произведения. М.—Л., 1965.
246. Цветаева М. И. После России. Париж, 1976.
247. Цзи Юнь. Заметки из хижины «Великое в малом». Пер. О. Л. Фишман. М., 1974.
248. Чон Чин Сок, Чок Сон Чхоль, Ким Чхан Вон. История корейской философии. М., 1966.
249. Шанкара. Незаочное постижение.— ВФ. 1972, № 5.
250. Шеллинг Ф. В. И. Система трансцендентального идеализма. Л., 1936.
251. Ши Цзюнь, Сунь Чан-цзян. Ван Ян-мин.— «Философская энциклопедия». Т. 1. М., 1960.
252. Шифман А. И. Лев Толстой и Восток. М., 1971.
253. Шицзин. Пер. А. А. Штукина. М., 1957.
254. Шкловский И. С. Вселенная, жизнь, разум. 4-е изд. М., 1976.
255. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 1. М., 1900.
256. Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. М.—Пг., 1923.
257. Шри-Шанкара-Ачария. Вивека-чудамани, или Сокровище премудрости. Харьков, 1912.
258. Штейн В. М. Гуань-цзы. Исследование и перевод. М., 1959.
259. Штирнер М. Единственный и его собственность. Лейпциг—СПб., 1906.
260. Щуцкий Ю. К. Китайская классическая «Книга Перемен». М., 1960.
261. Эйдлин Л. З. Идеи и факты.— «Иностранная литература». 1970, № 8.
262. Экхарт Мейстер. Проповеди и рассуждения. М., 1912.
263. Эсхил. Прометей Прикованный.— Античная драма. М., 1970.

264. Юань Кэ. Мифы древнего Китая. М., 1965.  
 265. Ян Хин-шун. «Философия жизни» — идеологическое оружие империалистической реакции в Китае. — ВФ. 1948, № 1.  
 266. Ян Юн-го. История древнекитайской идеологии. М., 1957.

*На китайском языке*

267. Бань Гу. Книга о [ранней династии] Хань. — ЭШУШ. Т. 1. Шанхай, 1934.  
 268. Би Яо. Исследование начала и конца чжэцзянской науки. — «Далу». 1932, т. 1, № 2.  
 269. Ван Говэй. Собрание произведений Зала Созерцания. Дополнительное собрание. Т. 1. Пекин, 1959.  
 270. Ван Гуань. Чжэцзянцы и три Вана, внесших выдающийся вклад в культуру [Ван Чун, Ван Цзиншань, Ван Янмин]. — «Юэфэн». 1935, № 4.  
 271. Ван Гуньту. Истоки чжэцзянской науки и ее политический дух. — «Гофэн». 1936, т. 8, № 9, 10.  
 272. Ван Гэнь. Полное собрание сочинений учителя Ван Синьчжая. С дополнением Ван Юаньдина. Изд. эпохи Мин.  
 273. Ван Кайфу. Доктрина Ван Янмина о доведении благосмыслия до конца. Изд. автора, 1973.  
 274. Ван Тинсян. Избранные философские сочинения. Ред. Хоу Вайлу и др. Пекин, 1959.  
 275. Ван Тулли. История борьбы партий в Китае. Пекин, 1931.  
 276. Ван Фучжи. Произведения, оставленные [Ван] Чуаньшанем. Шанхай, 1930.  
 277. Ван Фучжи. Записи размышлений над вопросами. Последующее разъяснение. Пекин, 1956.  
 278. Ван Хунсюй. Наброски истории Мин. Тайбэй, 1962 (1-е изд. — 1714). Цз. 185.  
 279. Ван Цзи. Полное собрание сочинений учителя Ван Лунси. Тайбэй, 1970 (1-е изд. — 1822).  
 280. Ван Цзюнь. Избранные сочинения учителя Ван Цзюня. [Б. м.], 1529.  
 280а. Ван Цзянь, Чжоу Лишэн. Обсуждение концепции благосмыслия Ван Шоужэня. — Материалы конференции, посвященной учению о принципе эпох Сун и Мин. Ханчжоу, 1980.  
 281. Ван Цюйбин. Обсуждение [концепции] единства знания и действия Ван Янмина. — «Цзяньго юекань». 1931, цз. IV, № 3.  
 282. Ван Цюнь. Разнообразные заметки о двух ручьях. — В сер. «Цун шу цзи чэн». Шанхай, 1936. Цз. 2903.  
 283. Ван Чанчжи. Моральная философия Ван Янмина. — «Гуншан сюечжи». 1937, цз. IX, № 1.  
 284. Ван Чжэнь. Психологическое учение Ван Янмина. — «Синьли». 1924, цз. 6, № 3.  
 285. Ван Чжэнь. О пяти метаморфозах учения [Ван] Янмина. — «Бэйпин чэньбао сыянь», 1936, 9, 16 октября, цз. 56, 57.  
 286. Ван Чун. Лунь хэн (Взвешенные рассуждения). — ЦЦЦЧ. Т. 7.  
 287. Ван Юй. С точки зрения йоги и чань учения Лу Сяншаня, Ван Янмина и Ван Лунси не чаньские и не буддийские. — «Синь Я шуюань сюешу нянькань». Т. 18. Гонконг, 1975.  
 288. Ван Юйцин. Жизнь Ван Янмина и его учение. Чунцин, 1943.  
 289. Ван Юньу. Политическая мысль эпохи Мин. Тайбэй, 1970 (1-е изд. — 1969).  
 290. Вэй Боян ци фань дань ша цзюе (Секреты семи обращений киновари [принадлежащие] Вэй Бояну). — ДЦ, № 888.  
 291. Вэн Цинья. Источники идеологии Ван Янмина и ее сущность. — «Жэньяй юекань». 1935, т. 1, № 2, 3.  
 292. Гао Паньлун. Посмертное собрание сочинений философа Гао. [Б. м.], 1631.  
 293. Гоюй. Шанхай, 1958.  
 294. Гу Сяньчэн. Произведения, оставленные князем Гу Дуаньвэнем. [Б. м.], 1877.

295. Гу Цзеган. Исследование литературных преследований в эпоху Мин.— «Дунфан цзачжи». 1935, т. 32.
296. Гу Янью. Записи ежедневных познаний с собранием комментариев. Сост. Хуан Жучэн. Пекин, 1957.
297. Гуань-цзы.—ЧЦЦЧ. Т. 5.
298. Гун Ай. Противоречие между деятельностью Ван Янмина и его учением о благосмыслии.— «Ханьское юекань». 1933, т. 2, № 1.
299. Гэ Хун. Баопу-цзы.—ЧЦЦЧ. Т. 8.
300. Дай Цзюньжэнь. Учения Чжу-цзы и [Ван] Янмина о выверении вещей и доведении знания до конца в соотношении с их идеологическими системами, взятыми в целом.— КМСБ. 1965, т. 9.
301. Ду Вэймин. Пять ответных писем Ван Янмина Чжоу Даотуну.— «Далу цзачжи». 1973, т. 47, № 2.
302. [Е] Динъи. Политика секретных органов в эпоху Мин. Пекин, 1950.
303. Е Хуй. Заметки [в связи] с чтением стихов [Ван] Янмина.— «Чжунъян жибао чжунъян гуньюань фукань», 18—23, 26—30 января, 2—10 февраля 1937.
304. [Жун] Чжаоцзю. История идеологии эпохи Мин. Тайбэй, 1969 (1-е изд.— Шанхай, 1941).
305. Жэнь Цзиюй (ред.). История китайской философии. Т. 1—2. Пекин, 1963.
306. Жэнь Цзиюй (ред.). Краткий курс истории китайской философии. Пекин, 1973.
307. И Фан. Очерк политической идеологии Ван Янмина.— «Чжэнчжи юекань». 1935, т. 3, № 3.
308. Инь фу цзин.—ДЦ. № 31.
309. Кун Фань. Субъективно-идеалистическая философия Ван Янмина.— «Цзяосюе юй яньцзю». 1962, № 4.
310. Лай Юйсюнь. О научных школах обеих [частей провинции] Чжэ[цзян].— «Госюе». 1927, т. 1, № 6.
311. Лао Сыгуан. История китайской философии. Т. 1. Гонконг, 1968.
312. Ле-цзы.—ЧЦЦЧ. Т. 3.
313. Ли Жичжан. Обсуждение янминовского «учения о благосмыслии».— «Далу цзачжи». 1972, т. 45, № 2.
314. Ли цзи.—ТБСШУЦ. Т. 2.
315. Ли Цицюань. Ответное письмо друзьям, трактующее об учении Ван [Янмина].— «Динсы цзачжи». 1917, т. 1, № 1.
316. Ли Цюньин. Ван Ямин и китайское конфуцианство. Тайбэй, 1974.
317. Ли Чжи. Бережная книга. Т. 1—4. Пекин, 1974.
318. Ли Чжи. Продолжение бережной книги. Т. 1—2. Пекин, 1974.
319. Ли Чжи. Сжигаемая книга. Продолжение сжигаемой книги. Пекин, 1975.
320. Ли Шаовэнь. «Новые сказания о мире» империи Мин. [Б. м.], изд. периода «Вань ли» [1573—1619].
321. Ли Шифэнь. Десять лекций по истории китайской философии. Шанхай, 1935.
322. Линь Цзипин. Проблема [нравственного] труда в учении Ван [Янмина].— «Жэньшэн». 1963, т. 15.
323. Линь Цзипин. Исследование учения [Чжань] Ганьцюаня и его сравнение с Ван [Янмином].— «Жэньшэн». 1965, т. 30.
324. Линь Чжэньюй. О Ван Янмине.— «Фувэнь шуцзюй». 1975.
325. Ло Гуан. Очерк китайской философии. Т. 1—2. Тайбэй, 1967.
326. Ло Жуфан. Записи бесед Ло Цзиньси. Тайбэй, 1960.
327. Ло Хунсянь. Собрание сочинений учителя Ло по прозвищу Няньань. [Б. м.], 1586.
328. Ло Хунсянь. Собрание литературных творений учителя Ло из Грога каменного лотоса. [Б. м.], 1616.
329. Ло Циньшунь. Собрание сочинений Ло Чжэнаня [1534].—ЧИТЦШ.
330. Лу Лунци. Собрание литературных творений Зала Трех Рыб. [Б. м.], 1701.
331. Лу Лунци. Полное собрание сочинений Зала Трех Рыб. Изд. Ян Чанцзюань. [Б. м.], 1870.
332. Лу Цзююань. Полное собрание сочинений [Лу] Сяншаня. Шанхай, 1934 («Сы бу цун кань», ок. 1929; СББЯ. Цзы. № 59).

333. Лу Цзююань. Собрание литературных творений Лу Сяншаня. Ред. Фу-куда Сигэру. Токио, 1972.
334. Лю Гуанхань. Аанализ учения Ван [Янмина]— «Гоцуй сюебао». 1907, т. 3, № 1.
335. Лю Дачжэ. История развития китайской литературы. Т. 1—2. Тайбэй, 1957.
- 335а. Лю Хунчжан. Исследования учения о принципе [эпох] Сун и Мин после основания КНР.— ЧГЧСЯЦ. 1981, № 4.
336. Лю Цзунчжоу. Собрание сочинений, оставленных учителем Лю Цишанем. [Б. м.], 1753.
337. Лю Цзунчжоу. Полное собрание сочинений философа Лю. [Б. м.], 1824.
338. Лю Цзунчжоу. Полное собрание произведений философа Лю. [Б. м.], 1835.
339. Лю Цзунчжоу. Записи о передаче правды [Ван] Янмином.— «Дополнение к полному собранию произведений философа Лю». [Б. м.], 1850.
340. Лю Цинкэ. Образцовые биографии прежних мудрецов Китая.— «Циннянь юекань», 1936, т. 2, № 3.
341. Лю Цуньжэнь. Минские конфуцианцы и даосизм.— СЯСБ. 1967, т. 8.
342. Лю Шипэй. Общее разъяснение смысла терминов учения о принципе.— «Произведения, оставленные учителем Лю Шэньшун». Т. 12. [Б. м.], 1936.
343. Люй Синянь. Очерк учения о принципе. Шанхай, 1931.
344. Люй Чжэньюй. История китайской политической мысли. Шанхай, 1947 (Т. 1—2. Пекин, 1962).
345. Люй ши чунь цю.— ЧЦЦЧ. Т. 6.
346. Лян Ци чао. Учение Канта — великого философа современной эпохи.— Он же. Собрание сочинений Кабинета Глотания Льда. Собрание литературных творений. Т. 5, ч. 13. Шанхай, 1936.
347. Лян Ци чао. История китайской науки за последние триста лет. Шанхай, 1936.
348. Лян Ци чао. Доктрина Ван Янмина о единстве знания и действия. Тайбэй, 1958.
349. Ляо Юйжэнь. О взаимосвязи между философией [Ван] Янмина и учением Сунь Вэня [Ятсена].— «Сюецзун». Тайбэй, 1961, т. 2.
350. Ма Сюйлунь. Критические записи о погодиной биографии учителя Ван Янмина.— «Чжэцзян тушугуань бао». 1928, т. 8, № 2.
351. Ма Цзунжун. Ван Янмин и его идеология. Гуйян, 1942.
352. Май Чжунгуй. Развитие учения о доведении благосмыслия до конца философами школы Ван [Янмина]. Гонконг, 1973.
353. Мао Цилин. Собрание сочинений Сихэ. [Б. м.], 1770.
354. Мао Цилин. Основы биографии Ван Вэньчэна [Янмина].— Юй Чжаоцзюнь (изд.). «Библиотека критических трудов». Т. 18. [Б. м.], 1870.
355. Мао Цилин. Неофициальный отчет о минском [императоре] У-цзуне. Тайбэй, 1964.
356. Мао Чуньсян. Критические заметки о погодиной биографии учителя [Ван] Янмина.— «Чжэцзян тушугуань гуанькань». 1935, т. 4, № 5.
357. Мо Ханьчжай (Фэн Мэнлун). Записи об участии Ван Янмина в подавлении смуты. Тайбэй, 1968.
358. Мо-цзы сянь гу (Свободное истолкование «Мо-цзы»). Сост. Сунь Ижан. Пекин, 1954.
359. Моу Жуньсунь. Объяснение статьи «куан-цзян» из «Лунь юя».— СЯСБ. 1957, т. 2.
360. Моу Цзунсань. Доктрина Ван Янмина о доведении благосмыслия до конца. Тайбэй, 1954.
361. Моу Цзунсань. Специфика китайской философии. Гонконг, 1963.
362. Моу Цзунсань. Особый характер китайской философии. Гонконг, 1966.
363. Моу Цзунсань. Сущность сердца [духа] и сущность [человеческой] природы. Т. 1—3. Тайбэй, 1968.
364. Моу Цзунсань. Интеллектуальная интуиция и китайская философия. Тайбэй, 1971.

365. Моу Цзунсянь. Способности, [индивидуальная] природа и мистические принципы. Гонконг, 1963.
366. Нань Хуайцзинь. Сунское и минское учение о принципе и секта чань.— КМСБ. 1972, т. 23.
367. Не Бао. Собрание литературных творений учителя Не из Шуанцзяна. [Б. м.], 1572.
368. Ни Сибао. Учение о благосмыслии.—«Госюе цзачжи». 1915, т. 1, № 3.
369. Нукария Кайтэн. [Ван] Янмин и чань-буддизм. Пер. с яп. на кит. Лю Жэньхан. Шанхай, 1921.
370. Оуян Дэ. Избранные литературные творения учителя Оуян Нанье. Изд. Ли Цюньфан. [Б. м.], 1569.
371. Се Улян. История китайской философии. Шанхай, 1928.
372. Се Улян. Школа [Ван] Янмина. Шанхай, 1934 (1-е изд.—1915).
373. Се Фуй. Исторический очерк китайской политической мысли. Тайбэй, 1970.
374. Синь цзю юе цюань шу (Полное собрание книг Нового и Ветхого завета). Шанхай, 1926.
- 374а. Синь Юань. Темный дух «солипсизма» (на примере Ван Янмина).—«Цзефан жибао», 12.XI.1959.
375. Сун Пэйвэй. Ван Шоужэнь и учение о принципе [эпохи] Мин. Шанхай, 1931.
376. Сун Пэйвэй. История литературы [эпохи] Мин. Тайбэй, 1957 (1-е изд.—1934).
377. Сунь Чжуншань (Сунь Ятсен). Избранное. Т. 1—2. Пекин, 1956.
378. Сыма Цянъ. Ши цзи. (Исторические записки).—ЭШУШ. Т. 1.
379. Сы чао сюе ань. Сун Юань Мин Цин (Отчет об учениях [времен] четырех династий: Сун, Юань, Мин и Цин). Т. 1—4. Шанхай, 1936.
380. Сюй Синьцинъ. Антропологическая философия Ван Янмина.—«Чжун юн баньюекань», 1935, т. 1, № 7.
381. Сюй Фугуань. Сборник по истории китайской идеологии. Тайчжун, 1959.
382. Сюй Фугуань. История китайских концепций природы человека. Доциньский [период]. Тайбэй, 1969.
383. Сюн Шили. Важнейшее в чтении канонов. Тайбэй, 1960 (1-е изд.—1948).
384. Сюнь-цзы.—ЧЦЦЧ. Т. 2.
- 384а. Ся Гуйци, Лай Кэхун. Общее обсуждение концепции благосмыслия Ван Янмина.—Материалы конференции, посвященной учению о принципе эпох Сун и Мин. Ханчжоу, 1980.
385. Ся Се. Всеобщее зеркало [эпохи] Мин. Пекин, 1959.
- 385а. Ся Чжэньтао. Анализ «учения о сердце» Лу Цзююаня.—ЧГЧСШЯЦ. 1981, № 4.
386. Ся Юаньдин. Разъяснение смысла «Инь фу цзина» Хуан-ди.—ДЦ. № 109.
387. Сяо Гунцюань. История китайской политической мысли. Т. 1—6. Тайбэй, 1966 (1-е изд.—1936).
388. Тан Цзюньи. Введение в китайскую философию. Ч. 1. Гонконг, 1966.
389. Тан Цзюньи. Введение в китайскую философию. О [человеческой] природе. Гонконг, 1968.
390. Тан Цзюньи. Введение в китайскую философию. О пути. Т. 1—3. Гонконг, 1973—1974.
391. Тан Цзюньи. Введение в китайскую философию. Об обучении. Гонконг, 1974.
392. Тан Цзюньи. Исследование истоков общего и различного у Чжу [Си] и Лу [Сяншаня].—СЯСБ. 1967, т. 8, № 11.
393. Тан Цзюньи. Учение [Ван] Янмина и повторное обсуждение общего и различного у Чжу [Си] и Лу [Сяншаня].—СЯСБ. 1968, т. 8, № 2; 1969, т. 9, № 1.
394. Тан Цзюньи. Предисловие к «Развитию учения о доведении благосмыслия до конца философами школы Ван [Янмина]» Май Чжунгуя.—«Хуасюе юекань». 1973, т. 16.
395. Тан Чжэнь. Потаянная книга. Пекин, 1955.
396. Тань Пимо. Исторический очерк идеологий [эпох] Сун, Юань, Мин. Шанхай, 1936.

397. Тань Сытун. Полное собрание сочинений. Пекин, 1954.
398. Тань Цзефу. «Гунсунь Лун-цзы». Раскрытие тонкостей [школы] форм и имен. Пекин, 1957.
399. Тань Цзянь (сост.). Главнейшие сведения о государстве [эпохи Мин]. Изд. Чжан Цзунсян. Шанхай, 1958.
400. Тань Шицзи. Учитель Ван Янмин.—«Чжунсин чжоукань». 1938, т. 8, № 10.
401. Тао Сишэн. История китайской политической мысли. Т. 1—4. Тайбэй, 1967.
402. Тао Сишэн и др. Религия в эпоху Мин. Тайбэй, 1968.
403. Тянь цзи цзин (Канон небесной пружины).—ДЦ. № 1190.
404. У Кан. Очерк учения Лу Сяншаня.—«Сборник исследований по сунской истории». Т. 1. Тайбэй, 1958.
405. У Кан. Учение о принципе [эпох] Сун и Мин. Тайбэй, 1962 (1-е изд.—1955).
406. Уно Тэцудзин. История новейшего китайского конфуцианства. Пер. с яп. на кит. Ма Фучэнь. Т. 1—2. Тайбэй, 1957.
407. Фань Шоукан. Общий очерк истории китайской философии. Шанхай, 1946.
408. Фэй Хайцзи. Изучение характера и деятельности учеников Ван Янмина.—«Сяньдай гоцзя». 1972, т. 90.
409. Фэй Хайцзи. Индивидуальное ознакомление с учениками Ван Янмина.—«Дунфан цзачжи». 1972, т. 5, № 12.
410. Фэн Жичан. Ван Янмин о «благосмыслии».—«Чжао хуа». 1930, т. 1, № 5.
411. Фэн Кэ. Сочинение о поиске правды.—ЧИТЦШ.
412. Фэн Сяфу. Профессиональные достижения Ван Янмина и его учение.—«Жэньай юекань». 1936, т. 1, № 9.
413. Фэн Юлань. Краткая история китайской философии. Шанхай, 1934.
414. Фэн Юлань. История китайской философии. Т. 1—2. Шанхай, 1935.
415. Фэн Юлань. Новое учение о принципе. Шанхай, 1939.
416. Фэн Юлань. Первый сборник статей по истории китайской философии. Шанхай, 1958.
417. Фэн Юлань. Второй сборник статей по истории китайской философии. Шанхай, 1962.
418. Фэн Юлань. Очерк источниковедения истории китайской философии. Шанхай, 1962.
419. Фэн Юлань. История китайской философии в новой редакции. Т. 1, 2. Пекин, 1963, 1964.
420. Хань Бусянь. Исторический очерк средневековой китайской философии. Тайбэй, 1960.
421. Хань Фэй-цзы.—ЧЦЦЧ. Т. 5.
422. Хань Юй (Чанли). Собрание сочинений. Шанхай, 1958.
423. Хао Шаньюнь. Критика субъективного идеализма Ван Янмина.—СЦШ. 1957, № 4 (103).
424. Хоу Вайлу. История китайской идеологии нового времени. Шанхай, 1947.
425. Хоу Вайлу. История идеологии раннего просветительства в Китае. Пекин, 1956.
426. Хоу Вайлу (гл. ред.) и др. Общая история китайской идеологии. Т. 4, ч. 2. Пекин, 1959.
427. Хоу Вайлу (ред.). Краткий очерк истории китайской философии. Т. 1, 2. Пекин, 1963, 1964.
428. Ху Мэйци. Педагогические идеи [Ван] Янмина. Шанхай, 1927.
429. Ху Чжэфу. О тонких различиях между философиями Лу [Цзююаня] и Ван [Янмина]. Тайбэй, 1965 (1-е изд.—1930).
430. Ху Ши. Очерк истории китайской философии. Шанхай, 1927 (1-е изд.—1918).
431. Ху Юе. Ван Янмин. Шанхай, 1927.
432. Хуа Чао. Сравнение педагогических учений Гербарта и Флобера и Чжу Си и Ван Янмина.—«Синь цзяюй». 1921, т. 3, № 2.
433. Хуайнань-цзы.—ЧЦЦЧ. Т. 7.
434. Хуан Вань. Сочинение о светлом пути. Пекин, 1959.



435. Хуан Вань. Собрание сочинений Шилуна. 1534.
436. Хуан Вань. Отчет о деятельности учителя [Ван] Янмина.— Полное собрание сочинений Ван Янмина. Цз. 37.
437. Хуан Гунвэй. Систематический и исторический очерк учения о принципе [эпох] Сун, Мин и Цин. Тайбэй, 1971.
438. Хуан Дуньхань. Система учения [Ван] Янмина. Тайбэй, 1962.
439. Хуан Мин чжи шу (Книга об императорском правлении в [эпоху] Мин). Т. 3. Тайбэй, 1969.
440. Хуан Цзичи. Опыт исследования литературной теории неоконфуцианства. «Вэнь» и «дао», «цин» и «син». — «Чунцин сюебао». 1968, т. 7.
441. Хуан Цзунси. Отчет об учениях конфуцианцев [эпохи] Мин. Кн. 1—12. Шанхай, 1933.
- 441а. Хуан Цзунси. Отчет об учениях [эпох] Сун и Юань. Т. 1—2. Шанхай, 1933.
442. Хуан Цзытун. Философия Ван Шоужэня. — «Яньцзин сюебао», 1928, № 3.
443. Хуан Цзяньчжун. Интуитивизм Ван Янмина. — «Чжэсюе юекань». 1927, т. 1, № 7.
444. Хуан Цзяньчжун. Разъяснение нюансов философии [Ван] Янмина. — «Гэмин сысян». Тайбэй, 1958, т. 4.
445. Хуан Чжанцзянь. Сжатое изложение общего и различного у Чжу [Си] и Лу [Цзюяня] во время [их] встречи [в монастыре] Гусиное озеро. — «Сборник исследований по сунской истории». Т. 2. Тайбэй, 1964.
446. Хэ Синьинь. Собрание сочинений. Сост. Жун Чжаоцзу. Пекин, 1960.
447. Цай Жэньхоу. Профессиональные успехи Ван Янмина. — «Гохунь». 1973, т. 330.
448. Цай Жэньхоу. Философия Ван Янмина. Тайбэй, 1974.
449. Цзи Вэнь. История о выверении Ван Янмином бамбука. — «Цзюсюе юй яньцзю». 1959, № 7.
450. Цзи Вэньфу. Левое крыло школы Ван [Янмина]. Чунцин, 1944.
451. Цзи Вэньфу. Одно наблюдение, касающееся школы Лу [Сяншаня] и Ван [Янмина]. — «Чжэсюе пинлунь». 1933, т. 4, № 3, 4.
452. Цзи Вэньфу. Исторический очерк идеологии конца [эпохи] Мин. Чунцин, 1944.
453. Цзи Вэньфу. Истоки учения Ван Чуаньшаня. — СЦШ. 1962, № 8.
454. Цзинь Чжунле. Неудача учения [Ван] Янмина в Корее. — «Хуасюе юекань». 1973, т. 16.
455. Цзоу Шоуи. Собрание литературных творений учителя Дунго. [Б. м., изд. эпохи Мин].
456. Цзя Кай. Критическое изложение учения о сердце [эпох] Сун и Мин. Тайбэй, 1967.
457. Цзя Фэнчжэнь. Учение [Ван] Янмина. Тайбэй, 1971 (1-е изд. — Шанхай, 1930).
458. Цзян Вэйцяо. История китайской философии за последние триста лет. Шанхай, 1936.
459. Цзян Цзинсань. Знакомство с библиографией японских исследований учения [Ван] Янмина. — «Юйлисо чжоукань». 1928, т. 2, № 16.
460. Цзян Цзинсань. Ван Янмин и Фихте. — «Юйлисо чжоукань». 1928. т. 2, № 16.
461. Цзян Цзуй, Цзян Боцян. Сущность учения о принципе. Тайбэй, 1953.
462. Цзянь Ювэнь. Изучение Чэнь Сяньчжана. Гонконг, 1970.
463. Ци Чжэньхай. Краткое обсуждение содержания, элементов и форм практики. «Гуанмин жибао», 8. I. 1981.
464. Цы хай ([Толковый и энциклопедический словарь] «Море слов»). Шанхай, 1948.
465. Цю Ханьшэн. Учение о принципе [эпох] Сун и Мин и патриархальная идеология. — «Лиши яньцзю». 1979, № 11.
466. Цюй Жуфу. Записи об указании на луну. Т. 1—5. Тайбэй, 1959 (копия с изд. 1602).
467. Цянь Дэхун. Погодичная биография [Ван Янмина]. — Полное собрание сочинений Ван Янмина. Цз. 32—34.

468. Цянь Дэхун. Предисловие к записям писем учителя [Ван] Янмина.— Полное собрание сочинений Ван Янмина. Старое предисловие.
469. Цянь Му. Ван Шоужэнь. Шанхай, 1933.
470. Цянь Му. История китайской науки за последние триста лет. Т. 1—2. Шанхай, 1945 (1-е изд.—1940).
471. Цянь Му. Очерк учения о принципе [эпох] Сун и Мин. Т. 1—2. Тайбэй, 1962 (1-е изд.—1953).
472. Цянь Му. Изложение основного в учении [Ван] Янмина. Тайбэй, 1967 (1-е изд.—1930).
473. Цянь Му. Новый отчет об учении Чжу Си. Т. 1—5. Тайбэй, 1971.
474. Чжан Даинянь. Краткая история материалистической мысли в Китае. Пекин, 1957.
475. Чжан Дунсунь. Цун Чжунго яньюй гоуцзао шан кань Чжунго чжэсюе (Взгляд на китайскую философию с точки зрения структуры китайского языка).— «Дунфан цзачжи». 1936, т. 33, № 7.
476. Чжан Ле. Вопросы и сомнения относительно учения Ван [Янмина] (1681).— ЧИТЦШ.
- 476а. Чжан Ливэнь. О концепции «совпадающего единства знания и действия» Ван Шоужэня.— «Бэйфан луныцун». 1979, № 6.
477. Чжан Синжун. Философия [Ван] Янмина и идеологическая система конфуцианства.— «Тайнань шичжунань сюебао». 1972, т. 4.
478. Чжан Сичжи. Биография и учение [Ван] Янмина. Тайбэй, 1961.
- 478а. Чжан Сяньцин. О реакционности проповедовавшегося Ван Янмином обскурантизма.— «Шандун шиюань сюебао». 1979, № 1.
479. Чжан Тинъюй и др. (сост.). История [династии] Мин (1739).— ЭШУШ. Т. 9, цз. 195.
480. Чжан Цзюньмай. Сравнение китайского и японского янминизма. Тайбэй, 1955.
481. Чжан Циюй и др. (изд.). Сборник статей, [посвященный] учению [Ван] Янмина. Янминшань, 1972.
482. Чжан Шоуюн. Полное разъяснение учения Ван [Янмина].— «Гуанхуа дасюе баньюекань». 1935, т. 3, № 6—8; т. 4, № 1, 2.
483. Чжан Шоуюн. Исследование науки обеих [частей провинции] Чжэцзян.— «Гуанхуа дасюе баньюекань». 1936—1937, т. 5, № 2—5; то же—«Гофэн». 1936, т. 8, № 9, 10.
484. Чжань Жошуй. Собрание творений Чжап Гаицюаня [1579].— В изд. «Зал Содействия Управлению». [Б. м.], 1886.
485. Чжань Жошуй. Проникновение в учение совершенномудрых о выверении вещей. Янчжоу, 1533.
486. Чжань Жошуй. Эпитафия учителю [Ван] Янмину.— Полное собрание сочинений Ван Янмина. Цз. 37.
487. Чжоу Гунь. Разъяснение учения Ван Янмина о природе.— «Синь Чжунго». Пекин, 1919, т. 1, № 6.
488. Чжоу Жудэн. Правоверная передача учения совершенномудрых. Ред. Тао Ванлин. [Б. м.], 1606.
489. Чжоу Жудэн. Постулаты школы Ван [Янмина]. [Б. м.], 1609.
- 489а. Чжоу и.— ТБСШУЦ. Т. 1.
490. Чжоу и ту (Планы «Чжоуских перемен»). ДЦ. № 157.
- 490а. Чжоу Лишэн, Ван Цзян. Оценка концепции «совпадающего единства знания и действия» Ван Шоужэня.— ЧГЧСШЯЦ. 1982, № 8.
491. Чжоу Си. Полное собрание произведений философа Чжу [Си]. Изд. Лн Гуанди. Цзяиси, 1713.
492. Чжоу Си. Собрание творений Чжу, князя Культурности [по прозвищу] учитель Хуйань. Шахай, 1929 (копия с изд. эпохи Мин).
493. Чжоу Си. Собрание комментариев к Четверокнижию. Тайбэй, 1952.
494. Чжоу Си и Люй Цзунцян. Записи о новейших идеях. Тайбэй, 1966.
495. Чжоу Си. Классифицированные высказывания. Ред. Чжан Босин. Тайбэй, 1969.
496. Чжоу Си. Полное собрание сочинений философа Чжу. Сост. Чжоу Цзай. Т. 1—12. Тайбэй, 1970.

497. Ч жу Цянь чжи. Ли Чжи. Ухань, 1957.
498. Ч жу Цянь чжи. Древнее учение [классическое конфуцианство] и учение [Ван] Янмина в Японии. Шанхай, 1962.
499. Чжуан-цзы цзи цзе («Чжуан-цзы» с собранием толкований).— ЧЦЦЧ. Т. 3.
500. Чжунго лидай чжэсюе вэньсюань (Избранные сочинения по истории китайской философии). [Период] от двух [эпох] Хань до Суй и Тан. Т. 2. Пекин, 1963.
501. Чжунго цзиньдай сысян ши цанькао цзыляо цзяньбянь (Избранные справочные материалы по истории китайской идеологии в новое время). Пекин, 1957.
502. Чжунго чжэсюе ши цзяншоу тиган (чугао) (Опыт курса лекций по истории китайской философии). Сост. кафедрой истории китайской философии философского ф-та Пекинского университета. Вып. 10.—СЦШ. 1957, № 11 (110).
503. Чжунго чжэсюе ши цзыляо сюаньцзи (Избранные материалы по истории китайской философии). Раздел двух [эпох] Хань. Пекин, 1960.
504. Чжунго чжэсюе ши цзыляо сюаньцзи (Избранные материалы по истории китайской философии). Раздел [эпох] Сун, Юань, Мин. Т. 1, 2. Пекин, 1962.
505. Чжунго чжэсюе ши цзыляо сюаньцзи (Избранные материалы по истории китайской философии). Раздел нового времени. Т. 1, 2. Пекин, 1959.
506. Ч жэн Цзимэн. Биография Ван Янмина. Тайбэй, 1957.
507. Ч и Чжиюй. Йоцзянская школа как одно из течений конфуциевой философии.— «Синь Ясян». 1935, т. 10, № 2.
508. Чунь цю. Цзо чжуань. Гунъян чжуань. Гулян чжуань.— ТБСШМЦ. Т. 3.
509. Чэ Цзай. О пути великого учения «Великого учения».— «Сборник статей по истории китайской философии». Т. 2. Пекин, 1965.
510. Чэн Хао, Чэн И. Полное собрание произведений.—СББЯ. Цзы. № 161.
511. Чэнь Аньжэнь. История науки и идеологии эпохи Мин. Чанша, 1940.
512. Чэнь Ляньцин. Связь «Ле-цзы» с традицией буддийских сутр.— «Шэхуй кэсюе чжаньсянь». Чанчунь, 1981, № 1.
513. Чэнь Тефань. «Четверокнижие с постатейным и пофразовым комментарием» и исследование его источников.—КМСБ. 1962, т. 4.
514. Чэнь Фугуан. Большое различие между школой философа Чжу [Си] и школой [Ван] Янмина.— «Цинхуа чжоукань». 1927, т. 27, № 10, 15.
515. Чэнь Хао. Описание [эпохи] Мин. 1871.
516. Чэнь Цзянь. Общая критика затмений в учении (1548).— ЧИТЦШ.
517. Чэнь Цзяньфу. Новое истолкование учения Ван Янмина. Тайбэй, 1954.
518. Чэнь Цюе. Избранные философские произведения. Сост. Хоу Вайлу и др. Пекин, 1958.
519. Чэнь Шиин. Обсуждение [вопроса] о духовном просвещении китайской нации с позиций учения [Ван] Янмина.— «Ицзу цзяокань». 1935, т. 2, № 4, 5.
520. Чэнь Эньчэн. Трудные вопросы учения [Ван] Янмина.— «Шу линь». 1937, т. 1, № 2—4.
521. Чэнь Юнцзе. Ван Янмин и чань-буддизм. Изд. автора, 1973.
522. Чэнь Юнцзе. Сборник статей, [посвященный] учению [Ван] Янмина. Китайская Академия (Тайвань), 1973.
523. Шан цзюнь шу (Книга правителя [области] Шан).— ЧЦЦЧ. Т. 5.
524. Шао Цисянь. Записи об истоках учения Ван [Янмина]. Шаосин, 1920.
- 524а. Ши Суфань. Полемика Ван Янмина и Ван Синьчжая [Ван Гэня].— «Хэнань жибао», 31.VIII.1961.
525. Шу цзин.— ТБСШМЦ. Т. 1.
526. Шэнь Минчжан. Политическая история эпохи Мин. Тайбэй, 1967.
- 526а. Шэнь Шаньгун, Ван Фэнсянь. Философский смысл педагогических идей Ван Янмина.— ЧГЧСШЯЦ. 1981, № 4.
527. Шэнь Юньлун (сост.). Антология собраний литературных творений людей [эпохи] Мин. Тайбэй, 1970.
528. Юе Ци. Истоки иероглифов. Шанхай, 1955.
529. Юй Тун. Очерк истории китайской философии. Т. 1—2. Пекин, 1958.
530. Юй Чжунъяо. Очерк биографии учителя [Ван] Янмина. Шанхай, 1923.
531. Ямамура Санрё. [Ван] Янмин и современность. Пер. с яп. на кит. Цай Маоянь.— «Хуасюе юекань». 1973, т. 17.

532. Ян Боцзюнь (сост.). «Лунь юй» с переводом и комментариями. Пекин, 1958.
533. Ян Боцзюнь (ред.-сост.). «Мэн-цзы» с переводом и комментариями. Т. 1—2. Пекин, 1962.
534. Ян Пао, Нань Чжэбин. Философская борьба в эпоху упадка феодального общества (от [эпохи] Мин до «опиумных» войн).—«Нанькай даское сюебао». 1977, № 3 (19).
535. Ян Сюн. Образцовые высказывания философа Яна.—ЧЦЦЧ. Т. 7.
536. Ян Тяньши. Ван Янмин. Пекин, 1972.
537. Ян Юнго (ред.). Краткий обзор истории китайской философии. Пекин, 1973.
538. Яо Тинцзе. Очерк учений трех мыслителей: Чжу [Си], Ван [Янмина] и Дай [Чжэня].—«Госюе Лунь хэн». 1936, № 7.
539. Яо Тинцзе. Выяснение тонкостей учения Ван [Янмина].—«Госюе Лунь хэн». 1933, № 2.
540. Ясуока Масацу. Реформы [периода] Мэйдзи и учение [Ван] Янмина. Пер. с яп. на кит. Цзин Цзя.—«Дун-си вэньхуа». 1969, т. 25.

#### *На японском языке*

541. Абэ Есио. Ло Циньшунь.—«Китайские мыслители». Токио, 1963.
542. Абэ Есио. Школа [Ван] Янмина в Корее.—ЕМГТК. Т. 1. 1971.
543. Акицуки Кадзугу. Изучение Лу [Цзююаня] и Ван [Янмина]. «Сёбася». 1935.
544. Амада Такео. Эгалитаристские идеи Ван Янмина.—«Тюоку тэцугаку». 1962, т. 2.
545. Андо Сюити. Взгляды Ван Янмина на освобождение [от оков этого мира]. Осака, 1942.
546. Андо Хидэо. Родословное древо школы [Ван] Янмина. Токио, 1971.
547. Араки Кэнго. Разбор концепции совпадающего единства знания и действия.—«Синагаку кэнкю». 1957, т. 17; 1958, т. 18.
548. Араки Кэнго. Буддизм и конфуцианство: формирование китайской идеологии. Киото, 1963.
549. Араки Кэнго. Характер идейного компромисса между конфуцианством и буддизмом в конце [эпохи] Мин.—НПТГТКХ. 1966, т. 18.
550. Араки Кэнго. Чжань Жошуй и Ван Янмин.—«Тэцугаку нэмпо». 1968, т. 27.
551. Араки Кэнго. Учение [Ван] Янмина и буддизм эпохи Мин.—ЕМГТК. Т. 1, 1971.
552. Араки Кэнго. Изучение идеологии эпохи Мин. Токио, 1972.
553. Араки Кэнго, Окада Такэхико, Ямасита Рюдзи, Яманои Ю (ред.). Общий курс учения [Ван] Янмина. Т. 1—12. Токио, 1971—1973.
554. Есида Кохэй. Рецензия на книгу Ямасита Рюдзи «Исследование учения [Ван] Янмина».—«Сюкан тоёгаку». 1972, т. 28.
555. Есида Кохэй. Компильция Цянь Сюйшаня [Дэхуа] «Продолженные Записи преподавателя и восприятного».—«Тэцугаку нэмпо». 1972, т. 31.
556. Есида Кохэй. Последователи философа Чжу [Си]. Ч. 1: У Цаолу (Чэн) и У Канчжай (Юйби).—«Общий курс учения философа Чжу [Си]». Т. 9. Токио, 1975.
557. Есида Кэнко. История китайской идеологии. Токио, 1947.
558. Есида Кэнко. Философия отождествления сердца и принципа.—«Тоёгаку». 1961, т. 6.
559. Есида Сёин. Полное собрание сочинений. Токио, 1934.
560. Есино Сакудзо и др. (сост.). Полное собрание сочинений по культуре [периода] Мэйдзи. Т. 2—3: Исторический раздел. Ч. 1—2. Токио, 1927—1930.
561. Иноуэ Тэцудзиро. Философия японского янминизма. 18-е изд. Токио, 1936.
562. Иноуэ Тэцудзиро и др. (ред.). Собрание японских этических произведений. Раздел школы [Ван] Янмина. Т. 1—3. Киото, 1970.
563. Итикава Ясуси. Исследование учения Ван Янмина о тождестве сердца и принципа.—«Футамацуся дайгаку кэнкюдзё сюкан». 1975.

- 563а. Кайондзи Тёгоро. [Ван] Янмин и Наньчжоу.— «Тюоку буммэй». 1975, № 14.
564. Касуга Сэнан. Квинтэссенция учения [Ван] Янмина. [Б. м.], 1908.
565. Кимура Ки [ред.]. Собрание персоналий [эпохи] Мэйдзи.— «Полное собрание литературных произведений [эпохи] Мэйдзи». Т. 92. Токио, 1966.
566. Кимура Эйити. Изучение китайского реализма. Ч. 1. Токио, 1948.
567. Кинами Такуити. Идеология Ван Янмина.— «Тэйцука-дзан дайгаку киё». 1973, т. 9.
568. Кодзима Юма. История китайской идеологии. Токио, 1968.
569. Коянаги Сигэта и др. (ред.). Школа [Ван] Янмина. Т. 1—3. Токио, 1935—1936.
570. Кусумото Масацугу. Дух учения [Ван] Янмина.— «Тэцугаку дзасси». 1950, т. 711.
571. Кусумото Масацугу. Изучение конфуцианской идеологии эпох Сун и Мин. Токио, 1964.
572. Кусумото Масацугу. Идеология Ван Янмина в последние годы жизни.— «Дзоцу». 1965, т. 5.
573. Кусумото Фумио. Изучение чаньских идей у Ван Янмина. Нагоя, 1958.
574. Лю Цуньжень. Ван Янмин и даосизм эпохи Мин.— ЕМГТК. Т. 1, 1971.
575. Мано Сэнрю. Янминизм и идеологические дебаты между конфуцианцами и буддистами, в особенности сконцентрировавшиеся в Яоцзянской академии.— «Синагакухо». 1956, т. 1.
576. Мано Сэнрю. Исследования по истории [китайской] культуры эпохи Мин. Киото, 1979.
577. Мекада Макото. Учение [Ван] Янмина и литература эпохи Мин.— ЕМГТК. Т. 1, 1971.
- 577а. Мисаки Рёсю. О концепции доведения благосмыслия до конца у Ван Янмина.— «Тоё бунка ронсю. Фукуи хакасэ сёдзю кинэн». Токио, 1969.
578. Мисима Фуку. Философия Ван Янмина. Ред. Ямада Дзюн. Токио, 1934.
579. Мисима Юкио. Учение [Ван] Янмина как революционная философия.— «Сёкун». 1970, сентябрь.
580. Мотояма Юкихико. Оформление идеологии Мэйдзи. Токио, 1969.
581. Мураяма Ёсихиро. От учений [эпохи] Мин к учениям [эпохи] Цин. Ч. 1.— «Тюоку котэн кэнкю». 1964, т. 12.
582. Найто хакасэ сёдзю кинэн сигаку ронсю (Сборник исторических работ, посвященный юбилею доктора Найто). Киото, 1930.
583. Накамура Хадзимэ, Уно Сэйити. Курс лекций по восточной идеологии. Т. 2—4: Китайская идеология; Т. 5: Буддийская идеология. Токио, 1967.
584. Накаэ Тодзю. Полное собрание сочинений учителя Накаэ. Киото, 1928.
585. Накаяма Хатиро. Ван Янмин и политика и военные дела эпохи Мин.— ЕМГТК. Т. 1, 1971.
586. Немото Макото. Дух сопротивления в авторитарных обществах — исследования китайского отшельничества. Токио, 1952.
587. Номура Кэйдзи. Изучение концепции доброты человеческой природы в этике Ван Янмина и ее сравнение с учением Мэн-цзы о доброте человеческой природы.— «Осака фурицу дайгаку киё». 1962, т. 10.
588. Номура Кэйдзи. Исследование трактовки мотивации Ван Янмином.— «Осака фурицу дайгаку киё». 1963, т. 11.
589. Номура Кэйдзи. Образцы и примеры, цитируемые в «Записях преподающего и воспринятого». — «Осака фурицу дайгаку киё». 1965, т. 13; 1966, т. 14.
590. Номура Кэйдзи. Связь между педагогикой Ван Янмина и «Срединным и неизменным». — «Гэйрин». 1967, т. 18.
591. Окада Такэхико. Чаньская сидячая медитация и невозмутимое сидение. Нагасаки, 1965.
592. Окада Такэхико. Ван Янмин и конфуцианство конца [эпохи] Мин. Токио, 1970.
593. Окада Такэхико (ред.). Письма последователей [Ван] Янмина в период конца Токугава и начала Мэйдзи.— ЕМГТК. Т. 11, 1972.
594. Сакай Тадао. Изучение китайской этической литературы. Токио, 1960.

595. Сакай Тадао. Социальное и историческое значение понимания народа в учении Ван [Янмина].—«Рюкоку—сидан». 1966, т. 56—57.
596. Сакума Сёдзан. Полное собрание сочинений Сёдзана. Токио, 1913.
597. Сига Итиро. Ван Янмин и Чжань Ганьцюань [Жошуй].—НПТИГКХ. 1969, т. 21.
598. Сига Итиро. Ван Янмин и Чжань Ганьцюань [Жошуй].—«Синтося». 1975.
599. Симада Кэндзи. Развитие понятия человека и самосознания в учении [Ван] Янмина и значение этого.—«Тоёси кэнкю». 1943, т. 8.
600. Симада Кэндзи. Крушение китайской мысли нового времени. Токио, 1970 (1-е изд.—1949).
601. Симада Кэндзи. Идея всеобъемлющей гуманности в китайском субъективном идеализме недавних веков.—«Тохо гакухо». 1949, т. 28.
602. Симада Кэндзи. Учение философа Чжу [Си] и учение [Ван] Янмина. Токио, 1967.
603. Симидзу Тайдзи. Краткое рассуждение относительно учения [Ван] Янмина.—«Рэкиси кёики». 1954, т. 2.
604. Симидзу Тайдзи. Происхождение и оформление учения [Ван] Янмина.—«Сяйкай кагаку кэнкю». Университет Васэда, 1958, т. 3.
605. Симидзу хакасэ цуйто кинэн Миндайси ронсо (Сборник статей по истории эпохи Мин, посвященный памяти доктора [Тайдзи] Симидзу). Токио, 1962.
606. Симотомай Акира. Три устоя учения [Ван] Янмина.—«Дайто бунка дайгаку киё». 1963, т. 1.
607. Сусуму Есимура. Основные положения учения Ван [Янмина]. Киото, 1861.
608. Такасаэ Такэдзиро. Подробная биография Ван Янмина. Токио, 1915.
609. Такасаэ Такэдзиро. Новое исследование учения [Ван] Янмина. Токио, 1915.
610. Такасаэ Такэдзиро. Концепция человеческой жизни в учении [Ван] Янмина.—«Дзэнгаку кэнкю». 1928, т. 10.
611. Такасаэ Такэдзиро. Лекции об учении [Ван] Янмина. Токио, 1936.
612. Такахаси Кодзи. Ван Янмин о возникновении зла.—«Дайто бунка дайгаку кангаку-кай си». 1961, т. 4.
613. Такахаси Кодзи. О «секрете четырех постулатов» Ван Янмина.—«Тюгоку тэцугаку». 1961, т. 1.
614. Такахаси Кодзи. Противоречие учения [Ван] Янмина, сконцентрированное в концепции совершенномудрого человека.—«Тюгоку тэцугаку». 1965, т. 3.
615. Такахаси Син. Сравнительное исследование двух идеологий: Чжу [Си] и Ван [Янмина]. Ч. 2.—«Токио кёику дайгаку бунгакубу киё». 1972, т. 85.
616. Такахаси Тору. Развитие школы, настаивающей на примате «ли», и школы, настаивающей на примате «ки», в истории конфуцианства [эпохи] династии Ли [в Корее].—«Изучение корейской и китайской культур». Токио, 1929.
617. Такахаси Тору. Учение [Ван] Янмина в Корее.—«Тёсэн гакухо». 1953, т. 4.
618. Такэути Ёсио. Философ Чжу [Си] и [Ван] Янмин. Токио, 1936.
619. Такэути Ёсио. История китайской идеологии. Токио, 1957.
620. Тасака Ко. Нигилизм Мисима Юкио и обстоятельства его смерти.—«Тэнбо». 1971, № 148.
621. Токива Дайдзё. Буддизм и конфуцианство с даосизмом в Китае. Токио, 1930.
622. Томоэда Рётаро. Истолкование [Ван] Янмином «Великого учения»: делание искренними помыслов и доведение благосмыслия до очища.—«Тэцугаку». Хиросима, 1961, т. 13.
623. Уно Тэцудзин. Чжу Хуйань [Си] и Ван Янмин.—«Чжунъян янцзюань лиши юйянь янцзюсю цзиань». Тайбэй, 1965, т. 36, ч. 1.
624. Уэтэ Митиари. Формирование идеологии просветительства в [период] Мэйдзи в связи с поворотом в отношении к Западу.—«Сисо». 1967, № 511; 1967, № 512.
625. Хирасита Киндзи. Концепция четырех постулатов — философия Ван Янмина.—«Тоа кэнкю». 1943, т. 24.

626. Хосида Кэндзи. О понимании учения [Ван] Янмина.— «Тохо гакухо». Киото, 1973, т. 44.
627. Цянь Му. Очерк учения [Ван] Янмина. Ч. 1. Пер. с кит. на яп. Икэда То-куки.— «Си то томо». 1973, т. 292.
628. Ямада Дзюн. Сущность учения [Ван] Янмина. Токио, 1926.
629. Ямада Дзюн. Лекции об учении [Ван] Янмина. Токио, 1934.
630. Ямада Дзюн. Лу Сяншань и Ван Янмин. Токио, 1943.
631. Ямамото Макото. Изучение конфуцианских этических учений эпохи Мин. Токио, 1974.
632. Ямамото Сёити. Наследники учения Ван [Янмина].— «Дайто бунка га-кухо». 1939, № 1 (11).
633. Ямамото Сёити. Ван Янмин. Токио, 1946.
634. Яманои Ю. Смысл [концепций] отождествления сердца и принципа, совпадающего единства знания и действия, доведения благосмыслия до конца: специфика учения [Ван] Янмина.— НПТГГКХ. 1970, т. 22.
635. Яманэ Юкио. Развитие барщинной системы в эпоху Мин. Токио, 1956.
636. Ямасита Рюдзи. История изучения янминизма.— «Рэкиси кёики». 1955, т. 3.
637. Ямасита Рюдзи. О Ван Лунси [Цзи].— НПТГГКХ. 1956, т. 8.
638. Ямасита Рюдзи. «Сочинение о светлом пути» Хуан Ваня.— «Тюгоку ко-тэн кэнкю». 1964, т. 12.
639. Ямасита Рюдзи. Исследование янминизма. Т. 1—2. Токио, 1971.
- 639a. Ямасита Рюдзи. Ван Янмин и я.— «Тюгоку буммэй». 1975, № 14.
640. Ясуда Киёси. Ван Янмин. Киото, 1942.
641. Ясуда Киёси. Основы идеологии Ван Янмина, усматриваемые в его письмах.— «Тэцугаку кэнкю». 1949, т. 380.
642. Ясуока Масаацу. Изучение Ван Янмина. Токио, 1967 (1-е изд.—1934).
643. Ясуока Масаацу. Современность и янминизм.— «Си то томо». 1972, т. 264.
644. Ясуока Масаацу. Разъяснение «Записей преподанного и воспринятого».— «Си то томо». 1972, т. 265.

#### *На корейском языке*

645. Ли Бён До. Очерк истории корейского конфуцианства. Сеул, 1959.
646. Ли И. Полное собрание произведений Юльгока. Сеул, 1958.
647. Ли Нынъ Хва. Корейское конфуцианство и школа [Ван] Янмина.— «Сэй-кюгакусю». 1936, т. 25.
648. Ли Сан Ын. Конфуцианская мысль Кореи. Сеул, 1976.
649. Ли Хван. Собрание литературных творений учителя Тхвеге. Сеул, 1959.
650. Пе Чон Хо. История корейского конфуцианства. Сеул, 1974.
651. Хён Сан Юн. История корейского конфуцианства. Сеул, 1949.
652. Чон Ин Бо. Собрание разрозненных сочинений отечественных, корейских идеологов. Сеул, 1955.
653. Чон Че Ду. Собрание сочинений Хагока. Т. 1—2. Сеул. 1972.

#### *На западноевропейских языках*

654. Abe Yoshio. The Development of Neo-Confucianism in Japan, Korea and China: A Comparative Study.— «Acta Asiatica». 1970, № 19.
655. Abegg L. The Mind of East Asia. L., 1952.
656. Armstrong R. C. Light from the East: Studies in Japanese Confucianism. Toronto, 1914.
657. Bach E. «Have» and «Be» in English Syntax.— «Language». 1967, vol. 43, № 2.
658. Balazs E. Political Theory and Administrative Reality in Traditional China. L., 1965.
659. Bennet S. J. Chinese Science: Theory and Practice.— PEW. Vol. 28, № 4.
660. Bernard H. Sagesse chinoise et philosophie chrétienne, Tientsin, 1935.
661. Bernard H. Chu Hsi's Philosophy and Its Interpretation by Leibniz.— «T'ien Hsia Monthly». 1937, vol. 5.

662. Billeter J.-F. Li Zhi, philosophe maudit (1527—1602). Genève—P., 1979.
663. Blyth R. H. Zen and Zen Classics. Vol. 1—4. Tokyo, 1963—1966.
664. Bodde D. The Chinese View of Immortality: Its Expression by Chu Hsi and Its Relationship to Buddhist Thought.—«Review of Religion». 1942, vol. 6.
665. Boodberg P. A. The Semasiology of Some Primary Confucian Concepts.—PEW. 1953, vol. 2, № 4.
666. Boudon P. La représentation du corps dans la pensée et la médecine chinoise.—«Anthropologica». N. s. Ottawa, 1979, vol. 21, № 1.
667. Bridgman R. F. La médecine dans la Chine antique.—«Mélanges chinois et bouddhiques». 1955, vol. 10.
668. Brière O. Fifty Years of Chinese Philosophy, 1898—1950. L., 1956.
669. Bruce J. P. (tr.). Philosophy of Human Nature by Chu Hsi. L., 1922.
670. Bruce J. P. Chu Hsi and His Masters. An Introduction to Chu Hsi and the Sung School of Chinese Philosophy. L., 1923.
671. Busch H. The Tung-lin Shu-yüan and Its Political and Philosophical Significance.—«Monumenta Serica». 1949—1955, vol. 14.
672. Cady L. V. L. Wang Yang-ming's «Intuitive Knowledge». Tshinan, 1936.
673. Cady L. V. L. The Philosophy of Lu Hsiang-shan, a Neo-Confucian Monistic Idealist. Union Theological Seminary Doctoral Thesis. N. Y., 1939.
674. Callahan P. E. Chu Hsi and St. Thomas: A Comparison.—«Papers of China». 1950, vol. 4.
675. Camus A. Le mythe de Sisyphe. P., 1967.
676. Castonnet des Fosses H. La Chine sous les Ming.—«Annales de l'Extrême Orient et de l'Afrique». 1886, t. 11.
677. Chai Ch'u, Chai Winberg. The Story of Chinese Philosophy. N. Y., 1961.
678. Chai Ch'u. Neo-Confucianism of the Sung-Ming Period.—«Social Research». 1951, vol. 18.
679. Chan Hok-iam. Li Chih, 1527—1602, in Contemporary Chinese Historiography. White Plains. N. Y., 1980.
680. Chan Wing-tsit. Religious Trends in Modern China. N. Y., 1953.
681. Chan Wing-tsit. Basic Problems in the Study of Chinese Philosophy.—PEW. 1954, vol. 4, № 2.
682. Chan Wing-tsit. The Evolution of the Confucian Concept *Jen*.—PEW. 1955, vol. 4, № 4.
683. Chan Wing-tsit. The Neo-Confucian Solution of the Problem of Evil.—«Studies Presented to Hu Shih on His Sixty-fifth Birthday. The Bulletin of the Institute of History and Philology, Academia Sinica». 1957, vol. 28.
684. Chan Wing-tsit. Neo-Confucianism and Chinese Scientific Thought.—PEW. 1957, vol. 6, № 4.
685. Chan Wing-tsit. The Concept of Man in Chinese Thought.—«The Concept of Man». L., 1960.
686. Chan Wing-tsit. How Buddhist is Wang Yang-ming?—PEW. 1962, vol. 12, № 3.
687. Chan Wing-tsit (tr.). A Source Book in Chinese Philosophy. Princeton, 1963 (reprint—L., 1969).
688. Chan Wing-tsit (tr.). The Platform Scripture: the Basic Classic of Zen Buddhism. N. Y., 1963.
689. Chan Wing-tsit. Chinese Philosophy in Mainland China: 1949—1963.—PEW. 1964, vol. 14, № 1.
690. Chan Wing-tsit. The Evolution of the Neo-Confucian Concept *Li* as Principle.—«Tsing Hua Journal of Chinese Studies». N. s. 1964, vol. 4, № 2.
691. Chan Wing-tsit (tr.). Reflections on Things at Hand, the Neo-Confucian Anthology Compiled by Chi Hsi and Lü Tsu-ch'ien. N. Y., 1967.
692. Chan Wing-tsit. The Story of Chinese Philosophy.—«The Chinese Mind» (ed. by Ch. A. Moore). Honolulu, 1967.
693. Chan Wing-tsit. Chinese Theory and Practice, with Special Reference to Humanism.—«The Chinese Mind» (ed. by Ch. A. Moore). Honolulu, 1967.
694. Chan Wing-tsit. Wang Yang-ming.—«Encyclopaedia Britannica». Vol. 23. 1960; Wang Shou-jen.—Ibid. Vol. 23. 1967.
695. Chau Wing-tsit. Wang Yang-ming.—«The Encyclopedia of Philosophy». Vol. 8. N. Y., 1967.



696. Chan Wing-tsit. Neo-Confucianism: New Ideas in Old Terminology.—PEW. 1967, vol. 17, № 1.
697. Chan Wing-tsit. Wang Yang-ming's Criticism of Buddhism.—«World Perspective in Philosophy, Religion and Culture: Essays Presented to Professor Dharendra Mohan Datta», ed. by Ram Tee Singh. Patna, 1968.
698. Chan Wing-tsit. Wang Yang-ming.—«Encyclopedia Americana». Vol. 28, 1969.
699. Chan Wing-tsit. Neo-Confucianism etc.: Essays by Wing-tsit Chan, ed. by Ch. K. H. Chen. Hanover, New Haven, 1969.
700. Chan Wing-tsit. The Ch'eng-Chu School of Early Ming.—SSMT.
701. Chan Wing-tsit. Wang Yang-ming: A Biography.—PEW. 1972, vol. 22, № 1.
702. Chan Wing-tsit. Wang Yang-ming: Western Studies and Annotated Bibliography.—PEW. 1972, vol. 22, № 1.
703. Chan Wing-tsit. Chan Jo-shui's Influence on Wang Yang-ming.—PEW. 1973, vol. 23, № 1—2.
704. Chan Wing-tsit. Biography of Wang Yang-ming.—«Dictionary of Ming Biography. 1368—1644». Vol. 2. N. Y.—L., 1976.
705. Chang C. Reason and Intuition in Chinese Philosophy.—PEW. 1954, vol. 4, № 2.
706. Chang C. Buddhism as a Stimulus to Neo-Confucianism.—OE. 1955, Jg. 2.
707. Chang C. Wang Yang-ming's Philosophy.—PEW. 1955, vol. 5, № 1.
708. Chang C. The Significance of Mencius.—PEW. 1957, vol. 7, № 3—4.
709. Chang C. Wang Yang-ming's Philosophy.—«Asian Culture». 1959, vol. 1.
710. Chang C. Chinese Intuitionism: A Reply to Fergl on Intuition.—PEW. 1960, vol. 10, № 1.
711. Chang C. Wang Yang-ming: Idealist Philosopher of Sixteenth-Century China. N. Y., 1962.
712. Chang C. The Development of Neo-Confucian Thought. Vol. 1—2. N. Y., 1957—1962.
713. Chang Chung-yuan. «The Essential Source of Identity» in Wang Lung-ch'i's Philosophy.—PEW. 1973, vol. 23, № 1—2.
714. Chang Tung-sun. A Chinese Philosopher's Theory of Knowledge.—«A Review of General Semantics». 1952, vol. 9.
715. Chang Tung-sun. Chinesen denken anders.—«Wort und Wirklichkeit. Beiträge zur Allgemeinen Semantik». Darmstadt, 1968.
716. Chang Tung-sun. La logique chinoise.—«Tel quel». 1969, t. 38.
717. Chang Yü-chuan. Wang Shou-jen as a Statesman.—«Chinese Social and Political Science Review». 1939—1940, vol. 23, № 1—4.
718. Chao Yuen Ren. Notes on Chinese Grammar and Logic.—PEW. 1955, vol. 5, № 1.
719. Ch'en Ch'i-yün. Hsün Yüeh and the Mind of Late Han China. A Translation of the *Shen-ch'en* with Introduction and Annotations. Princeton, 1980.
720. Ch'en Kenneth K. S. Buddhism in China. Princeton, 1964.
721. Cheng Chung-ying. Unity and Creativity in Wang Yang-ming's Philosophy of Mind.—PEW. 1973, vol. 23, № 1—2.
722. Cheng Chung-ying. Toward Constructing a Dialectics of Harmonization: Harmony and Conflict in Chinese Philosophy.—JCP. 1977, vol. 4, № 3.
723. Cheng Chung-ying. Consistency and Meaning of the Four-Sentence Teaching in «Ming Tu Hsüeh An».—PEW. 1979, vol. 29, № 3.
724. Ching J. Wang Yang-ming (1472—1529): A Study in «Mad Ardour».—«Papers on Far Eastern Studies». Department of Far Eastern History. Australian National Univ., 1971, № 3.
725. Ching J. All in One—The Culmination of Thought of Wang Yang-ming (1472—1529).—OE. 1972, Jg. 20, H. 2.
726. Ching J. Neo-Confucian Utopian Theories and Political Ethics.—«Monumenta Serica». 1972—1973, vol. 30.
727. Ching J. The Goose Lake Monastery Debate (1175).—JCP. 1974, vol. 1.
728. Ching J. Confucius and His Modern Critics.—«Papers on Far Eastern History». Canberra, 1974, № 10.
729. Ching J. To Acquire Wisdom. The Way of Wang Yang-ming. N. Y.—L., 1976.

730. Ching J. Confucianism and Christianity: A Comparative Study. Tokyo, 1978.
731. Chou Hsiang-kuang. A History of Chinese Buddhism. Allahabad, 1956.
732. Chou Hsiang-kuang. The Significance of Wang Yang-ming.—«Chinese Culture». 1961, vol. 3, № 3.
733. Chow Yin-ching. La philosophie morale dans de Neo-Confucianisme (Tcheau Touen-yi). P., 1954.
734. Chow Yin-ching. La philosophie chinoise. P., 1961.
735. Chu Chi-hsien. A Study of the Development of Sun Yat-sen's Philosophical Ideas. Ann Arbor, University Microfilms, 1950.
736. Contag V. Erkenntnisse des alter Chu Hsi.—«Sinologica». 1963, vol. 7.
737. Couvreur S. (tr.). Cheu King. Hien-hien, 1934 (1 éd.—1896).
738. Couvreur S. (tr.). Chou King. P., 1935 (1 éd.—Hien hien, 1897).
739. Couvreur S. (tr.). Sseu chou. P., 1949 (1 éd.—Hien hien, 1895).
740. Crawford R. B. Eunuch Power in the Ming Dynasty.—TP. 1961, vol. 49, livre 3.
741. Greel H. G. Chinese Thought: From Confucius to Mao Tse-tung. Chicago, 1953 (N. Y., 1960).
742. Cua A. S. Confucian Vision and Experience of the World.—PEW. 1975, vol. 25, № 3.
743. Cua A. S. Dimensions of Moral Creativity: Paradigms, Principles and Ideals. University Park. Pennsylvania, 1978.
744. Cua A. S. Dimensions of *Li* (Propriety): Reflections on an Aspect of Hsün Tzu's Ethics.—PEW. 1979, vol. 29, № 4.
745. Dai Shen-yu. Mao Tse-tung and Confucianism. Unpublished Ph. D. Thesis, Univ. of Pennsylvania, 1953.
746. Day C. B. The Philosophers of China: Classical and Contemporary. N. Y., 1962.
747. De Bary W. T. Individualism in Ming Thought.—«International Conference of Orientalists Transactions». 1967, vol. 12.
748. De Bary W. T. Li Chih: A Chinese Individualist.—«Asia». 1969, vol. 14.
749. De Barry W. T. Individualism and Humanitarianism in Late Ming Thought.—SSMT.
750. De Bary W. T. (ed.). The Unfolding of Neo-Confucianism. N. Y., 1975.
751. De Bary W. T. The Ming Project and the Ming Thought.—MS. 1976, № 2.
- 751a. De Bary W. T., Bloom I (eds). Principle and Practicality: Essays in Neo-Confucianism and Practical Learning. N. Y., 1979.
752. De Bary W. T. Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart. N. Y., 1981.
753. De Harlez Ch. L'École philosophique moderne de la Chine, ou Système de la nature (Sing-Li).—«Memoires de l'Académie Royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique». 1890, t. 49.
754. Delamarre L. C. (tr.). Histoire de la dynastie des Ming. P., 1865.
755. Demiéville P. Résumé des cours de l'année scolaire. Chaire de langue et littérature chinoises.—«Annuaire du Collège de France». 1947, t. 47.
756. Demiéville P. La pénétration du Bouddhisme dans la tradition philosophique chinoise.—«Cahiers d'histoire mondiale». 1956, t. 1.
757. Dimberg R. G. The Life and Thought of Ho Hsin-yin, 1517—1679: The Sage and Society, a Sixteenth-Century View. Ph. D. Dissertation. Columbia Univ., 1970.
758. Dobson W. A. C. H. Late Archaic Chinese. Toronto, 1959.
759. Dobson W. A. C. H. Mencius. A New Translation Arranged and Annotated. L., 1963.
760. Drake D. Logic of the One-Mind Doctrine.—PEW. 1966, vol. 116, № 3.
761. Dubs H. H. Hsüntze: The Moulder of Ancient Confucianism. L., 1927.
762. Dubs H. H. The Development of Altruism in Confucianism.—PEW. 1951, vol. 1, № 1.
763. Dubs H. H. Mencius and Hsündze on Human Nature.—PEW. 1956, vol. 6, № 3.
764. Dumoulin H. Östliche Meditation und Christliche Mystik. München, 1966.
765. Eichhorn W. (verdeut). Tung-Su des Ceu-tsi.—AM. 1932, vol. 8.
766. Eichhorn W. Chou Tun-i, ein chinesisches Gelehrtenleben aus dem 11 Jahr-

- hundert.—«Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes». Leipzig, 1936, Bd 21.
767. Eichhorn W. Die Westinschrift des Chang Tsai, ein Beitrag zur Geistesgeschichte der nördlichen Sung.—«Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes». Leipzig, 1937, Bd 22.
768. Fairbank J. K. (ed.). Chinese Thought and Institutions. Chicago, 1957.
769. Fang Thomé. The Essence of Wang Yang-ming's Philosophy in a Historical Perspective.—PEW. 1973, vol. 23, № 1—2.
770. FehI Noah E. Li: Rites and Propriety in Literature and Life—A Perspective for Cultural History of Ancient China. Hong Kong, 1971.
771. Ferguson J. C. The Confucian Renaissance of the Sung Dynasty. Shanghai, 1902.
772. Fingarette H. Human Community as Holy Rite: An Interpretation of Confucius' «Analects».—«The Harvard Theological Review». 1966, vol. 59, № 1.
773. Fong Yeou-lan. Précis d'histoire de la philosophie chinoise. P., 1952.
774. Forke A. Me Ti, des Sozialethikers und seiner Schüler philosophische Werke. Berlin, 1922.
775. Forke A. Geschichte der alten chinesischen Philosophie. Hamburg, 1927.
776. Forke A. Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie. Hamburg, 1934.
777. Forke A. Geschichte der neueren chinesischen Philosophie. Hamburg, 1938.
778. Franke W. An Introduction to the Sources of the Ming History. Kuala-Lumpur—Singapore, 1968.
779. Frieze H. Das Dienstleistungs-System der Ming-Zeit. Hamburg, 1959.
780. Fung Yu-lan. A Comparative Study of zife Ideals. Shanghai, 1927.
781. Fung Yu-lan, Chin Yueh-lin, Hsiao Kung-chuan. China's Philosophy and Philosophers. Peiping, 1946.
782. Fung Yu-lan. A History of Chinese Philosophy. Vol. 1—2. Princeton, 1953.
783. Fung Yu-lan. A Short History of Chinese Philosophy. N. Y., 1958.
784. Fung Yu-lan. The Spirit of Chinese Philosophy. Boston, 1967.
785. Giles H. A. A Chinese Biographical Dictionary. Taipei, 1975, № 2224 (1 ed.—1898).
786. Ginneken J. van. *Avoir et être* du point de vue de la linguistique générale.—«Mélanges Ch. Bally». Genève., 1939.
787. Goto Toshimidzu. The Ontology of the «Li» Philosophy of the Sung Dynasty of China.—«Philosophical Studies of Japan». 1960, vol. 2.
788. Goodrich C., Fang Chao-ying (eds.). The Dictionary of Ming Biography. Vol. 1—2. N. Y.—L., 1976.
789. Graf O. Kaibara Ekiken. Ein Beitrag zur Japanischen Geistesgeschichte des 17 Jahrhunderts und zur chinesischen Sung-Philosophie. Leiden, 1942.
790. Graf O. Chu Hsi und Spinoza.—«Proceedings of the 10th International Congress of Philosophy». Fasc. I. Amsterdam, 1949.
791. Graf O. (verdeut.). Tschu Hsi. Djin-si lu, die Sungkonfuzianische Summa. Bd 1—3. Tokio, 1953—1954.
792. Graf O. Tao und Jen: Sein und Sollen im sungchinesischen Monismus. Wiesbaden, 1970.
793. Graham A. C. Two Chinese Philosophers: Ch'eng Ming-tao and Ch'eng Yich'uan. L., 1958.
794. Graham A. C. «Being» in Western Philosophy Compared with *Shih/Fei* and *Yu/Wu* in Chinese Philosophy.—AM. N. s. 1959, vol. 7, pt. 1—2.
795. Graham A. C. Later Mohist Logic, Ethics and Science. Hong Kong.—L., 1978.
796. Granel M. La pensée chinoise. P., 1934.
797. Greiner P. Thronbesteigung und Thronfolge im China der Ming. 1368—1644. Mainz, 1977.
798. Grimm T. War des China der Ming-Zeit totalitär?—«Gesellschaft für Natur und Völkerkunde Ostasiens Nachrichten». 1956, Bd 79—80.
799. Grimm T. Erziehung und Politik im konfuzianischen China der Ming-Zeit (1368—1644). Hamburg, 1960.
800. Hackmann H. Chinesische Philosophie. München, 1927.
801. Haga T. Notes on Japanese Schools of Philosophy.—«Transactions of the Asiatic Society of Japan». 1893, vol. 20.

802. Hansen Chad. Freedom and Moral Responsibility in Confucian Ethics.—PEW. 1972, vol. 22, № 2.
803. Henke F. G. The Philosophy of Wang Yang-ming.—«Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society». 1913, vol. 44.
804. Henke F. G. The Philosophy of Wang Yang-ming.—«Monist». Chicago, 1914, vol. 24.
805. Ho Ping-ti. The Ladder of Success in Imperial China: Aspects of Social Mobility. 1368—1911. N. Y., 1960.
806. Hocking W. E. Chu Hsi's Theory of Knowledge.—«Harvard Journal of Asiatic Studies». 1936, vol. 1.
807. Holzman D. The Conversational Tradition in Chinese Philosophy.—PEW. 1956, vol. 6, № 3.
808. Hossfeld P. Geistige Anknüpfungspunkte für den chinesischen Kommunismus in der chinesischen Philosophiegeschichte.—«Tijdschrift voor filosofie». Leuven, 1973, Jg. 35, № 2.
809. Hou Wai-lu et al. A Short History of Chinese Philosophy. Peking, 1959.
810. Hsiao Kung-chuan. A Modern China and a New World: K'ang Yu-wei, Reformer and Utopian, 1858—1927. Seattle—L., 1975.
811. Hsü Shih-lien. The Political Philosophy of Confucianism. L., 1932.
812. Hsü Pao-ch'ien. Ethical Realism in Neo-Confucian Thought. Peiping, 1933.
813. Hsu Sung-peng. A Buddhist Leader in Ming China. The Life and Thought of Han-Shan Te-Ch'ing. 1546—1623. Pennsylvania Univ. Park & L., 1979.
814. Hsung J. Ideology and Practice. The Evolution of Chinese Communism. N. Y., 1970.
815. Huang Siu-chi. Lu Hsiang-shan. A Twelfth Century Chinese Idealist Philosopher. New Haven, 1944.
816. Huang Siu-chi. Chang Tsai's Concept of *Ch'i*.—PEW. 1968, vol. 18, № 4.
817. Hucker Ch. O. The Traditional Chinese State in Ming Times (1368—1644). Tucson, 1961.
818. Hucker Ch. O. Chinese Government in Ming Times: Seven Studies. N. Y., 1969.
819. Hucker Ch. O. The Ming Dynasty, Its Origins and Evolving Institutions. Ann Arbor, 1978.
820. Hughes E. R. The Great Learning and the Mean-in-Action. N. Y., 1943.
821. Hughes M. The Epistemological Foundations of Ethics with Specific Reference to the Views of Wang Yang-ming and Immanuel Kant. Unpublished M. A. Thesis. Hong Kong, 1965.
822. Humphreys T. Ch. Zen Buddhism. L., 1957.
823. Hu Shih. The Chinese Renaissance. Chicago, 1933 (N. Y., 1963).
824. Hu Shih. The Natural Law in the Chinese Tradition.—«Natural Law Institute Proceedings». 1953, vol. 5.
825. Hwang Philip Ho. What is Mencius' Theory of Human Nature?—PEW. 1979, vol. 29, № 2.
826. Iki Hiroyuki. Wang Yang-ming's Doctrine of Innate Knowledge of Good.—PEW. 1961, vol. 11, № 1.
827. Izutsu Toshihiko. Toward a Philosophy of Zen Buddhism. Tehran, 1977.
828. Jen Yu-wen. Ch'en Hsien-chang's Philosophy of the Natural.—SSMT.
829. Julien St. San-Tseu-King. Le livre de phrases de trois mots. Geneve, 1873.
830. Jung Hwa Yol. Wang Yang-ming and Existential Phenomenology.—«International Philosophical Quarterly». 1965, vol. 5.
831. Jung Hwa Yol. Confucianism and Existenzialism.—«Philosophy Phenomenological Research». 1970, vol. 29, № 2.
832. Kahn Ch. H. The Greek Verb «to Be» and the Concept of Being.—«Foundations of Language». 1966, vol. 2, № 3.
833. Kahn Ch. H. The Verb «Be» and Its Synonyms in Ancient Greek.—The Verb «Be» and Its Synonyms. Ed. by T. W. M. Verhaar. Dordrecht—Boston, 1973, pt. 6.
834. Kahn Ch. H. Why Existence does not Emerge as Distinct Concept in Greek Philosophy.—«Archiv für Geschichte der Philosophie». 1976, Bd 58, H. 4.
835. Kanaya O. The Textual Criticism of the Meng-tzu.—«Acta Asiatica», 1968, № 14.

836. Karlgren B. *Grammata Serica*.—«Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities». 1940, № 12.
837. Kimura Eiichi. The New Confucianism and Taoism in China and Japan from the Fourth to the Thirteenth Centuries A. D.—«Cahiers d'histoire mondiale». 1959—1960, t. 5.
838. Koller J. M. *Oriental Philosophies*. N. Y., 1970.
839. Kou Pao-koh. Deux sophistes chinois: Houei Che et Kong-souen Long. P., 1953.
840. Ku Chieh-kang. A Study of Literary Persecutions during the Ming.—«Harvard Journal of Asiatic Studies». 1938, vol. 3.
841. Kusumoto Masatsugu. Conflict between the Thoughts of the Sung Dynasty and the Ming Dynasty.—«Philosophical Studies of Japan». 1964, vol. 5.
842. Lau D. C. Theories of Human Nature in Mencius and Shyuntzzy.—BSOAS. 1953, vol. 15.
843. Lau D. C. On Mencius' Use of the Method of Analogy in Argument.—AM. 1963, vol. 10, pt. 2.
844. Lau D. C. A Note on Ke Wu.—BSOAS. 1967, vol. 30.
845. Lau D. C. (tr.). Mencius. Penguin Classics, 1970.
846. Le Gall, Le P. Stanislas. Le philosophe Tchou Hi, sa doctrine, son influence. Shang-hai, 1923. (1 éd.—1894).
847. Legge J. (tr.). Sacred Books of China. Vol. 1—6. Oxford, 1879—1882 (repr.—1936).
848. Legge J. (tr.). The Chinese Classics. Vol. 1—5. Oxford—L., 1893—1895 (Hong Kong, 1960).
849. Li Hsin-tsun. Wang Yang-ming and Universal Mind (Intuition).—«China Today». 1966, vol. 9, № 12.
850. Lin Mousheng. Men and Ideas, An Informal History of Chinese Political Thought. N. Y., 1942.
851. Linssen R. Essais sur le bouddhisme en général et sur le Zen en particulier. P., 1960.
852. Linssen R. Le Zen Sagresse d'Extrém-Orient. Verviers, 1969.
853. Lin Yutang (tr. and ed.). The Wisdom of Confucius. L.—N. Y., 1938.
854. Liu Ts'un-yan. Lu Hsi-hsing and His Commentaries on the Ts'an-t'ung-ch'i.—«Tsing-hua Journal of Chinese Studies». 1968, vol. 7.
855. Liu Ts'un-yan. Taoist Self-Cultivation in Ming Thought.—SSMT.
856. Liu Ts'un-yan. The Penetration of Taoism into the Ming Neo-Confucianist Elite.—TP. 1971, vol. 57, livr. 1—4.
857. Liu Wu-chi. A Short History of Confucian Philosophy. N. Y., 1955.
858. Locker E. Être et avoir. Leurs expressions dans les langues.—«Anthropos». 1954, vol. 49.
859. Lu K'uan-yu. Ch'an and Zen Teaching. L., 1962.
860. Marcel G. Être et avoir. P., 1935.
861. Marcel G. L'homme problématique. P. 1955.
862. Maritain J. De Bergson à Thomas d'Aquin. N. Y., 1944.
863. Maspero H. Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école.—TP. 1928, vol. 25, livr. 1.
864. Mc Morran I. Late Ming Criticism of Wang Yang-ming: The Case of Wang Fu-chih.—PEW. 1973, vol. 23, № 1—2.
865. Metzger Th. A. Escape from Predicament. Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture. N. Y., 1977.
866. Miyuki Mokusen. An Analysis of Buddhist Influence on the Formation of the Sung Confucian Concept of Li-Ch'i. Unpublished Claremont Graduate School and Univ. Center Thesis, 1965.
867. Moore Ch. A. (ed.). Essays in East-West Philosophy. Honolulu, 1951.
868. Moore Ch. A. (ed.). Philosophy and Culture, East and West. Honolulu, 1962.
869. Moore Ch. A. (ed.). The Chinese Mind, Essentials of Chinese Philosophy and Culture. Honolulu, 1967.
870. Moore R. Report on the Panel Discussion: Wang Yang-ming and Japanese Culture.—PEW. 1973, vol. 23, № 1—2.

871. Mou Tsung-san. The Immediate Successor of Wang Yang-ming: Wang Lung-hsi and His Theory of *Ssu-Wu*.—PEW. 1973, vol. 23, № 1—2.
872. Munro D. The Concept of Man in Early China. Stanford, California, 1969.
873. Munro D. The Concept of Man in Contemporary China. Ann Arbor, 1979.
874. Murayama Milton A. A Comparison of Wang Yang-ming and Zen Buddhism. Master's Thesis, Columbia Univ., 1950.
875. Murty K. S. Far Eastern Philosophies. Prasārāṅga, 1976.
876. Nakamura Hajime. Ways of Thinking of Eastern Peoples. Hawaii, 1968.
877. Needham J. Science and Civilization in China. Vol. 2. Cambridge, 1956.
878. Nietzsche F. Werke. Bd 6. Lpz., 1904.
879. Nivison D. S. The Problem of «Knowledge» and «Action» in Chinese Thought since Wang Yang-ming.—«Studies in Chinese Thought». Chicago, 1953.
880. Nivison D. S., Wright A. F. (eds.). Confucianism in Action. Stanford, 1959.
881. Nivison D. S. Protest Against Conventions and Conventions of Protest.—«The Confucian Persuasion». Stanford, 1960; «Confucianism and Chinese Civilization». N. Y., 1965.
882. Nivison D. S. Moral Decision in Wang Yang-ming: The Problem of Chinese «Existentialism».—PEW. Vol. 23, № 1—2.
883. Okada Takehiko. Wang Chi and the Rise of Existentialism.—SSMT.
884. Okada Takehiko. The Chu Hsi and Wang Yang-ming Schools at the End of the Ming and Tokugawa Periods.—PEW. 1973, vol. 23, № 1—2.
885. Organ T. W. The Silence of the Buddha.—PEW. 1954, vol. 4, № 2.
886. Pang Ching-jen. L'idée de Dieu chez Malebranche et l'idée de Li chez Tchou Hi. P., 1942.
887. Paşaliu I. AVEA (AVOIR) — relation d'existence simultanée.—«Revue roumaine de linguistique». 1972, t. 17, № 6.
888. Peterson W. J. [Rev.:] J. Ching. To Acquire Wisdom: The Way of Wang Yang-ming.—MS. 1976, № 3.
889. Peterson W. J. Young Man Wang? [Rev.:] Tu Wei-ming. Neo-Confucian Thought in Action: Wang Yang-ming's Youth (1472—1509).—MS. 1977, № 4.
890. Reischauer E. O., Fairbank J. K. East Asia: The Great Tradition. Vol. I. L., 1960 (Boston, 1956).
891. Richards I. A. Mencius on the Mind: Experiments in Multiple Definition. L., 1932.
892. Robinson D. From Confucian Gentlemen to the New Chinese «Political» Man.—«No Man is Alien. Essays on the Unity of Mankind». Leiden, 1971.
893. Rogowski L. S. Logika kierunkowa a heglowska teza o sprzeczności zmian. Toruń. 1964.
894. Sargent G. E. Tchou Hi contre le bouddhisme. P., 1955.
895. Sargent G. E. Les débats personnels de Tchou Hi en matière de méthodologie.—«Journal Asiatique». 1955, t. 243, fasc. 2.
896. Sargent G. E. Le débat entre Meng-tseu et Siun-tseu sur «la nature humaine».—OE. 1956, Jg. 3, H. 1.
897. Schwartz B. Some Polarities in Confucian Thought.—«Confucianism in Action». Stanford, 1959; «Confucianism and Chinese Civilization». N. Y., 1965.
898. Shih Vincent Yu-chuang. The Mind and the Moral Order.—«Mélanges chinois et bouddhiques». 1955, t. 10.
899. Shih V. Y. C. Some Chinese Rebel Ideologies.—TP. 1956, vol. 44.
900. Shih V. Y. C. Metaphysical Tendencies in Mencius.—PEW. 1963, vol. 12, № 4.
901. Shih V. Y. C. The Philosophy of Mind as a Form of Empirism.—«Bulletin of the Institute of History and Philology, Academia Sinica». 1969, vol. 39.
902. Sprenkel O. B. van der. High Officials of the Ming China.—BSOAS. 1953, vol. 15, pt. 2.
903. Starr F. Confucianism. N. Y., 1930.
904. Sun Stanislaus. The Doctrine of Li in the Philosophy of Chu Hsi.—«International Philosophical Quarterly». 1966, vol. 6.
905. Suzuki D. T. A Brief History of Early Chinese Philosophy. L., 1914.
906. Suzuki D. T. Zen Buddhism. N. Y., 1956.
907. Suzuki D. T. Studies in Zen. L., 1955.
908. Suzuki D. T. An Introduction to Zen Buddhism. L., 1957 (1 ed.—1949).

909. Suzuki D. T. *Essays in Zen Buddhism*. Vol. 1—3. L., 1958 (1 ed.—1927—1953).
910. Tang Chün-i. *The Development of the Concept of Moral Mind from Wang Yang-ming to Wang Chi*.—SSMT.
911. Tang Chün-i. *The Spirit and Development of Neo-Confucianism*.—«Invitation to Chinese Philosophy». Oslo—Bergen—Trondheim, 1972.
912. Tang Chün-i. *The Criticisms of Wang Yang-ming's Teachings as Raised by His Contemporaries*.—PEW. 1973, vol. 23, № 1—2.
913. Taylor R. L. *The Cultivation of Sagehood as a Religious Goal in Neo-Confucianism. A Study of Selected Writings of Kao P'an-lung, 1562—1626*. Missoula (Mont.), 1978.
914. Thomas E. D. *Chinese Political Thought*. L., 1928.
915. Tsunoda Ryusaku, de Bary W. T., Keene D. (comps.). *Sources of the Japanese Tradition*. Vol. 1—2. N. Y., 1964 (1 ed.—1958).
916. Tu Wei-ming. *The Creative Tension between Jen and Li*.—PEW. 1968, vol. 18, № 1—2.
917. Tu Wei-ming. *The Unity of Knowing and Acting: From a Neo-Confucian Perspective*.—«Philosophy: Theory and Practice». Madras, 1970.
918. Tu Wei-ming. *The Neo-Confucian Concept of Man*.—PEW. 1971, vol. 21, № 1.
919. Tu Wei-ming. *Li as a Process of Humanization*.—PEW. 1972, vol. 22, № 2.
920. Tu Wei-ming. *Subjectivity and Ontological Reality—an Interpretation of Wang Yang-ming's Mode of Thinking*.—PEW. 1973, vol. 23, № 1—2.
921. Tu Wei-ming. *An Inquiry into Wang Yang-ming's Four-Sentence Teaching*.—«Eastern Buddhist». N. s. 1974, vol. 7, № 2.
922. Tu Wei-ming. *Neo-Confucian Thought in Action: Wang Yang-ming's Youth (1472—1509)*. Berkeley—Los Angeles—L., 1976.
923. Tu Wei-ming. *Wang Yang-ming's Youth: A Personal Reflection on the Method of my Research*.—MS. 1976, № 3.
924. Tu Wei-ming [Rev.] Yang Tien-shih. *Wang Yang-ming*.—MS. 1976, № 3.
925. Tu Wei-ming. *Humanity and Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought*. Berkeley, 1979.
- 925a. Tu Wei-ming. *The Transmission of Wang Yang-ming's Philosophy of Liang-Chih: Values and Communication in Mid-Ming Confucian Thought*.—Paper presented to the Conference on Values and Communication in Chinese Popular Culture. Honolulu, 1981.
926. Twitchett D., Wright A. F. (eds.). *Confucian Personalities*. Stanford, 1962.
927. Valéry P. Charnes. P., 1956.
928. Verhaar J. W. M. (ed.). *The Verb «Be» and Its Synonyms. Philosophical and Grammatical Studies*.—«Foundations of Language». Supplementary Series. 1967, pt. 1.
929. Waley A. *The Way and Its Power*. L., 1934.
930. Waley A. (tr.). *The Analects of Confucius*. L., 1939.
931. Waley A. *Notes on Mencius*.—AM. N. s. 1949, vol. 1, pt. 1.
932. Wang Kung-hsing. *The Chinese Mind*. N. Y., 1946.
933. Wang Tch'ang-t'che. *La philosophie morale de Wang Yang-ming*. Changhai, 1936.
934. Wang Yang-ming. — «Grand La Rousse encyclopédique en dix volumes». Vol. 10. P., 1964.
935. Ware J. R. (tr.). *The Sayings of Mencius*. N. Y., 1960.
936. Watts A. *The Spirit of Zen*. N. Y., 1960.
937. Watts A. *The Way of Zen*. N. Y., 1957.
938. Weber M. *The Religion of China. Confucianism and Taoism*. L., 1951.
939. Wen Hsi-tseng. *The Status of Man in Neo-Confucianism*. Unpublished Ph. D. Thesis, Univ. of Southern California, 1954.
- 939a. Wiegner L. *Taoism*. T. I. P., 1911.
940. Wiegner L. *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine, depuis l'origine jusqu'à nos jours*. 2 éd. Hien-hien, 1922.

941. Wiegner L. A History of the Religious Beliefs and Philosophical Opinions in China from the Beginning to the Present Time. Hien-hien, 1927.
942. Wiegner L. Textes philosophiques. Confuciusisme. Taoisme. Buddhismisme. 2 éd. Hien-hien, 1930.
943. Wienpahl P. Spinoza and Wang Yang-ming.—«Religious Studies». 1969, vol. 5.
944. Wienpahl P. Wang Yang-ming and Meditation.—JCP, 1974, vol. 1.
945. Wilhelm H. The Problem of Within and Without: A Confucian Attempt in Syncrretism.—«Journal of the History of Ideas». 1951, vol. 12.
946. Wilhelm H. A Reappraisal of Neo-Confucianism.—«The China Quarterly». 1965, vol. 23.
947. Wilhelm H. On Ming Orthodoxy.—«Monumenta Serica». 1970—1971, vol. 29.
948. Wilhelm R. (verdeut.). Mong dsi (Mong Ko). Jena 1921.
949. Wilhelm R. (verdeut.). Kung-fu tse Gespräche (Lun yü). Jena, 1923.
950. Wilhelm R. Chinesische Philosophie. Breslau, 1929.
951. Wilhelm R. Confucius and Confucianism. Tr. G. H. and A. P. Danton. L., 1931.
952. Wood E. Zen Dictionary. N. Y., 1962.
953. Wright A. F. (ed.). Studies in Chinese Thought. Chicago, 1953.
954. Wright A. F. Buddhism in Chinese History. Stanford, 1959.
955. Wright A. F. (ed.). The Confucian Persuasion. Stanford, 1960.
956. Wright A. F. (ed.). Confucianism and Chinese Civilization. N. Y., 1965.
957. Wu Lu-ch'iang, Davis T. L. An Ancient Chinese Treatise on Alchemy Entitled «Ts'an-t'ung-ch'i».—«Isis». 1932, vol. 18, № 2.
958. Wu Nelson I. Intellectual Movements and the Teachings of Wang Yang-ming: Parallel but Nonconcurrent Developments.—PEW. 1973, vol. 23, № 1—2.
959. Yampolsky P. B. (tr.). The Platform Sutra of the Sixth Patriarch: the Text of the Tun-huang Manuscript. N. Y., 1967.
960. Yang K. P., Henderson G. An Outline History of Korean Confucianism.—«Journal of Asian Studies». 1958—1959, vol. 18.
961. Zenker E. V. Geschichte der chinesischen Philosophie. Bd 1—2. Reischenberg, 1926—1927.
962. Zenker E. V. Histoire de la philosophie chinoise. P., 1933.
963. Zia Z. K. The Confucian Civilization. Shanghai, 1924.
964. Zücher E. The Buddhist Conquest of China. Vol. 1—2. Leiden, 1959.



«Баопу-цзы» 268(2), 269(8), 270(25)

«Ван Вэньчэн гун цюань шу» — «Полное собрание произведений Вана, князя Культурного совершенства» (В) 69

«Ван Вэньчэн чжуань бэнь» — «Основы биографии Ван [Янмина, именуемого] Культурным совершенством» 51

«Ван Янмин цюань шу» — Полное собрание произведений Ван Янмина» (В) 70

«Вэнь янь чжуань» 116

«Го юй» 32

«Гуань-цзы» 25, 29, 158, 159, 161, 188, 202

«Гу вэнь гуань чжи» 258(14)

«Гунсуи Лун-цзы» 37, 40, 89

«Да жэнь вэнь шэнь сянь» — «Ответ своему корреспонденту, спрашивающему об одухотворении и обессмерчивании» (В) 224

«Дайгаку кай» — «Истолкование „Великого учения“» 63

«Дао дэ цзин» 23, 29—31, 34, 109, 167, 171, 176, 228, 229, 234, 237, 238, 240, 255(5), 258(16), 261(33), 265(17), 267(15), 271(34)

«Дао цзан» 270(15)

«Да сюе» — «Великое учение» 28, 31, 32, 35—37, 46, 54, 59, 60, 62—64, 72, 91, 122, 135, 145, 153, 158, 185, 198—200, 215, 219, 256(12), 258(1, 9), 261(1), 267(18, 19)

«Да сюе вэнь» — «Вопросы к „Великому учению“» (В) 10—12, 32, 36, 37, 62, 63, 67, 69, 72, 86, 172

«Да сюе гу бэнь пан ши» — «Древний оригинал „Великого учения“ с примыкающими пояснениями» (В) 70

«Да сюе хо вэнь» — «„Великое учение“ в вопросах и ответах» 258(9)

«Да сюе чжан цзюй» — «„Великое учение“ с построчными и по-

фразовыми [разъяснениями]» 36, 37, 258(9)

«Инь фу цзин» — «Канон инь фу» 230, 235, 236, 269(15)

«И цзин» — «Канон (книга) перемены» 115, 148, 211, 240, 258(16), 270(27), см. также «Чжоу и»

«И шу» 179, 260(18)

«Кохон Дайгаку кацумоку» — «Особое внимание к древнему оригиналу „Великого учения“» 63

«Ле-цзы» 174, 211, 260(28), 265(26)

«Лицзи лу» 76

«Ли цзи» — «Записки о правилах благопристойности», «Книга ритуалов» 24, 35, 37, 89, 94, 95, 129, 132, 141, 150, 174, 187, 198, 230, 235, 258(16)

«Ли юнь» — «Циркуляция правил благопристойности» 132, 141

«Лунь юй» — «Рассуждения и высказывания», «Аналекты» 20, 22, 29, 33, 56, 72, 96, 103, 109, 121, 122, 124, 131, 133, 138, 145, 147, 149, 159, 176, 180, 185, 188—190, 193, 195, 196, 207, 211, 215, 219, 230, 234, 255(3, 10), 257(8), 258(2, 9), 260(23), 261(40), 262(5), 263(21, 25), 266(1, 4), 267(8, 11), 268(25), 271(32), 272(9)

«Лунь юй хо вэнь» — «„Рассуждения и высказывания“ в вопросах и ответах» 258(9)

«Лунь юй цзи чжу» — «„Рассуждения и высказывания“ со сводными комментариями» 258(9)

«Люй ши чунь цю» 235

«Лю цзин» — «Шесть канонов», «Шестиканоние» 76, 77, 247, 258 (18, 16)

«Мин жу сюе ань» — «Отчет об учениях конфуцианцев [эпохи] Мин» 65

«Мин ши» — «История [династии] Мин» 48

\* Знаком (В) отмечены произведения Ван Янмина.

- «Мо-цзы» 20, 37, 38, 89, 158, 187, 199, 209, 261(33)
- «Мэн-цзы» 20, 37, 62, 63, 72, 96, 109, 113—115, 123, 125, 127, 131, 132, 138, 148, 149, 153, 167, 168, 172, 174, 176, 188, 191, 193, 196, 198, 199, 205, 211, 215, 219, 234, 239, 240, 256(14), 258(3, 9), 260(19, 21), 261(40—42), 263(20), 266(5)
- «Мэн-цзы хо вэнь» — «„Мэн-цзы“ в вопросах и ответах» 258(9)
- «Мэн-цзы цзи чжу» — «„Мэн-цзы“ со сводными комментариями» 258(9)
- «Наньгань ся юе» — «Общинный договор для Наньганя» (В) 57, 59
- «Сань ся у и» — «Трое храбрых и пятеро справедливых» 145
- «Сань цзы цзин» — «Троесловный каион», «Троесловие» 174, 264(5)
- «Си цы чжуань» 30, 94, 109, 150, 160, 161, 177, 180, 188, 197, 267(9), 269(10), 271(28, 33)
- «Сы шу» — «Четверокижие» 35, 60
- «Сы шу да цюань» — «Четверокижие в великой полиоте [изъяснений]» 49
- «Сюй кэ Чуань си лу» — «Продолженное издание Записей преподаваемого и воспринятого» (В) 68
- «Сюнь-цзы» 20, 132, 153, 187, 188, 199, 206, 265(13, 16)
- «Сян чжуань» 240
- «Сяо лянь сю» — «Ножи для ночных занятий» 226
- «Сяо цзин» 258(1)
- «Сяо цюй» 38
- «Тай цзи ту шо» — «Изъяснение плана Великого Предела» 91, 116, 164, 238, 269(14)
- «Тань цзин» — «Алтарная сутра» 245
- «Туань чжуань» 211
- «Тун шу» — «Книга проникновения» 109
- «Тянь цзи цзин» — «Каион небесной пружин» 245
- «Тяо-си чжэнь» — «Наставления для контроля за дыханием» 230
- «У цзин» — «Пятикаионие» 69
- «У цзин да цюань» — «Пятикаионие в великой полиоте [изъяснений]» 48, 49
- «У цзин и шо» — «Собственное мнение о Пятикаионии» (В) 55
- «У чжэнь лянь» — «Трактат о прозрении истины» 231, 270(20)
- «Хань Фэй-цзы» 29, 30, 115
- «Хань шу» — «Книга о [ранней династии] Хань» 124
- «Хуайнань-цзы» 24, 25, 94, 104, 106, 107, 160, 162, 165, 172, 192, 195, 202, 207, 235, 236, 238—240, 265(21), 271(35)
- «Хун фань» 25, 262(12)
- «Цзинь ган цзин» — «Алмазная сутра» 242
- «Цзи шо» 261(33)
- «Цзи шань шу юань цзунь цзин гэ цзи» — «Запись о посвященном канонам зале библиотеки у горы [Гуй]цзи» (В) 76
- «Цзо чжуань» 24, 25, 31, 124, 131, 145, 167, 168, 188, 240, 259(6)
- «Цзяотю ши Лунчан чжушэнь» — «Догматы, объявленные лунчанским ученикам» (В) 69
- «Чай шэн» — «Долголетие» 232
- «Чжи у лунь» 89
- «Чжоу и» — «Чжоуские перемены» 26, 30, 94, 109, 147, 149, 150, 210, 215, 219, 270(27), 271(28, 33), см. также «И цзин»
- «Чжоу и кань туи ци» 230
- «Чжуан-цзы» 20, 21, 31, 88, 104, 107, 132, 162, 171, 182, 187, 202, 211, 232, 234—236, 238, 239, 259(7), 262(9), 265(19, 21), 269(6)
- «Чжун юн» — «Срединное и неизменное» 22, 23, 32, 62, 72, 122, 134, 137, 141, 147, 149, 150, 184, 190, 206, 210, 211, 215, 219, 258(9, 15), 262(9), 267(18, 20), 268(26), 270(19)
- «Чжун юн хо вэнь» — «„Срединное и неизменное“ в вопросах и ответах» 258(9)
- «Чжуи юн чжан цзюй» — «„Срединное и неизменное“ с постатейными и пофразовыми [разъяснениями]» 258(9)
- «Чжу-цзы вань нянь дин лунь» — «Положения, установленные Чжу Си в конце жизни» (В) 60, 68, 73
- «Чжу-цзы юй лэй» — «Классифицированные высказывания Чжу-цзы» 258(10)
- «Чжэн мши» — «Исправление имен» 187
- «Чуань си лу» — «Записи преподаваемого и воспринятого» (В) 10, 11, 60, 63, 64, 67—69, 75, 229, 232, 257(7), 258(17), 260(23)
- «Чуань си сюй лу» — «Продолжение Записей преподаваемого и воспринятого» (В) 68, 241, 244
- «Чу кэ Чуань си лу» — «Первоначальное издание Записей преподаваемого и воспринятого» (В) 68

«Чунь цю» — «[Летопись] весен и осеней» 259(16)

«Шан цзюнь шу» — «Книга правителя [области] Шан» 192

«Ши сань цзин» — «Тринадцать канонов», «Тринадцатикнижие» 37

«Ши цзи» — «Исторические записки» 268(1)

«Ши цзин» — «Канон песен» 72, 94, 148, 258(16), 263(25), 266(31)

«Шо вэнь цзе цзы» 94

«Шо гуа чжуань» 147, 210, 215, 270(27)

«Шу цзин» — «Канон писаний» 24,

25, 72, 128, 150, 187, 196, 199, 208, 212, 258(7, 16), 262(12)

«Юань дао» — «Обращение к началу дао» 188, 189, 221

«Юань жэнь» — «Обращение к началу человеческого» 173

«Юань син» — «Обращение к началу [человеческой] природы» 130

«Юе цзи» — «Записки о музыке» 129, 132, 138, 141, 145

«Юе цзин» — «Канон музыки» 258(18), 259(16)

«Янмин вэнь лу» — «Записи литературных творений [Ван] Янмина» (В) 68

*Ай* приязнь, любить 39, 85, 96, 114, 130, 142, 144, 145, 188, 231, 238

*Бэнь, гэнь* корень (перво)начало, оригинал, основа(нис), главное 54, 55, 63, 71, 72, 80, 84, 108, 116, 118, 133, 134, 162, 184, 198, 213, 217, 226, 229, 230, 249, 262(9), 268(27), 269(14), 271(37)

*Бэнь нэн* инстинкт 198

*Бэнь синь* исконносердце, совесть 113, 199

*Бэнь ти* (бэньти) коренное тело, первотелесность, первосушность, субстанция 85, 103, 117, 135, 137, 138, 140, 184, 194, 212, 213, 217, 218, 228, 234, 245, 247, 268(27)

*Вай* внешнее, вне(положенность), трансцендентное 68, 69, 71, 76, 123, 129, 130, 132, 137, 138, 140, 149, 158, 184, 205, 212, 218, 219, 224—226, 234, 235, 246, 248, 252, 268(2), 269(15), 270(26)

*Во, у* я, яйность, мы 50, 60, 83, 88, 89, 111, 113, 116, 123, 124, 131, 139, 168, 170, 172, 190, 203, 204, 218, 225, 228, 231, 232, 237—239, 244—248, 253, 259(10)

*Вэй* деяние, дело, действие, свершать, выполнять, являться, делать(ся) 109, 124, 125, 131, 140, 148, 154, 187, 206, 207, 213, 216—218, 266(2), 268(27, 2)

*Вэй фа* непрявленность 217, 219, 262(9)

*Вэнь* культура, письменность, литература 65, 68, 74, 94, 96, 190, 271(37)

*Гань* восприятие, ощущение 109, 110, 119, 129, 131, 132, 140, 195, 213

*Го* государство 115, 116, 119, 148, 153, 227, 246

*Гун* общее, общественное 179, 203

*Гэ у* виверение (постижение) вещей, философствование, естествознание 36, 50, 54, 65, 72, 85, 86, 91, 153, 196, 200, 213, 216, 249

*Дао* путь, закономерность, теория,

метод, сущность 22, 23, 29—31, 47, 50, 52, 71, 72, 76, 79, 94, 106, 108, 121, 136, 148, 150, 162, 163, 171, 173, 191, 192, 196, 202, 203, 219, 223, 225—228, 231—235, 237, 240, 246, 247, 259(21), 262(9, 14), 268(2), 269(10), 270(18)

*Дуань* начало 123, 126, 129, 261(40)

*Дун* движение, подвижность, действие 85, 109, 110, 115, 129, 132, 136, 138, 168, 185, 186, 195, 199, 213, 216, 219, 225, 228, 234, 237—239, 269(14)

*Дунгу* животное 117, 195

*Дэ* качество, благодать, добродетель 28—32, 36, 57, 69, 115, 118, 129, 145, 149, 150, 153, 158, 178, 225, 227, 231, 234, 236, 238, 240, 255(9, 10)

*Жэнь* человек, человеческое, люди, другой 29, 36—39, 49, 53, 54, 71, 72, 74, 78, 82, 84, 86, 91, 93—96, 103, 107, 114—117, 121—150, 155, 163, 168—176, 184, 185, 188, 191, 193, 201, 203, 205—207, 212—218, 223—227, 231, 232, 235—240, 246—250, 259(7, 10), 260(12), 261(40, 42), 262(2, 6, 114), 267(14), 268(27), 269(2, 15), 270(25)

*Жэнь* гуманность 47, 85, 96, 114—116, 118, 122, 123, 125, 130, 133, 136, 173, 184, 186, 190, 199, 224, 226, 231, 238, 261(40), 269(10)

*И* долг, справедливость, смысл 31, 54, 72, 74, 117, 123—125, 130, 136, 160, 170, 174, 185, 187—193, 199, 262(2), 265(25), 266(7)

*И* один, единое, единство, первое, сосредоточение 6, 31, 38, 39, 55, 66, 71, 72, 76, 83, 85, 92, 94, 106, 114, 116, 118, 122, 124, 134—136, 140, 166—172, 174, 178, 179, 185, 194, 197, 198, 200, 201, 205, 207, 217, 219, 226, 229, 231, 237—239, 247, 248, 259(7), 269(8, 10), 271(37)

*И*, перемены 210, 271(28)

*И<sub>2</sub>* помысел, замысел, мысль-воля, задумывать, духовное, разумное

35, 54, 83, 85, 95, 116, 117, 119, 129, 153, 178, 185, 192, 195, 206, 212, 213, 216—218, 231, 237, 239, 244, 248, 249, 259(4, 6), 266(1)

*Ин* реагирование, отклик 110, 119, 131, 132, 195, 201, 219

*Инь* ян отрицательная и положительная сила, женское и мужское 30, 126, 127, 129, 130, 132, 150, 160, 164, 167, 225, 229, 269(10, 13, 14), 271(27)

*И фа* проявленность 219

*Кун*<sub>1</sub> вакуум, пустота, отрешенность 155, 165, 227, 244, 246, 259(2)

*Кэ* гость, объективное 83, 84, 136, 223, 259(1), 270(26)

*Кэ*<sub>1</sub> возможность, способность, доступность, достижимость 40, 54, 89, 94, 95, 108, 124, 131, 140, 149, 188, 207, 225, 229, 231, 256(16), 262(14), 269(8)

*Ли* принцип 6, 36, 50, 54, 71, 73, 77—80, 82, 84, 85, 92—96, 107, 108, 113, 129, 130, 133, 135, 136, 147, 166, 168, 184, 201, 204, 215, 234, 237, 241, 249, 259(20, 21, 2), 260(16), 272(2)

*Ли*<sub>2</sub> польза, выгода, алчность 89, 124, 139, 143, 144, 187—190, 192, 193, 206, 213, 217, 226, 248, 262(2), 266(4), 267(9)

*Ли*<sub>3</sub> благопристойность, этикет, ритуал 31, 54, 85, 94—96, 123—125, 130, 136, 174, 186, 199, 223

*Лин* ум, духовное, душа 112, 118, 154, 155, 164, 169, 170, 176, 198, 204, 233, 245

*Лэ* радость 113, 130, 131, 136—138, 141—144, 167, 262(9, 16, 17)

*Лэй* род, класс, подобное 116, 123, 149, 203, 225, 229, 258(10)

*Люй* рассудительность, рассуждение, рассудок 119, 174, 193, 198, 199, 206, 207, 267(11)

*Лян* кэн благомочие 137, 198, 199, 203, 247, 262(14)

*Лян* синь благосердие 199

*Лян* чжи благосмыслие 6, 7, 15, 61, 65, 66, 72, 73, 86, 94, 98, 103, 136—139, 141, 169, 171, 182, 183, 193, 198—220, 228, 229, 232—234, 237, 239, 240, 244—249, 262(14)

*Мин* предопределение, судьба, жизнь, приказ 31, 76, 118, 128, 134, 136, 138, 140, 145, 147—150, 153, 163, 171, 213, 215, 236, 263(21, 32, 33, 35, 36), 270(26)

*Мин*<sub>1</sub> ния-понятие, слава, популяр-

ность 51, 89, 97, 149, 155, 189, 231, 232, 249, 270(25)

*Мин*<sub>2</sub> выявление, свет, сиятельное, просветленность, ясность, понятность 36, 115, 118, 153, 178, 196, 200, 203, 204, 206, 209, 212, 217, 218, 225, 227—229, 231, 247, 248, 256(2)

*Минь* народ, люди 36, 85, 114, 145, 167, 174, 178, 185, 186, 192, 201, 212, 227, 231, 234, 235

*Мяо* чудесное, утонченное 139, 171, 182, 227—229, 248, 269(2)

*Нэй* внутреннее, имманентное 123, 129, 130, 132, 134, 140, 218, 219, 236, 246, 268(2), 269(15), 270(26), 271(27)

*Нэн* способность, возможность, потенция 116, 131, 132, 137, 139, 149, 169, 170, 185, 198, 199, 206, 214, 225, 231, 245, 249, 262(14), 269(2)

*Син* действие, деятельность, активность, поступок, осуществлять, идти 6, 26, 33, 55, 66, 78, 79, 89, 115, 118, 119, 136, 137, 150, 165, 170, 171, 183—198, 201, 203, 206, 207, 211—214, 219, 220, 229, 237, 248, 255(7), 262(14), 266(7), 267(10, 11, 14—16)

*Син*<sub>1</sub> форма-тело, фигура 93, 106, 107, 115, 117, 128, 136, 158, 169, 171, 201, 229, 233, 237, 267(17)

*Син*<sub>2</sub> природа, качество, пол 76, 80, 95, 118, 121—150, 168, 171, 172, 182, 196, 214, 215, 238, 246, 249, 259(21), 262(2, 3, 6, 10, 13), 263(21), 268(2), 269(10, 15), 270(26)

*Синь* сердце-психика, сердцевина, субъективное, дух, сознание, забота 6, 32, 33, 50, 52, 54, 60, 65, 66, 71—76, 79, 80, 83—85, 92—94, 108, 110, 111, 113, 115, 116, 119, 123, 129, 131, 132, 135—138, 151, 153, 155, 158, 159, 164, 168—170, 172, 173, 175, 176, 178, 184, 185, 188, 192, 193, 195, 199—203, 206, 211, 213, 214, 216—219, 223, 224, 226, 227, 231, 234—237, 239—241, 243—250, 252, 259(21), 261(37, 40), 262(10), 265(21, 23, 24), 270(27), 271(33, 36, 37)

*Синь*<sub>1</sub> новый, обновление 36, 79, 148, 257(8), 259(20), 263(32)

*Синь*<sub>2</sub> (благо)надежность, вера 54, 58, 130, 131, 190, 207, 248, 249, 269(2)

*Сы* частный, эгонстичный 83, 115, 179, 203, 206, 214, 227, 242, 246

*Сы*<sub>1</sub> мысль, (раз)мышление 50, 54,

63, 74, 109, 119, 136, 139, 193, 269(2)

*Сб<sub>2</sub>* смерть 58, 117, 147, 148, 211, 231, 232

*Сз* цвет, плотское, женская краса, разряд, форма, руна 88, 106, 108, 110—112, 137, 152, 159, 170, 186, 196, 201, 233, 245, 266(1), 272(3)

*Сюань* таинственное, мистическое, глубокое 228, 229, 234, 248

*Сюе* (обучение) 60, 71—75, 79, 80, 82, 84, 96, 110, 118, 119, 126, 132, 153, 174, 190, 196, 198, 199, 214, 226—228, 231, 246, 248, 249, 259(20, 21), 267(12—14), 268(27)

*Сюй* пустота, нереальное 105, 106, 110, 137, 165, 201, 202, 227, 232—234, 244, 245, 247

*Сян* символ, образ, фигура 88, 137, 166, 167, 201, 203, 229, 233

*Сян<sub>2</sub>* (по)мышление, обдумывание 82, 84, 259(2)

*Сянь* прежде, предварительно, заранее, предшествующее, априорное, предшественное 116, 135, 138, 150, 153, 159, 185, 193, 197, 205, 207, 208, 211, 218, 237, 249, 267(20, 24)

*Сянь* (жэнь) высокодостойный (человек) 50, 66, 72, 96, 138, 182, 189, 204, 207, 213, 214, 231, 247

*Сяо жэнь* ничтожный (посредственный) человек 37, 116, 122, 124, 133, 204, 213, 236, 240, 247

*Тай цзи* Великий Предел 98, 166, 269(14)

*Ти* тело, плоть, сущность 106, 110, 114—118, 135—137, 140, 149, 154, 166, 167, 169, 171, 172, 174, 184, 201, 216, 217, 219, 225, 237—239, 243, 247, 264(5), 266(31), 269(2)

*Тянь* небо, природа, божество, век 33, 73, 76, 78, 80, 86, 94, 116, 121, 126, 128, 129, 131, 134—137, 145, 147—150, 162, 165, 166, 168, 171, 172, 184, 185, 196, 201, 204, 206, 207, 210, 211, 214, 216, 225, 228, 235—238, 246, 247, 249, 253, 263(25), 269(2, 15)

*Тянь ди* космос, небо и земля 30, 94, 102, 103, 107, 108, 112, 114—116, 124, 132, 135, 138, 149, 161, 162, 167—170, 172, 175, 176, 184, 201, 225, 233, 236—238, 247, 265(16), 272(5)

*Тянь ся* Поднебесная 32, 36, 50, 54, 76, 77, 83, 102, 103, 105, 108—111, 114, 116, 119, 134, 136, 153, 160, 163, 167, 171, 184, 191, 200, 207, 226, 227, 239, 246, 262(9), 267(9, 15), 271(37)

*У* вещь, объект 33, 36, 54, 77, 83—

92, 94—96, 102, 105, 107, 108, 111—117, 119, 121, 129, 131—133, 136, 139, 140, 145, 153, 160, 161, 164, 167, 169—172, 176—178, 195, 200—202, 207, 217, 218, 231, 233, 236, 237, 239, 245, 247, 249, 252, 259(6, 7, 10), 260(12—14), 265(22), 269(2)

*У<sub>1</sub>* отсутствие, неналичное бытие, небытие, лишенность, необладание, неизменение, нет 100, 103—107, 110, 117, 125, 128, 136, 140, 169, 182, 201, 203, 216—218, 225, 226, 228, 234, 238, 245, 247—249, 267(17), 268(27), 272(2)

*У<sub>2</sub>* ненависть, отвращение 123, 129—131, 136, 137, 142, 144, 145, 167, 186, 202, 248, 263(23), 266(1)

*У син* пять элементов 19, 24—26, 145, 164, 255(7)

*Фа* закон, правило, дхарма 32, 218, 246, 268(27), 272(4)

*Фань* обратное, обращение, возврат 113, 124, 129, 138, 213, 229, 249, 250

*Фай* ложь, отрицание, не (есть) 65, 73, 123, 132, 148, 199, 200, 202, 205, 234, 247, 248

*Хао* любовь, пристрастие, интересоваться, прелестное 124, 129, 131, 136—138, 141, 142, 144, 145, 167, 170, 186, 190, 196, 197, 202, 224, 248, 262(2), 263(23), 266(1, 2)

*Хоу* позади, потом, после, последующее, апостериорное 116, 135, 185, 192, 197, 199, 205, 208, 209, 213, 218, 223, 225, 231, 249

*Хуа* (видо)изменение 124, 131, 160, 198, 225, 253, 269(2)

*Хэ* гармония, согласование 58, 59, 74, 137, 138, 167, 225, 262(9)

*Хэн* постоянство 124, 234, 271(33)

*Цай<sub>1</sub>* талант, способности, сила 127, 135, 223

*Цзи* безмятежность, безучастность, молчание 107—109, 219, 227, 261(37)

*Цзи<sub>1</sub>* сам, свое, циклический знак 39, 113, 115, 203, 218, 249, 259(10), 268(25), 270(27)

*Цзи<sub>2</sub>* основание 94, 124, 138

*Цзи<sub>3</sub>* запись, память 198, 208—212, 268(25)

*Цзи<sub>4</sub>* организм-механизм 117, 232, 234—237, 271(35)

*Цзин* канон, сутра 28, 34, 35, 76, 187

*Цзин<sub>1</sub>* покой, спокойствие, невозмутимость 110, 129, 136, 219, 225, 228, 230, 238, 269(14)

*Цзин<sub>2</sub>* семья-дух, духовные силы, эссенция, утончение, тончайшее 30, 50, 63, 71—73, 83, 109, 159—161, 164, 166, 170, 182, 198, 199, 206, 225, 229, 231, 233, 248, 249, 256(1), 267(16), 269(13, 15)

*Цзин<sub>3</sub>* осторожность, почитательность 58, 123, 142, 144, 145, 185, 186, 230

*Цзы жань* естественность, естество, само собой 118, 137, 204, 207, 214, 228

*Цзюе (о)* сознание, пробуждение 110, 116, 117, 119, 137, 174, 204, 205, 207, 211, 214, 228, 232, 237, 248, 249

*Цзюнь цзы* благородный муж, высший человек 37, 75, 110, 114, 122, 124, 133, 149, 153, 160, 174, 188, 189, 204, 207, 235, 236, 249, 262(14), 267(18), 270(19), 272(9)

*Цзя* семья, школа 36, 79, 115, 116, 119, 153, 226, 227, 229, 231, 246, 269(8)

*Ци* пнеυμα, дух, дыхание, характер 25, 74, 83, 86, 92—94, 117, 129, 133—136, 152, 155, 159—161, 163—171, 203, 225, 229, 231, 235, 255(6), 259(1), 265(19—21), 269(15), 270(27), 272(2)

*Ци<sub>2</sub>* вещь-орудие 193, 267(9)

*Шин* свойство, чувственность, чувства 74, 126—145, 167, 172, 173, 199, 213, 262(4, 10)

*Цинь* родственная близость, породнение, родные, родители 36, 85, 96, 114, 178, 196, 211, 227

*Чан* длительность, долго, достоинство, акцентируемое 162, 188, 189, 211, 224, 231, 232, 265(17)

*Чан<sub>1</sub>* постоянство, неизменность, обычное 145, 148, 205, 206, 213, 234, 244

*Чжи* (со)знание, познание, разумность, мудрость, понимание 6, 23, 55, 65, 66, 72, 78, 79, 85, 86, 95, 96, 116, 117, 119, 122, 129, 133, 136, 138, 139, 148, 149, 158, 160, 174, 178, 182—218, 226—228, 231, 234, 235, 237, 239, 244, 247—249, 260(12), 262(14), 267(15, 16, 20), 269(10)

*Чжи<sub>1</sub>* воля 119, 148, 167, 168, 231

*Чжи<sub>2</sub>* основа, материал, (природные) данные, сущность 126, 131, 133, 134, 136, 139, 188

*Чжи<sub>3</sub>* определитель, показатель, предпосылка 89, 231

*Чжи<sub>4</sub>* хитроумие, разумность, мудрость 115, 123, 124, 128, 130, 174, 193, 199

*Чжу* хозяин, суверен, руководство, субъективно-волюнтаристическое 83, 85, 92, 111, 136, 171, 173, 176, 230, 238, 248, 270(26)

*Чжун* срединность, уравновешенность, внутреннее 74, 116, 124, 126—128, 130, 133, 137—139, 158, 159, 167, 176, 213, 215, 217, 262(9), 268(27)

*Чжэн* правильное, исправление, добпорядочность 36, 63, 72, 85, 148, 153, 170, 174, 188—191, 213, 244, 262(7)

*Чжэнь* истинное, истина, правда 137, 138, 182, 203, 229, 231, 233, 240, 248, 249, 253, 261(29), 269(13), 270(20)

*Чэн* подлинность, искренность 72, 95, 109, 113, 138, 153, 206, 213, 224, 244, 249, 266(1)

*Шан, ся* высокое и низкое, верхи и низы 121, 122, 124, 127, 128, 130, 133, 192, 188, 189, 213, 215, 263(21), 268(17)

*Шань* добро(детель), доброта, благо, искусство 58, 65, 91, 103, 122—141, 145—150, 154, 170, 178, 183, 184, 193—195, 197, 204, 212, 213, 216—218, 223, 227, 239, 240, 244, 246—249, 262(6), 267(20), 268(27), 269(10), 272(2)

*Ши* дело, служение 36, 74, 85, 86, 91, 94, 95, 110, 119, 128, 139, 145, 185—194, 196, 207, 213, 214, 217, 218, 228, 231, 235, 248, 250, 259(5, 6), 266(4)

*Ши<sub>1</sub>* реальность, настоящее, достоверность, плод 89, 97, 105, 106, 162, 213, 235, 247, 248, 259(21)

*Ши<sub>2</sub>* это, правда, истина, утверждение, есть 65, 75, 99, 123, 140, 199—202, 205, 234, 247, 248, 260(14)

*Ши<sub>3</sub>* век, мир, поколение, фамильное, вульгарное, заурядное, пошлое 69, 71, 72, 74, 161, 162, 209, 222, 225, 227, 231, 238, 240, 245, 246, 248, 249, 269(2), 272(7)

*Ши<sub>4</sub>* служащий, ученый (муж) 47, 50, 207, 213, 222, 234, 269(12), 271(32)

*Шо* доктрина, учение, изъяснение 73, 74, 134, 188, 189

*Шу* число, исчисление 166, 210, 259(7)

*Шэн* жизнь, рождение, существование, произрастание 30, 51, 59, 77, 82, 84, 107, 116, 117, 124, 127—129, 131—133, 135, 137, 155, 158—161, 167, 182, 192, 195, 214, 222—224, 229—235, 237, 238, 269(2, 14), 271(31)

*Шэн (жэнь)* совершенномудрый (че-

- ловек), святое, священное 50, 54, 59, 60, 62, 66, 71—77, 96, 98, 116, 123, 124, 126—128, 136—139, 149, 161, 167, 182, 201, 203—207, 209, 213—216, 224, 226, 227, 231, 232, 234, 235, 246, 247, 249, 250, 259(21), 260(21), 262(14), 267(15), 270(18)
- Шэнь* тело, личность, самость 29, 30, 32, 85, 98, 113, 119—126, 129, 136, 138, 151—182, 213, 214, 216, 231, 237—239, 248, 250, 260(23), 264(5), 265(13), 266(31), 269(2, 6, 8)
- Шэнь* дух(и), одухотворение, божественное, божество, святость 50, 83, 109, 112, 116, 128, 145, 158—161, 164, 166, 170, 171, 182, 185, 195, 206, 210, 225, 229, 231—233, 235, 236, 248, 249, 265(22), 267(16, 20), 269(2, 8, 15)
- Э* зло, безобразное, плохое, гадкое 31, 58, 65, 91, 103, 122, 124—130, 133—137, 139, 145, 146, 154, 170, 183—186, 195, 212, 213, 216—218, 240, 244, 246, 247, 249, 262(6), 266(1), 268(27), 272(2)
- Ю* наличие, (наличное) бытие, обла-
- дание, присущность, иметь, есть, некоторые 23, 89, 99—107, 110, 117, 123, 125—130, 136, 138, 140, 148, 149, 155, 170, 185, 190, 195, 205, 206, 216—218, 225, 227, 231, 233, 235, 236, 238—240, 245, 248, 249, 259(6), 260(26—28), 261(34), 262(6), 268(27)
- Юе* связь, завет, договор 57, 96, 257(8)
- Юе* музыка 129, 262(16, 17)
- Юй* страсть, вожделение, желание, стремление 78, 83, 124, 129—132, 137, 138, 142—144, 172, 184, 185, 192, 212, 214, 227, 231, 235, 237, 238, 242, 249, 262(2)
- Юй* *чжэю* Вселенная, пространство и время 159, 162, 163, 172
- Юн* применение, функция, актуализация, деятельное проявление, активность, выполнение 49, 50, 106, 131, 137, 139, 140, 154, 168, 171, 201, 205, 219, 229, 238, 243—245, 248, 268(27), 272(2)
- Юн* мужество 32, 190
- Янь* слово, высказывание, (рас)суждение, изречение, разговор 23, 72, 85, 89, 127—129, 140, 149, 174, 180, 189, 225, 229, 263(25), 267(14), 268(25)



- Августин 177, 184, 205  
 Аверинцев С. С. 162, 180  
 Акицукн Кадзучуту 9  
 Акусилан 164  
 Александр С. 88  
 Александр Афродисийский 41  
 Алексеев В. М. 257(10), 263(36)  
 Алкмеон 174, 175, 194, 266(29)  
 Альбрехт Э. 260(25)  
 Анаксагор 164, 194  
 Анаксимандр 40  
 Анаксимен 24, 164  
 Андо Сюити 9  
 Анри И. 10  
 Араки Кэнго 9  
 Аристотель 19, 24, 32, 40, 41, 92, 93,  
 100—102, 106, 107, 156, 160, 161,  
 164, 175, 179, 194, 206, 256(18),  
 264(6)  
 Аркесилай 19  
 Армстронг Р. 9  
 Балаш Э. 98  
 Белый А. 264(10)  
 Бёме Я. 259(17)  
 Бенвенист Э. 100, 260(26)  
 Бергсон А. 12, 21, 88, 181, 209  
 Бердяев Н. А. 178, 182, 264(9)  
 Беркли Дж. 12, 13, 108, 110, 153, 170,  
 178, 180, 205  
 Биллетер Ж.-Ф. 240  
 Бичурин Н. Я. 86, 166  
 Блок А. А. 264(10)  
 Бодде Д. 256(22)  
 Бодхидхарма 242, 246, 259(17)  
 Бо Юйчань (Гэ Чангэн) 231, 270(23)  
 Бруно Дж. 19  
 Будберг П. 29, 30  
 Будда 33, 71, 76, 95, 203, 226, 227,  
 250  
 Буров В. Г. 11, 15, 170, 257(13)  
 Быков Ф. С. 15  
 Валери П. 221  
 Ван Аньши 56  
 Ван Би 258(10)  
 Ван Гэнь 8, 61  
 Ван Сичжун 47  
 Ван Тун 71  
 Ван Хуа (Дэхуй) 47, 222  
 Ван Цзи (Жучжун) 8, 69, 202, 216—  
 218, 250, 268(27)  
 Ван Цзясю (Шифу) 230, 270(18)  
 Ван Цюн 56  
 Ван Чанчжи 8, 10, 43, 49, 60, 78, 85,  
 86, 88, 95, 97, 110, 167, 168, 194,  
 216, 245, 259(1, 4)  
 Ван Чуаньшань (Фучжи) 8, 11—13,  
 202  
 Ван Чун 13, 125, 127—130, 132, 133,  
 146, 166, 262(6, 7)  
 Ван Юньу 57  
 Ван Янмин (Шоужэнь, Боань, Вэнь-  
 чэн) passim  
 Васильев Л. С. 257(13)  
 Вернан Ж.-П. 101  
 Вигер Л. 5, 6, 10, 44, 222  
 Винокуров Е. М. 264(7)  
 Витгенштейн Л. 19  
 Волохова А. А. 12  
 Воскресенский Д. Н. 257(13)  
 Вэнь-ван 231, 270(21)  
 Вяткин Р. В. 25  
 Гаман И. Г. 20  
 Гао Паньлун 8  
 Гао-цзы 125, 140, 146, 262(1)  
 Гарнцев М. А. 177  
 Гартман Ф. 259(16)  
 Гегель Г. В. Ф. 12, 27, 45, 157, 164,  
 173, 210, 217, 255(8)  
 Геккель Э. 166  
 Гейзенберг В. 88  
 Гельвеций К. А. 271(37)  
 Гельдерлин Ф. 29  
 Гераклит 24, 87, 88, 161, 203, 206,  
 263(35)  
 Геснод 164, 175  
 Гёте И. В. 264(4)  
 Гильберт Д. 17  
 Гиппас 19  
 Гиппон 161  
 Гоббс Т. 90  
 Гомер 164, 265(12)  
 Го Можо 66  
 Го Сян 106  
 Гранэ М. 26  
 Грибоедов А. С. 260(15)  
 Григорьева Т. П. 30, 106  
 Грэм А. Ч. 89, 93, 105—107, 166,  
 256(15), 259(12), 261(34)  
 Гуанчэн-цзы 225, 269(6)

Гуй Э. 64  
Гумилев Н. С. 265(18)  
Гун Ду-цзы 125, 127  
Гунсунь Ни-цзы 128, 129, 146  
Гу Сяньчэн 8  
Гу Яньу 8, 13  
Гэ Хун 268(2)

Давид Аиахт 264(12)  
Дай Сянь 53  
Даль В. И. 263(28, 31), 264(8)  
Дарвин Ч. Р. 166  
Де Бари В. Т. 10, 11  
Декарт Р. 12, 87, 173, 177, 205, 253  
Демокрит 106, 166, 167, 169, 195, 206,  
207, 239, 266(29)  
Демьсвилл П. 94  
Державин Г. Р. 264(10), 265(18),  
266(30)  
Джэмс У. 12  
Диоген Лаэртский 19, 95, 160, 161,  
164

Диоген Синопский 95  
Достоевский Ф. М. 43, 204  
Ду Вэймин 10, 11, 37, 49, 55, 62, 66,  
67, 80, 86, 98, 120, 198, 218, 222,  
240, 256(13), 259(4)  
Думан И. Л. 265(23)  
Дун Чжуншу 71, 126, 127, 129, 132,  
133, 146, 149, 262(3, 13)  
Дун Юнь 62

Евклид 17, 41  
Евтушенко Е. А. 157  
Е Шаоцзюнь 269(15)

Жань-цзы (Ю, Цю) 190, 267(8)  
Жун Чжаоцзю 8

Завадская Е. В. 268(25)  
Зенон Китийский 161  
Зенон Элейский 95  
Зоммер Н. 179

Ики Хироюки 10  
Ипоуэ Тэцудзиро 9  
Инь Вэнь(-цзы) 225, 269(9)  
Иоани Дамаскин 184  
Иоанн Филопон 41

Камю А. 266(3)  
Кан Ч. 101  
Каит И. 12, 29, 45, 87, 96, 107, 120,  
140, 141, 187, 200  
Кан Ювэй 5, 8  
Карапетьянц А. М. 4, 20, 26, 103,  
255(1), 256(16, 19)  
Карнеад 19  
Карсавин Л. П. 156, 157  
Катаев И. И. 177  
Керн А. П. 259(8)  
Клини С. 42

Козловский Ю. Б. 24, 25  
Колесов В. В. 91  
Коникси Д. П. (Масутаро) 23, 255(5)  
Конрад Н. И. 12, 91, 120, 257(13)  
Конт О. 255(8)  
Конфуций 32, 33, 35, 56, 72, 75, 76,  
96, 121—124, 126, 127, 129, 133,  
134, 145, 146, 149, 183, 185, 188—  
190, 193, 195, 196, 207, 231, 239,  
247, 250, 255(10), 263(2, 36),  
267(8)  
Коянаги Сигэта 9  
Кратил 95  
Кривцов В. А. 257(13)  
Кроль Ю. Л. 262(2)  
Ксенофан 24  
Ксенофонт 32  
Кумадзава Байдзан 63  
Кусумото Масацу 9  
Кучера С. 22  
Кэди Л. 10

Лактаций 24  
Ламетри Ж. О. 175  
Ламонт К. 264(2)  
Лао-цзы (Ли Боян) 13, 23, 71, 224—  
227, 231, 268(1)  
Левкипп 161, 166  
Лёгаль С. 165, 166  
Лейбниц Г. В. 12, 187, 237  
Линьцзи 76  
Линь Чжэнью 9  
Ли Чжи 8, 76, 227, 240, 271(37)  
Ли Цзиндэ 258(10)  
Ли Цюньин 9  
Локер Э. 261(34)  
Локк Дж. 110, 208, 271(37)  
Лосев А. Ф. 26, 175, 265(14)  
Лотман Ю. М. 267(22)  
Лоу Лян 48, 49, 51  
Ло Хунсянь 8  
Ло Циньшунь 8, 60  
Лукаевич Я. 40  
Лукреций Кар 19  
Лу Луици 8  
Луи Яньшан (Исюнь) 238  
Лу Цзююань (Сяншань) 48, 52, 56,  
73—81, 113, 171, 202, 229, 230,  
241, 258(11), 259(22)  
Лу Чэн (Юаньцин) 67, 229—231,  
269(12), 270(18)  
Люй 57—59  
Люй Далинь 57  
Лю Сян (цзы-Чжэн) 128—130, 132  
Лютер М. 35, 256(13)  
Лю Цзинь 53, 56  
Лю Цзунчжоу 8, 81  
Лю Цзунъюань 249, 272(11)  
Лю Цуньжэнь 10, 224, 229, 230, 236,  
269(13), 270(26)  
Лю Цяньцзинь 48  
Лян Цичао 8, 200, 262(1)

Малевиц К. С. 181  
Мандельштам О. Э. 21  
Манухин В. С. 271(37)  
Мао Цзэдун 6, 262(18)  
Мао Цилин 8, 48, 51  
Маркс К. 97  
Марсель Г. 100, 182, 261(32)  
Масперо А. 38, 39, 41, 88, 97, 260(14)  
Мейс А. 260(26)  
Мисима Фуку 9  
Мисима Юкио 6  
Моу Цзунсань 9, 80, 216, 218, 221, 241  
Мо-цзы (Мо Ди) 38, 41, 71, 184  
Мурти К. С. 87, 172, 173, 265(25)  
Мэн-цзы (Мэн Кэ) 62, 71—76, 79, 81, 113—115, 123—128, 131, 133, 134, 140, 146, 148, 166—168, 172—174, 183, 188, 191—194, 198—200, 203, 205, 236, 239, 240, 251, 260(19), 261(42), 261(1), 263(35), 265(23)

Накаэ Тодзю 63  
Нань Дацзи 62, 68  
Нань Чжэбинь 111, 112  
Не Бао 8, 62, 109  
Нивисон Д. С. 10  
Нидэм Дж. 24, 26, 27, 29, 42, 43, 92, 93, 163, 179  
Никогосов Э. В. 256(16)  
Нидше Ф. 69, 266(34)  
Номура Кэйдзи 9

Окада Такэхико 9  
Ортега-и-Гасет Х. 181  
Осно Тюсай 63  
Оствальд В. Ф. 88  
Островский А. Н. 259(9)  
Оуян Дэ 8, 69  
Ошанин И. М. 82, 265(20)

Павел ап. 271(36)  
Пак Ын Сик 14  
Пастернак Б. Л. 28, 210  
Парменид 100, 206  
Петерсон В. 11  
Петров А. А. 11, 12, 15, 128, 257(13)  
Пиррон 19  
Пифагор 72, 161  
Платон 30—32, 40, 41, 84, 92, 100, 106, 107, 155, 156, 158, 164, 172, 176, 179, 195, 208, 239, 256(18), 259(11)

Платонов А. П. 113  
Плотин 41, 155, 177, 196, 205  
Позднеева Л. Д. 12, 13, 20, 22, 265(22), 271(37)  
Померанцева Л. Е. 30, 92, 106, 107, 238  
Попов П. С. 163, 263(33)

Порфирий 117, 118  
Прометей 208, 210, 211  
Протагор 87, 88  
Пушкин А. С. 91, 259(8), 260(20), 263(29), 267(23)

Радлов Э. Л. 89  
Радуль-Затуловский Я. Б. 11—13, 15, 257(13)  
Рассел Б. 88  
Рейшауэр Э. 13, 79  
Рифтин Б. Л. 13  
Робинсон Д. 29  
Родзянко А. Г. 259(8)  
Розанов В. В. 43, 156, 264(3)  
Росс Д. 40

Секст Эмпирик 87, 95  
Сенека 116, 156  
Сенин Н. Г. 15, 257(13)  
Серрюс Ш. 42  
Се Тинцзе 69, 70  
Се Улян 8, 97, 197, 213, 259(2), 267(16)

Сига Итиро 9  
Симада Кэндзи 9  
Симидзу Тайдзи 9  
Симоновская Л. В. 257(13)  
Си Шу 55  
Сократ 19, 27, 32, 34, 64, 84, 94  
Соловьев В. С. 43  
Спенсер Г. 166, 265(15)  
Спиноза Б. 12, 19, 45, 253  
Спирин В. С. 20, 26, 34, 202, 256(11)  
Сумароков А. П. 89  
Сун Пэйвэй 8, 44, 52, 82—84, 111, 112, 213

Сунь Икуй 69  
Сунь Фу 71  
Сунь Цифэн 8  
Сунь Чандзян 15, 197  
Сунь Ятсен 5, 8, 181, 196, 198, 237, 257(13)

Сыма Гуан 35  
Сыма Цянь 268(1)  
Сюань-ван (циский) 191  
Сюанье (Шэн-цзу, Канси) 59  
Сюе Кань 60, 67  
Сюй Ай 56, 63, 64, 67, 256(5), 271(29)  
Сюй Сунпэн 251  
Сюй Чэнчжи (Шоучэн) 68, 76, 230, 270(17)

Сюн Шили 5  
Сюнь-цзы (Сунь Цин, Сюнь Цин) 71, 89, 93, 95, 96, 117, 118, 124—126, 128, 129, 131—134, 146, 149, 164, 166, 174, 183, 187, 195, 196, 202, 207, 212, 262(2)  
Сюнь Юе 128, 130, 146  
Сяо-цзун (минский) 242

Такасэ Такэдзиро 9

Такахаси Кодзи 9  
Такэути Есио 9  
Тан Цзюньи 9, 10, 80, 81  
Тань Пимо 66  
Тань Сытун 5, 8, 115, 165, 172, 178, 184

Тань Цзефу 256(16)  
Тан Яочэи 69  
Таскии В. С. 25  
Татлии В. Е. 264(11)  
Тахо-Годи А. А. 154, 180  
Тейяр де Шарден П. 152  
Тетенс И. Н. 187  
Тихвинский С. Л. 13  
Толстой Л. Н. 43, 255(5)  
Тютчев Ф. И. 210

Уайенпаль П. 10  
Уайтхед А. Н. 88  
У-ван 231, 266(5), 270(21)  
У Кан 8  
Уно Тэцудзин 9  
Ушков А. М. 15  
Уэйли А. 29  
У Юйби 48, 49

Фалес 24, 161, 194, 206, 211  
Фаи Дунмэй 10  
Федоров Н. Ф. 87, 152, 197  
Фейербах Л. 151, 181, 266(28, 35)  
Фейербэнк Дж. 13, 79  
Феокистов В. Ф. 149  
Ферекид 164  
Филипп Оупунтский 164  
Филолай 24  
Филон Александрийский 155  
Фихте И. Г. 12  
Фишман О. Л. 257(13)  
Фома Аквиинский 177, 184  
Форке А. 10, 41, 92  
Фрейд З. 159  
Фриш М. 178  
Фромм Э. 100  
Фулинь (Ши-цзу, Шуньчжи) 59  
Фэй Кэ 8  
Фэн Юлань 5, 8, 10, 13, 15, 79, 80, 126, 181, 258(10), 259(20)

Хага Т. 9  
Хайдеггер М. 21, 120  
Хакман Г. 10  
Хань Фэй-цзы 237  
Хань Юй (Хань-цзы) 71, 121, 128, 130, 132—134, 146, 173, 188, 189, 193, 224, 249, 272(11)  
Хенке Ф. Г. 10, 37, 63, 85, 257(13), 259(4, 5)  
Хлебников В. 235  
Хоу Вайлу 15  
Хрисипп 160  
Христос 264(3)  
Хуан Вань 8, 56, 70

Хуан-ди 25, 231, 269(6), 270(21)  
Хуан Дуньхань 9  
Хуан Ифаи 68  
Хуан Мянньчжи 68  
Хуан Мянньшу 68  
Хуан Сюцзи 78  
Хуан Цзунси 8, 65, 66, 218, 226, 268(27)

Хуан Цзяньчжун 9  
Хуан Шии 258(10)  
Ху Аньго 136  
Хуйнэн 33, 244—246, 250  
Хуй Ши 238  
Ху Хуи 81, 136  
Ху Чжэфу 8  
Ху Ши 97  
Ху Шэн 15  
Ху Юе 9  
Хэ Линь 5, 6  
Хэ Сииньинь 8, 76, 254

Цай Жэньхоу 9  
Цай Пэнтоу 223  
Цветаева М. И. 152, 157, 158  
Ценкер Э. 10  
Цзе 1024  
Цзи Вэньфу 9  
Цзи-ши 190, 191  
Цзоу Шоун 8, 69  
Цзо Цюмин 124  
Цзы-Лу 188  
Цзы-Сы 122, 125, 134  
Цзы-Ю (Янь Янь) 267(8)  
Цзэн-цзы 35, 71, 122, 258(1), 260(23), 262(11)  
Цзянь Кэн (Пэн-цзу, Пэнский Цзянь) 231, 270(22)  
Цзя Фэнчжэнь 9  
Цинь Цзяи 7, 10, 11, 83, 168  
Циолковский К. Э. 152  
Цю Чанчунь (Чуцзи) 230, 270(24)  
Цянь Дэхун (Цинь-цзы) 8, 50, 60—63, 68, 69, 75, 76, 216—218, 250  
Цянь Му 7, 8, 80

Чан Кайши 6, 9  
Чжан Бодуань 270(20)  
Чжан Дуисунь 26, 42, 43, 99, 100, 256(17)  
Чжан Ле 8, 13  
Чжан Сичжи 15, 53, 67, 250  
Чжан Цай 73, 81, 84, 165, 234  
Чжан Цзюньмай 7, 8, 10, 79, 93, 96  
Чжан Шоунюи 9  
Чжань Жошунь 8, 48, 51, 56, 62, 79, 80, 81, 254  
Чжан Юйцзоань 10  
Чжао Гун 240  
Чжао Ци 198  
Чжао Юаньжэнь 99, 261(32)  
Чжи 22, 23, 124  
Чжоу-гун 188, 231, 266(5)  
Чжоу Дуньи (Ляньси) 71, 72, 74, 79,

- 81, 91, 109, 110, 116, 164, 223,  
230, 238, 269(14)  
Чжоу Жудэи 8  
Чжоу Сянгуан 10  
Чжу 48  
Чжуан-цзы 117, 118, 158, 167, 236,  
238, 239, 271(31)  
Чжу Дэжи (Бэньсы) 137, 226, 237  
Чжу Си (Чжу-цзы, Хуйвэн, Хуйань)  
7, 13, 35—37, 48, 50, 54, 56, 60,  
63, 65, 72—81, 84, 91, 93, 95, 97,  
98, 131, 133—136, 146, 150, 166,  
176, 191, 192, 197, 198, 229, 230,  
241, 243, 245, 258(1, 8, 10),  
259(22), 262(10), 263(19), 265(20)  
Чжу Хоуцзун (Ши-цзун) 61, 65  
Чжу Хоучжао (У-цзун) 53, 61, 242,  
257(11)  
Чжу Цзайхоу (Му-цзун) 65  
Чжу Чэньхао (Нин-ван) 60, 61, 66,  
257(11)  
Чжу Юаньчжан (Тай-цзу) 55, 58, 59  
Чжэн Сюань 37  
Чжэнь 47  
Чингис-хан 270(24)  
Чон Хва Йоль 10  
Чон Чин Сок 16  
Чэн И (Ичуань) 35, 36, 48, 57, 63, 72,  
73, 77, 79—81, 95, 133, 134, 179,  
229, 230, 249, 260(18)  
Чэнтаи 231, 270(21)  
Чэи Хао (Миндао) 35, 71, 72, 74, 79,  
81, 84, 113, 114, 168, 171, 184, 223,  
229, 230, 238  
Чэн Чжуньин 10  
Чэнь Сяньчжан 48, 49, 79, 81, 254  
Чэнь Цзянь 8, 13  
Чэнь Цзяньфу 9  
Чэнь Цзючуань 68, 74  
Чэнь Юнцзе 9, 10, 13, 37, 51, 52, 57,  
59, 61, 63, 65, 66, 75, 78, 80, 85,  
86, 96, 97, 141, 167, 170, 186, 216,  
221, 225, 241—245, 256(16),  
257(7), 259(20, 1, 4), 260(23),  
261(37), 269(15)  
Шанкара 153, 178, 259(16)  
Шао Цисянь 9  
Шао Юн 73, 79  
Швейцер А. 114, 266(34)  
Шеллинг Ф. В. Г. 88, 89  
Ши Цзюнь 15, 197  
Ши Ши 125, 127, 129, 146, 262(6, 7)  
Ши Ючжун 10  
Шопенгауэр А. 12  
Шоу Б. 43  
Шпенглер О. 157  
Штирнер М. 181, 266(33)  
Шунь 71, 72, 75, 76, 96, 123, 124, 137,  
231, 247, 258(6), 270(21)  
Шэнхуй 244  
Щуцкий Ю. К. 257(13)  
Эйдли Л. 3. 257(13)  
Эйкен Р. 12  
Эйнштейн А. 88  
Экхарт Мейстер 152  
Эмпедокл 24, 26, 161, 169, 194  
Эпихарм 158, 263(35)  
Эренбург Г. Б. 257(13)  
Эсхил 208, 210  
Ювенал 158  
Юе Ци 268(25)  
Юй 71, 124, 231, 258(6), 270(21)  
Юй Чжунъяо 9  
Юрьев М. Ф. 257(13)  
Якубанис Г. И. 194  
Ямада Дзюн 9  
Ямамото Сёити 9  
Ямаио Ю 9  
Ямасита Рюдзи 9  
Ян Ицин 64  
Ян Пао 111, 112  
Ян Сюн (Ян-цзы) 71, 127, 128, 133,  
134, 146, 174, 266(2), 267(13, 14)  
Ян Тяньши 9, 257(11)  
Янфу 131, 262(11)  
Ян Хиншун 15, 257(13)  
Ян Цзянь 73, 77, 79, 81  
Ян Чжу 13, 71, 184  
Ян Ши 73, 79, 81  
Янь Хуй (Янь-цзы) 56, 71, 225, 239,  
256(5), 258(1)  
Янь Чжун 69  
Янь Юань 8, 13  
Яо 71, 72, 75, 76, 96, 123, 124, 137,  
231, 247, 258(6), 270(21)  
Яо Тинцзе 9  
Ясперс К. 33, 151  
Ясуда Киёси 9  
Ясуока Масацу 9

# ИЕРОГЛИФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ К ОСНОВНОМУ ТЕКСТУ<sup>х</sup>

ай	愛
ай <sub>1</sub>	哀
ай жэнь	愛人
ао	傲
бао цзя	保甲
байхуа	白話
Бачжай	八寨
бе лу	別錄
би	彼
би <sub>1</sub>	鼻
би кун	鼻孔
бин	巢
Бо Юйчань (Гэ Чангэн)	白玉蟾 (高良庚)
бу жэнь	不仁
бу кэ син чжи у	不可行之物
бу син	不行
бу цзюе	不覺
бу ци	不器
бу цунызай	不存在
бу шэнь	不神
бу юн цин	不用情
бэй	备
бэй <sub>1</sub>	背
бэнь жань чжи шань	本然之善
бэнь нэн	本能
бэнь синь	本心
бэнь ти (бэньти)	本体
бянь	辨
бянь мин	變命
вай дань	外丹
вай дао	外道
вай цзи	外集
ван	王

<sup>х</sup> В указатель включены все переданные в тексте через транскрипцию китайские и японские термины и выражения, имеющие собственные и названия произведений, а также малоизвестные географические обозначения.

ван <sub>1</sub>	忘
ван <sub>2</sub>	亡
Ван Би	王 必
Ван Тун	王 通
Ван Хуа	王 华
Ван Цзясю (Шифу)	王嘉秀 (实夫)
вань у	万物
вань ю	万有
Ван Янмин (Шоужэнь, Боань)	王阳明(守仁,伯安)
ва пи	瓦 壁
ва ши	瓦 石
во	我
вэй	为
вэй <sub>1</sub>	味
вэй <sub>2</sub>	位
вэй <sub>3</sub>	微
вэйволунь	唯我论
вэй кэ	未可
вэйсинь	维新
вэйсиньды лисянчжуйды жэньшэнь чжэсюе	唯心的理想主义的人生哲学
вэйсиньлунь	唯心论
вэйсиньчжуй	唯心主义
вэй фа	未发
вэнь	文
вэнь <sub>1</sub>	问
вэнь лу	文 录
Вэньчэн	文 成
"Вэнь янь", вэньянь	文言
ганъяо	纲要
гань	感
го	国
Го Сян	郭象
гоу	钩
гоу цзин	钩 精
гу	故
гу <sub>1</sub>	固
Гуансинь (Шанжао)	广信 (上饶)
Гуанчэн-цзы	广成子
Гуань	观
гуань	贯
"Ту вэнь гуань чжи"	古文观止

гуйлянь	鬼臉
Гуйцзи	會稽
гуй цзи	枉寂
Гуй Э	桂萼
гун	躬
гун <sub>1</sub>	公
гун <sub>2</sub>	工
Гун Ду-цзы	公都子
Гунсунь Лун-цзы	公孫龍子
Гунсунь Ни-цзы	公孫尼子
гун юй шань ци ши, би сянъ ли ци ци	工欲善其事，必先利其器
Гэ	革
гэ	格
гэ <sub>1</sub>	個
гэ мин (гэмин)	革命
гэнь	根
гэ у	格物
да гун мин	大公名
да дао	大道
да жэнь	大人
"Да жэнь вэнь шэнь сянъ"	答人问神仙
"Дайгаку кай"	大學解
Дай Сянъ	戴鏡
да мин	大命
да мин <sub>1</sub>	迭名
дань	石
дао	道
дао <sub>1</sub>	道
"Дао дэ цзин"	道德經
дао сюе	道學
дао сюе цзя	道學家
дао-цзи	道机
"Да сюе"	大學
"Да сюе гу бэнь"	大學吉本
"Да сюе гу бэнь пан ши"	大學古本考釋
"Да сюе хо вэнь"	大學或问
"Да сюе чжан цзюй"	大學章句
да ти	大體
да чжи	大智
ди	帝
дин	定



дин<sub>1</sub>  
дин ли  
дин ти  
Ди цзан дун  
ди юй  
доу шао  
дуань  
дун  
Дун Чжуншу  
дунъу  
дунъ у  
дэ  
дэ во  
дэ дао  
дэ жунъ шэнь  
дэ ци дао  
дэ ци цин

е  
е жэнь

Жань-цзы (Ю, Цю)

жу  
жун  
жу цзы  
жэнь  
жэнь<sub>1</sub>  
жэнь дао  
жэнь и коу  
жэнь син чжи у фэнь юй шань бу шань

жэнь син шань е  
жэнь син ю шань ю э  
жэньу

жэнь чжи син е шань э хунъ  
жэнь чжи син э, ци шань чжэ вэй е

и  
и  
и<sub>1</sub>  
и<sub>2</sub>  
и дао  
идин

鼎  
定理  
定体  
地藏洞  
地獄  
斗筭  
端  
动  
董仲舒  
动物  
顿悟  
德  
得我  
得道  
德洞身  
得其道  
得其情

页  
野人

冉子 (有. 求)

入  
容  
孺子  
人  
仁  
人道  
人一曰

人性之无分於善不善

人性善也

人性有善有恶

人物

人之性也善恶混

人之性恶其善者伪也

益

义

易

意

其道

一定

и жэнь  
и ма ма е, эр ма ма е  
ин  
инь  
инь<sub>1</sub>  
Инь Вэнь-цзы  
"Инь фу цзин"  
инь ци  
итай  
и ти  
и фа  
"И цзин"  
Ичуань  
и чэн  
"И шу"

Кань  
Кан Ювэй  
Конфуций (Кун-фу-цзы)  
"Кохон Дайгаку кацумоку"  
коу  
Кумадзава Бандзан  
кун  
кун<sub>1</sub>  
кун сую  
Кунь  
кэ  
кэ<sub>1</sub>  
кэгуаньшо  
кэ ци

Лао-цзы  
Ли  
ли  
ли<sub>1</sub>  
ли<sub>2</sub>  
ли<sub>3</sub>  
ли<sub>4</sub>  
Ли Боян  
ли гэнь чжи жэнь  
ли дэ  
ли и хао мин  
ли мин

一人  
一马也二马也  
应  
阴  
寅  
尹文子  
阴符经  
阴气  
以太  
一休  
已发  
易经  
伊川  
驿丞  
遗书

坎  
康有为  
孔夫子  
古本大学利目  
口  
熊澤蕃山  
恐空  
空虛  
坤  
客  
可  
客观说  
客气

老子  
禹  
理  
里  
利  
礼  
立  
李柏阳  
利振之人  
离德  
立異好名  
立命

лин мин  
 ли син  
 ли сюе  
 лисянчжуи  
 ли у  
 Ли Цзиндэ  
 "Ли юнь"  
 лоу и  
 Лоу Лян  
 лу  
 лу<sub>1</sub>  
 Лу-Ван сюепай  
 Лулин  
 Лунчан  
 "Лунь юй"  
 "Лунь юй хо вэнь"  
 "Лунь юй цзи чжу"  
 Лунь Яньши (Исюнь)  
 Лу Чэн (Юаньцзин)  
 лэ  
 лю би  
 люй  
 Люй Далинь  
 лю син  
 Лю Сян  
 лю фу  
 Лю Цзинь  
 Лю Цзунчжоу  
 Лю Цзунъюань  
 Лю Цяньцзинь  
 лян нэн  
 лян чжи  
 лян ши  
 Лян Шумин  
 лянъ (мянъ)

мао  
 ми  
 мин  
 мин<sub>1</sub>  
 мин<sub>2</sub>  
 минбайцилай  
 мин вэй синь

灵明  
 力行  
 理想主义  
 刺物  
 黎靖德  
 礼运  
 蛟奴  
 妻谅  
 路  
 炉  
 陸王等派  
 序陸  
 龙场  
 论语  
 论语或问  
 论语集注  
 论语式 (以训)  
 陸澄 (原静)  
 樂  
 流弊  
 慮  
 呂大臨  
 流行  
 刘向  
 六府  
 刘瑾  
 刘宗周  
 柳宗元  
 刘子介  
 良能  
 良知  
 良士  
 梁漱溟  
 臉 (面)

貌  
 未  
 命名  
 明  
 明白起来  
 命雄新

Миндао  
 (мин) мин дә  
 мин шань  
 минь  
 Мо Ди (Мо-цзы)  
 Мэн Кэ (Мэн-цзы)  
 "Мэн-цзы хо вэнь"  
 "Мэн-цзы цзи чжу"  
 мюлунь  
 мянь (лянь)  
 мяо  
 мяо<sub>1</sub>  
 мяо цзюе  
 мяо юн  
 "Наньгань сян юе"  
 нань цзун  
 нань ци  
 ни  
 Нин-ван  
 ну  
 нэй дань  
 нэн  
 нюй ци  
 нянь  
 нянь<sub>1</sub>  
 нянь пу  
 няо шоу

оёмэйгакуха  
 Осио Тюсай

пин дань чжи ци

сан чжун шэнь чжи цюй  
 сань ван у бо  
 сань ган у чан  
 сань гуань  
 сань дә у ши  
 сань лин у шэнь  
 сань пинь  
 сань ся у и  
 сань хуан у ди  
 "Сань цзы цзин"

明道  
 (明) 明德  
 名山  
 民  
 墨翟 (墨子)  
 孟轲 (孟子)  
 孟子或问  
 孟子集注  
 谬论  
 面 (脸)  
 妙  
 苗  
 妙觉  
 妙用  
 南贛 鄉约  
 南宗  
 男色  
 逆  
 守王  
 怒  
 内丹  
 能  
 女乞  
 年  
 念  
 年谱  
 年鳥

王陽明 茅派  
 太監 中齋

平旦之乞

喪終身之躬  
 三五五伯  
 三綱五常  
 三美  
 三德五事  
 三令五申  
 三品  
 三俠五義  
 三皇五帝  
 三字經

сань чэнь у син  
сань чэнь у син<sub>1</sub>

си

си<sub>1</sub>

син

син<sub>1</sub>

син<sub>2</sub>

син ли сюе

син ти

син у бу шань, гу чжи у бу лян

син ци со у ши

син чжи син

син чжун люй

синь

синь<sub>1</sub>

синь<sub>2</sub>

синь жу цзя чжи сюе

синь инь

синь инь сян сы

синь ли сюе

синь ли хэ и

синь минь

синь мэнъ

синь син чжи сюе

синь сюе

синь цзи ли

Синьцзянь бо

Синьцзянь хоу

синь чжай

синь чжи (бэнь) ти

Синь юе

"Си цы чжуань"

Си Шу

со

Сунь Инкуй

Сунь Фу

сы

сы<sub>1</sub>

сы<sub>2</sub>

Сыма Гуан

сы ти

сы у

三 辰 五 行

三 辰 五 星

喜

隙

行

形

性

性 理 學

形 詩

性无不善故知无不良

行其所无事

性之性

行中處

心

新

信

新 儒 家 之 學

心 印

心 印 相 似

新 理 學

心 理 合 一

新 民

心 門

心 性 之 學

心 學

心 即 理

新 達 伯

新 達 侯

心 齊

心 之 ( 中 ) 休

新 約

素 舜 傳

席 子

所

孫 應 奎

孫 復

叔

思

死

司 馬 光

四 休

叔 吾

сы у <sub>1</sub>	四无
Сыхэ	四河
сы цзюй цзун чжи	四句宗旨
"Сы шу да цюань"	四书大全
Сыэнь	思思
сы ю	思有
сы юй	私欲
сэ	色
сюань дэ	玄德
сюань тун	玄同
сюань цзе	玄解
сю дао	修道
суюе	学
суюе ци	血乞
суюй	虚
Суюй Ай	徐晷
суюй бянь	续编
суюй кун	虚空
"Суюй кэ Чуань си лу"	续刻佳习录
суюй лин	虚灵
Суюйми	须弥
"Суюй Чжу-цзы юй лэй"	续朱子语类
Суюй Чэнчжи (Шоучэн)	徐成之 (守诚)
сюн дэ	凶德
Сюнь (Сунь) Цин	荀 (孙) 卿
Сюнь Юе	荀悦
сю цай	秀才
сю шэнь	修身
ся	下
Сян (сян)	象
сян <sub>1</sub>	卿
сян <sub>2</sub>	想
сян дэ	相得
сянь	先
сянь жэнь	贤人
сянь люй	先应
сянь цзюе	先觉
сянь цзя	仙家
сянь чжао	先兆
сянь чжи	先知
(сянь) шэн	(先) 生
сян юе	卿马
сяо жэнь	小人

"Сяо лянъ сю"

"Сяо цзин"

"Сяо цюй"

ся пинь

宵练匣

孝经

小取

下品

тады

тай кун

тай сюй

тай цзи

"Тай цзи ту шо"

тань

"Тань цзин"

Тан Яочэнь

ти

ти бай

ту

тун гуань

тун гуй юй цзи

тун дэ

тун мэн чжи синь

тун синь

тун фэн

"Тун шу"

туцзюй

тянь

тянь ди

тянь кун

тянь ли

тянь ли чжи чжао мин лин цзюе

他納

太玄

太虚

太根

太极图说

貪

壇經

唐尧臣

侍

旗

土

童

同归於寂

同德

童蒙之心

童心

同凡

通书

土苴

天

天地

天空

天理

天理之昭明灵觉

тянь мин

тянь мин ми чан

тянь ся

тянь ся у X

тянь тан

тянь цзи

тянь цзэ

тянь чжи

Тяньчжоу

тяо кань-ли

тяо ли

тяому

"Тяо-си чжэнь"

天命

天命靡常

天下

天下无X

天堂

天机

天则

天志

田州

润坎

调坎

调理

调息

调息

у	物
у <sub>1</sub>	无
у <sub>2</sub>	悉
у <sub>3</sub>	戎
у во	物我
у во <sub>1</sub>	无我
у гуань	五官
у жэнь цзи	无人已
у син	五行
у син <sub>1</sub>	无形体
ути	物体
у у	无无
у цзан	五藏
уцзи	无机
уцзин	物镜
"У цзин да цюань"	五经大全
"У цзин и шо"	五经德说
у ци	五气
"У чжэнь пянъ"	悟真篇
уши	物事
у шу	武術
у шэн	五声
У Юяби	吴万邈

фа	法
фан мин	方命
фань гун	反躬
фань шэнь	反身
фань юй син	反於性
фа юн	发用
фу	富
фу <sub>1</sub>	赋
фу лу	附錄
фэй	非
фэй мин	非命
фэй син	非性

хай	亥
хай чжи синь	害之心
Хань гу	函谷
Ханьлинъ	翰林
хао	好
хао жань чжи ци	浩然之气



хао моу эр чэн	好谋而成
хао у	好恶
хо	或
хо вэнь	或问
хоу	后
хоу чжи	后知
Хуан Ифан	黄以方
хуан мянь Лао-цзы	黄而老子
Хуан Мянъчжи	黄勉之
Хуан Мянъшу	黄勉叔
хуан ху	芒易
Хуан Шии	黄士毅
хуань	还
Ху Аньго	胡安国
хуа син	化性
Хуйань (Хуйвэн)	晦庵 (晦翁)
Хуй Ши	惠施
Хунду	洪都
"Хун фань"	洪範
хунь дэ	昏德
Ху Хун	胡宏
хэ	和
хэн синь	恒心
хэн чань	恒产
цай	材
цай <sub>1</sub>	才
цай инь бу ян	柔(揲)阴补阳
Цай Пэнтоу	蔡遵头
цао му	草木
цао и вань тун	早昊晚同
цао хуа	造化
цао хуа чжи цзин лин	造化之精灵
цзе	接
цзе ци фэнь	解其纷
цзе шэн тай	结聖胎
цзе юй у	接於物
цзи	寂
цзи <sub>1</sub>	己
цзи <sub>2</sub>	纪
цзи <sub>3</sub>	记
цзи <sub>4</sub>	机
цзи <sub>5</sub>	几
цзи <sub>6</sub>	急

Цзиань	吉安
цзи бэнь цюн юань чжи син	极本源泉之性
цзи бянь	机变
цзи жэнь	几人
цзи ме	寂灭
цзин	经
цзин <sub>1</sub>	静
цзин <sub>2</sub>	精
цзин <sub>3</sub>	敬
цзин лин (ю сань)	精灵 (游散)
цзин цзо	静坐
"Цэин шо"	经说
цзин шэнь	精神
цзинь	尽
цзинь дань	金丹
цзинь лунь	尽偏
цзинь син	尽性
цзинь ши	进士
цзиншэньдуилунь	精神统一论
цзи се (чжи синь)	机执 (之心)
цзи синь	机心
цзицзинчжуи	寂精主义
цзи чжу	集注
цзи шань, цзи э	极善极恶
"Цзи шань шу юань цзунь цзинь гэ цзи"	稽山书院尊经阁记
цзо	作
цзо ван	坐忘
Цзо Цюмин	左邱明
цзу	族
цзуй цзин чу	最精处
цзы	子
цзы <sub>1</sub>	自
цзы <sub>2</sub>	字
цзы дэ	自得
цзы жань	自然
цзы жань лин чжао мин цзюе	自然灵昭明觉
цзы-Лу	子路
цзы му	字母
цзы син	自行
цзы-Сы	子思
цзы цзинь	自尽
цзы-Чжэн	子政

цзы ю	自有
цзы-Ю (Янь Янь)	子游 (言偃)
цзюань (цз.)	卷
цзюе	觉
цзюе 1	暇
цзюй	惧
цзюй жэнь	举人
Цзюйюн	居庸
цзюнь цзы	君子
цзю хуань	九还
цзя	家
цзя лянъ и	甲联乙
(цзя) мяньцзюй	(假)面具
Цзянью	江右
цзянь	姦
Цзянь Кэн (Пэн-цзю)	钱鏐 (彭祖)
цзянь цзай	见在
цзяо синь	狡心
"Цзяотяо ши Лунчан чжушэн"	教条示龙场诸生
Цзя цзин	嘉靖
ци	乞
ци 1	期
ци 2	器
ци ли	乞力
цин	情
цин 1	倾
цинъ	求
цинъ шоу	禽兽
ци сэ	乞色
ци сян	乞象
ци фань	七返
ци чжи чжи син	乞质之性
по	错
цун	从
цун мин	聪明
цун син	从性
цунь тун (цзы чжи) синь	存童 (子之) 心
цуньцзай	存在
цэ	册
цюань да ти	全大体
цюе	卻
цюй	軀

шой<sub>1</sub>  
шон ли  
Цю Чанчунь (Чуцзи)  
Цянь  
Цяньтан  
цянь чжи (ши)

чан  
чан<sub>1</sub>  
чан дуань  
чан жэнь  
чан синь  
чан чжи  
"Чан шэн"  
чань  
чань<sub>1</sub>  
чжан  
Чжан Бодуань  
Чжан Цзай  
чжао  
Чжао Ци  
чжи  
чжи<sub>1</sub>  
чжи<sub>2</sub>  
чжи<sub>3</sub>  
чжи<sub>4</sub>  
чжи<sub>5</sub>  
чжи<sub>6</sub>  
чжи дэ чжи ши  
чжи жэнь  
чжи лян чжи  
чжи син хэ и (бин цзинь)  
чжи тянь мин  
чжиу  
"Чжи у лунь"  
чжи цзюе  
чжи чан  
чжи чжи  
чжи чэн  
чжи шань  
чжи юй чжи шань  
Чжоу-гун  
Чжоу Дунь (Ляньси)

趙  
窮理  
丘長春 (処机)  
乾  
錢塘  
前知 (识)  
長常  
長短  
常人心  
常心知  
常知生  
長禪  
禪  
產丈  
張伯端  
張戴  
岐  
趙岐  
知志  
志  
質指  
智止  
職  
至德之世  
至人  
致良知  
知行合一 (並進)  
制天命  
植物論  
指物論  
知覺  
知常  
致知  
至誠  
至善  
止於至善  
周公  
周敦頤 (濂溪)

"Чжоу и цань тун ци"	周易参同契
Чжу	诸
чжу	主
чжу <sub>1</sub>	助
чжуань	俟
чжугуань-вэйсиньчжуиды вэйволунь	主观唯心主义的唯我论
чжугуаньшо	主观说
Чжу Дэчжи (Бэньсы)	朱得之(李思)
чжу жэнь	诸人
чжуишо	主意说
чжун	中
чжун жэнь	中人
чжун пинь	中品
"Чжун юн"	中庸
"Чжун юн хо вэнь"	中庸或问
"Чжун юн цзи чжу"	中庸集注
Чжухэ	洙河
чжу-цзай	主宰
чжу цзин	主敬
чжу цзин <sub>1</sub>	主静
"Чжу-цзы вань нянь дин лунь"	朱子晚年定论
Чжу Чэньхао	朱宸豪
чжэ	哲
Чжэн	郑
чжэн	正
чжэн <sub>1</sub>	政
чжэн жэнь	正人
"Чжэн мин"	正名
Чжэн Сюань	郑玄
чжэнь	真
чжэнь синь	真心
чжэнь у	真吾
чжэсюе	哲学
чи	尺
чи цзы чжи синь	赤子之心
чуань ли	创立
"Чуань си лу"	传习录
"Чуань си сюй лу"	传习续录
"Чу кэ Чуань си лу"	初刻传习录
чун сай	充塞
Чучжоу	滁州
чэн	诚

чэн <sub>1</sub>	成
чэн жэнь	成人
чэнсяньчулай	呈现出來
чэнь	辰
Чэнь Сяньчжан	陈献章
Чэнь Цзючуань	陈九川

ша	殺
шан	上
шан гу	上古
шан гэнь чжи жэнь	上根之人
шан пинь	上品
шань дуань	善端
шань синь	善心
шань чжи	善质
Шао Юн	邵雍
ши	事
ши <sub>1</sub>	事实
ши <sub>2</sub>	是
ши <sub>3</sub>	世
ши <sub>4</sub>	士
ши <sub>5</sub>	適
ши <sub>6</sub>	识
ши <sub>7</sub>	诗
"Ши цзин"	诗经
ши дэ цзи	世德纪
ши жэнь	世人
ши няо	孺
ши сюе	实学
ши у	事物
ши цзе	世界
Ши Ши	世硕
ши юй	嗜(者)慾(欲)
шо	说
"Шо вэнь цзе цзы"	说文解字
"Шо гуа чжуань"	说卦传
шоу	首
"Шу цзин"	书经
шу	书
шуй хо	水大
шэн	生
шэн <sub>1</sub>	声
шэн жэнь	聖人

шэн (жэнь чжи) сюе	聖 (人 之) 學
шэн и	生 意
шэн ци	生 氣
шэнь	身
шэнь <sub>1</sub>	神
шэнь <sub>2</sub>	申
шэнь дэ	神 德
шэнь дэ <sub>1</sub>	身 得
шэнь мин	神 明
Шэньхуй	神 會
шэнь шэн	神 生
шэнь яо	神 藥
шэн юань	生 元

э дэ	惡 德
эр ши чжи сюе	二 氏 之 學

ю	有
ю <sub>1</sub>	尤
юань	远
"Юань дао"	原 道
"Юань жэнь"	原 人
"Юань син"	原 性
юань у би во	原 无 彼 我
юань цзи	同 寂
юань цзин	元 精
юань ци	元 氣
юань шэнь	元 神
Юе	越
юе	均
юе <sub>1</sub>	尔
"Юе цзи"	尔 记
"Юе цзин"	尔 经
ю жо у	有 若 无
юй	欲
юй <sub>1</sub>	玉
юй жэнь	愚 人
юй лу	语 錄
юй лэй	语 类
юй фу	愚 夫
юй чжоу	宇 宙
Юйяо	餘 姚

юн	用
юн <sup>1</sup>	勇
Юнь	云
юцзи	有机
Ян Ишин	物一清
Янфу	阳肤
Ян Цзянь	物简
ян ши	阳气
Ян Чжу	物朱
Ян Ши	物时
ян шэн (шу)	养生 (书)
янь	言
янь <sup>1</sup>	颜
Янь Хуй (Янь-цзы)	颜回 (颜子)
янь чжи бу чу	言之不出
Янь Чжун	产中
янь чу ху шэн	言出乎身
Янь Юань	颜元
янь ю у	言有物
яо	姚



1. ВДИ — "Вестник древней истории"
2. ВФ — "Вопросы философии".
3. НАА — "Народы Азии и Африки".
4. НКОГК — Научная конференция "Общество и государство в Китае".  
Тезисы и доклады.
5. ДЦ — "Дао цзан" ("Собрание даосских /произведений/"). 道藏.  
/Е.м., 1445-1608/. Нумерация входящих в ДЦ произведений дает-  
ся по индексу: Schipper K.M. Concordance du Tao-tsang. P., 1976.
6. ЁМГТК — Ёмэйгаку тайкэй" ("Общий курс учения /Ван/ Янмина"). 陽明學大系.
7. КМСБ — "Кун-мэн сюэбао" ("Вестник /о общества/ Конфуция и Мэн /-цзы/").  
孔孟學報.
8. НИПТГГКХ — "Ниппон Тюгоку гаккай хо" ("Вестник японо-китайского общества").  
日本中國學會報.
9. СББЯ — "Сы бу бэй яо". 四部備要. Шанхай, 1936.
10. СШШ — "Синь цзяньшэ" ("Новое строительство"). 新建設.
11. СЯСБ — "Синь Я сюэбао" ("Вестник новой Азии"). 新亞學報.
12. ТБСШУЦ — "Тун бань Сы шу У цзин" ("Четверокнижие и Пятиканоние, отпе-  
чатанные с медных досок"). 銅版四書五經. Шанхай, 1936.
13. ЧГЧСШЯЦ — "Чжунго чжэсюэ ши яньцзю" ("Исследование по истории китай-  
ской философии"). 中國哲學史研究.
14. ЧИТЦШ — "Чжэн и тан цюань шу" ("Полное собрание произведений Зада  
Искренней Дружественности"). 正誼堂全書. Сост. Чжан Босин  
張伯行. /Б.м., 1866-1870/.
15. ЧЦЦЧ — "Чжу цзы цзи чэн" ("Корпус философской классики"). 諸子集成.  
Пекин, 1956.
16. ЭШУШ — "Эр ши у ши" ("Двадцать пять /династийных/ хроник"). 二十五史.  
Шанхай, 1934.
17. АМ — "Asia Major".
18. BSOAS — "Bulletin of the School of Oriental and African Studies".
19. JCP — "Journal of Chines Philosophy".
20. MS — "Ming Studies".
21. OE — "Oriens Extremus".
22. PEW — "Philosophy East and West".
23. SSMT — "Self and Society in Ming Thought". Ed. by W.T. de Bary. N.Y., 1970.
- 24: TP — "T'oung Pao".

3. 王貽乐。王阳明集。
4. 王应昌。王阳明先生传习录论。
5. 王 畿。钟惺。王文成公文述。
6. 阳明全书。
7. 王阳明全集。
8. 王文成公全集。『万有文库』。
9. 王阳明全书。
10. 王阳明。传习录。徐爰。
11. 王阳明。居夷集。
12. 郭朝宾。王文成公全书。
13. 但衡今。王阳明传习录札记。
14. 叶绍钧。传习录点注。
15. 叶绍颢。阳明先生要书。
16. 李调元。大学古本旁释。『函海』。
17. 李 贽。阳明先生遗书钞。
18. 陆费逵。阳明全书。
19. 刘宗周。阳明传信录。『刘子全书遗编』。
20. 南大吉。传习录。越。
21. 倪锡恩。评注王阳明全集。
22. 倪锡恩。评注王阳明全书。
23. 谢廷杰。王文成公全书。『四部丛刊』。
24. 宋仪望。阳明文粹。
25. 孙奇逢。理学宗传。
26. 孙 锵。传习录集评。
27. 薛 侃。传习录。虔州。
28. 钱德洪。阳明文录。

29. 钱德洪。传习录续录。新州。
  30. 张问达。阳明文钞。
  31. 周汝登。圣学宗传。
  32. 周汝登。王门宗旨。
  33. 陈龙正。阳明先生要书。
  34. 施邦曜。阳明先生集要。
  35. 俞 璘。王阳明先生全集。
  36. 束敬治。传习录讲义。
  37. 河田琴卿。传习录笔记。
  38. 近藤康信。新译汉文大系传习录。
  39. 近藤元粹。王阳明诗集。
  40. 三輪執齋。标注传习录。
  41. 岡田武彦。王阳明文集。
  42. 佐藤一斎。传习录欄外書。
  43. 島田虔次。王阳明集。
  44. 宇野哲人。安国正篤。传习录諸註集成。
  45. 山田準。鈴木直治。譯註传习录。
  46. 山本正一。传习录。
  47. 安国正篤。传习录。
- 
267. 班 固。汉书。
  268. 碧 達。浙江學術派流考。『大陸』。
  269. 王國維。觀堂集林。附別集。
  270. 王 冠。浙江的人物与文献中之三五(王充、王景山、王阳明)。『越風』。
  271. 王 鯤。浙江學術之潮流与其經世精神。『國風』。
  272. 王 良。王心齋先生全集。王元鼎。
  273. 王 可府。王阳明致良知說。自家出版。

274. 王廷相哲學選集。侯外庐等編。
275. 王同齡。中國歷代黨爭史。
276. 王夫之。船山遺書。
277. 王夫之。思問錄侯解。
278. 王鴻緒。明史稿。
279. 王畿。王龍溪先生全集。
280. 汪俊。大衆伯汪石潭先生濯旧稿。
- 280a. 王建。周立升。王守仁良知說評議。
281. 王去病。談王陽明的知行合一。『建國月刊』。
282. 王琮。雙溪雜記。丛书集成。
283. 王昌祉。王陽明的倫理哲學。『工商學志』。
284. 汪震。王陽明心理學。『心理』。
285. 汪震。陽明之教凡五變說。『北平晨报思辨』。
286. 王亮。論衡。
287. 王煜。从瑜伽与禪定以論陸象山、王陽明。  
王龍溪之學非禪非佛。『新亞書院學術季刊』。
288. 王禹卿。王陽明之生平及其學說。
289. 王云五。明代政治思想。
290. 魏伯阳。七返丹砂訣。
291. 翁琴崖。王陽明思想之淵源及其本質。  
『仁義月刊』。
292. 高攀龍。高子遺書。
293. 國語。
294. 顧宪成。顧端文公遺書。
295. 顧頌剛。明代文字獄考略。『東方雜誌』。
296. 顧炎武。日知錄集釋。黃汝成。
297. 管子。
298. 公竊。王陽明的事業及其良知說的矛盾。  
『汗血月刊』。

299. 葛洪。抱朴子。
300. 戴君仁。朱子阳明的格物致知說和他們整个思想的关系。
301. 杜维明。王阳明答周道通书五封『大陸雜誌』。
302. 葉丁易。明代的特务政治。
303. 业輝。談阳明詩雜記。『中央日報中央公園副刊』。
304. 容肇祖。明代思想史。
305. 任继愈。中国哲学史。
306. 任继愈。中国哲学简编。
307. 儀方。王阳明政治思想之概述。『政治月刊』。
308. 陰符經。
309. 孔繁。王阳明的主观唯心主义哲学思想。『教学与研究』。
310. 朱裕均。論兩浙學派『國學』。
311. 勞思光。中国哲学史。
312. 列子。
313. 李日章。阳明『良知說』討論。『大陸雜誌』。
314. 礼記。
315. 李其奎。答友人論王學書。『丁巳雜誌』。
316. 李群英。王阳明与中国之儒家。
317. 李贄。藏書。
318. 李贄。續藏書。
319. 李贄。焚書。續焚書。
320. 李紹文。皇明世說新語。萬曆。
321. 李石岑。中国哲学十講。
322. 林继平。王学的工夫问题。『人生』。
323. 林继平。甘泉學探究与王湛比擬。『人生』。
324. 林振玉。王阳明論。『復文書局』。

- 324a. 史苏苑。王阳明和王心齋的辯难。『河南日报』。
325. 罗光。中国哲学大纲。
326. 罗汝芳。罗近溪語錄。
327. 罗洪先。念庵罗先生集。
328. 罗洪先。石蓮洞罗先生文集。
329. 罗钦顺。罗整菴集。張伯行。正誼堂全书。
330. 陸陽其。三魚堂文集。
331. 陸陽其。三魚堂全集。楊昌浚。
332. 陸九淵。象山全集。『四部丛书』。
333. 陸九淵。陸象山文集。福田 題。
334. 刘光汉。王学釋疑。『国粹学报』。
335. 刘大杰。中国文学发展史。
- 335a. 刘宏章。建国以来的宋明理学研究。
336. 刘宗周。刘蕺山先生遺集。
337. 刘宗周。刘子全集。
338. 刘宗周。刘子全书。
339. 刘宗周。阳明传信錄。刘子全书遺編。
340. 刘庆科。中国先哲之典型生活。『青年月刊』。
341. 柳存仁。明儒与道教。『新亚学报』。
342. 刘师培。理学字義通釋。『刘中叔先生遺书』。
343. 吕思勉。理学纲要。
344. 吕振羽。中国政治思想史。
345. 吕氏春秋。
346. 梁啟超。今世的大哲康德之学說。『飲冰室合集。文集』。
347. 梁啟超。中国近三百年学术史。
348. 梁啟超。王阳明知行合一之教。
349. 廖宇仁。論阳明哲学与孙文学說之相互補苴。『学宗』。

350. 馬叙倫。王陽明先生年譜校錄。『浙江圖書館報』。
351. 馬宗榮。王陽明及其思想。
352. 麥仲貴。王門諸子致良知學之發展。
353. 毛奇齡。西河合集。
354. 毛奇齡。王文成傳本。余肇鈞。明辨齋叢書。
355. 毛奇齡。明武宗外紀。
356. 毛春翔。陽明先生年譜校記。『浙江圖書館館刊』。
357. 墨憨齋(馮夢龍)。王陽明出身靖亂錄。
358. 墨子閒話。孫詒讓著。
359. 牟潤孫。釋論語狂簡章。『新亞學報』。
360. 牟宗三。王陽明致良知教。
361. 牟宗三。中國哲學的特性。
362. 牟宗三。中國哲學的特質。
363. 牟宗三。心體與性體。
364. 牟宗三。智的直覺與中國哲學。
365. 牟宗三。才性與玄理。
366. 南懷瑾。宋明理學與禪宗。『孔孟學報』。
367. 聶豹。雙江聶先生文集。
368. 倪義抱。良知說。『國學雜誌』。
369. 忽滑谷快天。陽明與禪。劉仁航。
370. 歐陽德。歐陽南野先生文選。李春芳。
371. 謝无量。中國哲學史。
372. 謝无量。陽明學派。
373. 謝扶雅。中國政治思想史綱。
374. 新舊約全書。
- 374a. 新園。『唯我論』的陰魂(以王陽明為代表)。  
『解放日報』。
375. 宋佩韋。王守仁與明理學。
376. 宋佩韋。明文學史。

377. 孙中山选集。
378. 司马迁。史记。
379. 四朝学案。宋元明清。
380. 徐心芹。王阳明的人生哲学。
381. 徐復观。中国思想史論集。
382. 徐復观。中国人性論史。先秦篇。
383. 熊十力。读经示要。
384. 荀子。
- 384a. 夏瑰琦。來可泓。略談王阳明的良知說。
385. 夏燮。明通鑑。
- 385a. 夏甄陶。陸九淵的『心學』剖析。
386. 夏元鼎。黃帝陰符經講義。
387. 蕭公权。中国政治思想史。
388. 唐君毅。中国哲学原論。
389. 唐君毅。中国哲学原論原性篇。
390. 唐君毅。中国哲学原論原道篇。
391. 唐君毅。中国哲学原論原教篇。
392. 唐君毅。朱陸異同探源。『新亞學報』。
393. 唐君毅。陽明學與朱陸異同重辯。『新亞學報』。
394. 唐君毅。麥仲貴王門諸子致良知學發展序。  
『華學月刊』。
395. 唐甄。潜书。
396. 譚丕模。宋元明思想史綱。
397. 譚嗣同全集。
398. 譚戒甫。公孫龍子。形名發微。
399. 談遷。國權。張宗祥。
400. 談師範。王陽明先生。『中興周刊』。
401. 陶希聖。中国政治思想史。
02. 陶希聖等。明代宗敎。



403. 天極經。
404. 吳康。陸象山學述。『宋史研究集』。
405. 吳康。宋明理學。
406. 宇野哲人。中國近世儒學史。馬福辰。
407. 范壽康。中國哲學史通論。
408. 費海峽。王陽明先生的門人性行考。『現代國家』。
409. 費海峽。王陽明門人個性之認識。『東方雜誌』。
410. 馮日昌。王陽明論『良知』。『朝華』。
411. 馮柯。求是編。
412. 馮俠夫。王陽明之事功及其學說。『仁愛月刊』。
413. 馮友蘭。中國哲學小史。
414. 馮友蘭。中國哲學史。
415. 馮友蘭。新理學。
416. 馮友蘭。中國哲學史論文初集。
417. 馮友蘭。中國哲學史論文二集。
418. 馮友蘭。中國哲學史史料學初稿。
419. 馮友蘭。中國哲學史新編。
420. 韓道仙。中國中古哲學史要。
421. 韓非子。
422. 韓昌黎集。
423. 郝萇群。對王陽明主觀唯心主義的批判。『新建設』。
424. 侯外廬。中國近代思想學說史。
425. 侯外廬。中國早期啟蒙思想史。
426. 侯外廬。中國哲學史略。
427. 侯外廬。中國思想通史。
428. 胡美琦。陽明教育思想。
429. 胡哲敏。陸王哲學辨微。
430. 胡適。中國哲學史大綱。

431. 胡越。王阳明。
432. 华超。赫尔伯特福祿培尔与朱子王阳明教育学说之比较。『新教育』。
433. 淮南子。
434. 黄绾。明道篇。
435. 黄绾。石龍集。
436. 黄绾。阳明先生行状。
437. 黄公伟。宋明清理学体系論史。
438. 黄致涵。阳明学说体系。
439. 皇明制书。
440. 黄继持。『文』与『道』『情』与『性』理学家之文艺思想。『崇基学报』。
441. 黄宗羲。明儒学案。
- 441a. 黄宗羲。宋元学案。
442. 黄子通。王守仁的哲学。『燕京学报』。
443. 黄建中。王阳明之直觉主义。『哲学月刊』。
444. 黄建中。阳明哲学闡微。『革命思想』。
445. 黄彰健。鵝湖之会朱陸異同略說。『宋史研究』。
446. 何心隐集。容肇祖。
447. 蔡仁厚。王阳明的事功。『国魂』。
448. 蔡仁厚。王阳明哲学。
449. 纪文。王阳明格竹的故事。『教学与研究』。
450. 嵇文甫。左派王学。
451. 嵇文甫。對於陸王學派的一種觀察。『哲學評論』。
452. 嵇文甫。晚明思想史論。
453. 嵇文甫。王陽山的學術淵源。
454. 金忠烈。阳明学说在朝鮮的委屈。『华学月刊』。
455. 鄒守益。東廓先生文集。

456. 甲凱. 宋明心學評述.
457. 賈丰臻. 陽明學.
458. 蔣維喬. 中國近代三百年哲學史.
459. 蔣徑三. 日本研究陽明學說書目介紹.『語歷所周刊』.
460. 蔣徑三. 王陽明與斐希脫.『語歷所周刊』.
461. 蔣祖怡. 蔣伯潛. 理學鑽要.
462. 簡又文. 白沙子研究.
463. 齊振海. 略論實踐的涵義要素和形式.
464. 薛海.
465. 邱汉生. 宋明理學與宗法思想.『歷史研究』.
466. 瞿汝稷. 指月錄.
467. 錢德洪. 年譜.
468. 錢德洪. 陽明先生文錄序. 旧序.
469. 錢穆. 王守仁.
470. 錢穆. 中國近三百年學術史.
471. 錢穆. 宋明理學概述.
472. 錢穆. 陽明學述要.
473. 錢穆. 朱子新學案.
474. 張岱年. 中國唯物主義思想簡史.
475. 張東蓀. 從中國言語構造上看中國哲學.『東方雜誌』.
476. 張烈. 王學質疑.
- 476a. 張立文. 論王守仁的『知行合一』學說.『北方論叢』.
477. 張性如. 陽明哲學與儒學家思想體系.『台灣師範學報』.
478. 張希之. 陽明學傳.
- 478a. 張顯清. 論王陽明鼓吹蒙昧主義的反動性.『山東師院學報』.

479. 張廷玉。明史。
480. 張君勱。比較中日陽明學。
481. 張其昀。陽明學論文集。陽明山。
482. 張局鏞。王學發揮。『光華大學半月刊』。
483. 張局鏞。兩浙學術考。『光華大學半月刊』。『國風』。
484. 湛若水。湛甘泉文集。『資政堂』。
485. 湛若水。聖學格物通。揚州。
486. 湛若水。陽明先生墓誌錄。
487. 揣公諱。王陽明性說剖釋。『新中國』。
488. 周汝登。聖學宗傳。陶望齡。
489. 周汝登。王門宗旨。
- 489a. 周易。
490. 周易圖。
- 490a. 周立升。江建。王守仁『知行錄』說評議。
491. 朱熹。朱子全書。李光地。
492. 朱熹。晦菴先生朱文公文集。
493. 朱熹。四書集註。
494. 朱熹。呂祖謙近思錄。
495. 朱熹。朱子語類。張伯行。
496. 朱熹。朱子大全。朱在。
497. 朱謙之。李贄。
498. 朱謙之。日本的古學及陽明學。
499. 莊子集解。
500. 中國歷代哲學文選。兩漢一隋唐編。
501. 中國近代思想史參考資料簡編。
502. 中國哲學史講授提綱(初稿)。『新建設』。
503. 中國哲學史資料選輯。兩漢之前。
504. 中國哲學史資料選輯。宋元明之前。

505. 中国哲学史资料选辑。近代之部。
506. 郑端孟。王阳明传。
507. 赤之御。孔子哲学中之姚江学派。『新亚细亚』。
508. 春秋。左传。公羊传。穀梁传。
509. 车戟。论大学的大学之道。『中国哲学史论文集』。
510. 二程全书。
511. 陈安仁。明代学术思想史。
512. 陈连庆。刘子与佛经的因袭关系。『社会科学战线』。
513. 陈铁凡。四书章句及其考源。『孔孟学报』。
514. 陈復光。朱子学派与阳明学派之大别。『清华周刊』。
515. 陈鹤。明纪。
516. 陈建。学苑通粹。
517. 陈建夫。王阳明学說新論。
518. 陈確哲学选集。侯外庐。
519. 陈世英。由阳明学說談到中国民族的精神教育：  
『遗族校刊』。
520. 陈恩成。阳明学說之疑难。『书林』。
521. 陈荣捷。王阳明与禅。自家出版。
522. 陈荣捷。阳明学論文集。中华学术院。
523. 商君书。
524. 邵啓賢。王学淵源錄。
525. 书经。
526. 沈明璋。明代政治史。
- 526a. 沈善洪。王凤贤。王阳明教育思想的哲学意义。
527. 沈云龙。明人文集丛刊。
528. 约齊。字源。
529. 宇同。中国哲学大纲。
530. 余重耀。阳明先生传纂。

531. 山室三良。陽明學與現代。蔡茂豐。『華學月刊』。
532. 楊伯峻著。論語譯注。
533. 楊伯峻編著。孟子譯注。
534. 楊炮。尚哲兵。封建社會沒落時期（明—鴉片戰爭前）的哲學鬥爭。『南開大學學報』。
535. 楊雄。揚子法言。
536. 楊天石。王陽明。
537. 楊榮國。簡明中國哲學史。
538. 姚廷杰。朱王戴三家學術概論。『國學論衡』。
539. 姚廷杰。王學闡微。『國學論衡』。
540. 安岡正篤。明治維新與陽明學。景嘉。『東西文化』。
541. 阿部吉雄。黑欽順。『中國の思想家』。
542. 阿部吉雄。朝鮮の陽明學派。
543. 秋月胤繼。陸王研究。『章華社』。
544. 天田武夫。王陽明における平等の思想について。『中國哲學』。
545. 安藤洲一。王陽明の解脫觀。
546. 安藤英男。日本に於る陽明學の系譜。
547. 荒木見悟。知行合一論の一検討。『支那學研究』。
548. 荒木見悟。佛教と儒教—中國思想を形成するもの。
549. 荒木見悟。明末における儒佛調和論の性格。
550. 荒木見悟。湛甘泉と王陽明。『哲學年報』。
551. 荒木見悟。陽明學と明代の佛教。
552. 荒木見悟。明代思想研究。
553. 荒木見悟、岡田武彦、山下龍二、山井湧。陽明學大系。
554. 吉田公平、山下龍二著。『陽明學の研究』書評。『集刊東洋學』。

555. 吉田公平。錢塘山の『傳習錄』編纂について、『哲學年報』。
556. 吉田公平。朱子の後繼。吳草廬、吳康齋。『朱子學大系』。
557. 吉田賢抗。中國思想史。
558. 吉田賢抗。心即理の哲學。『東洋學』。
559. 吉田松陰全集。
560. 吉野作造。明治文化全集。正史篇。
561. 井上哲次郎。日本陽明學派の哲學。
562. 井上哲次郎。日本倫理叢稿。陽明學の部。
563. 市川安司。王陽明の心即理說に關する一考察。『二松學堂大學研究所集刊』。
- 563a. 海音寺潮五郎。陽明と南洲。
564. 春日潜庵。陽明學の精髓。
565. 木村毅。明治人物論集。『明治文學全集』。
566. 木村英一。中國實在觀の研究。
567. 木南卓一。王陽明の思想。『帝塚山大學紀要』。
568. 小島祐馬。中國思想史。
569. 小柳司氣太。陽明學派。
570. 楠本正繼。陽明學的的精神。『哲學雜誌』。
571. 楠本正繼。宋明時代儒學思想の研究。
572. 楠本正繼。王陽明晩年の思想。『敍說』。
573. 久須本文雄。王陽明の禪的思想研究。
574. 柳存仁。王陽明と明代の道教。
575. 間野潜龍。陽明學と儒佛論争。一時に桃江書院を中心とし。『支那學報』。
576. 間野潜龍。明代文化史研究。
577. 見加田誠。陽明學と明代の文藝。
- 577a. 三崎良周。王陽明の致良知說に2い。『東洋文化論集。福井博士碩壽記念』。

578. 三島復。王陽明の哲学。山田準。
579. 三島由起夫。革命哲学としての陽明学。『諸君』。
580. 本山幸彦。明治思想。
581. 村山吉廣。明学から清学。『中国古典研究』。
582. 内藤博士碩壽紀念文学論叢。
583. 中村元。宇野精一。講座東洋思想。中国思想。佛教思想。
584. 中江藤樹。中江先生全集。
585. 中山八郎。王陽明と明代の政治軍事。
586. 根本誠。専制社会における抵抗精神—中国隠逸の研究。
587. 野村惠二。王陽明倫理説に於ける『性善』の研究—孟子性善説と比較について。『大阪府立大学紀要』。
588. 野村惠二。王陽明動機論についての考察。『大阪府立大学紀要』。
589. 野村惠二。傳習録に於ける引用典例。『大阪府立大学紀要』。
590. 野村惠二。王陽明に於る教育と中庸の關係。『藝林』。
591. 岡田武彦。坐禪と静坐。
592. 岡田武彦。王陽明と明末の儒学。
593. 岡田武彦。幕末維新陽明学者書簡集。
594. 洒井忠夫。中国善書の研究。
595. 洒井忠夫。王学の庶民性に關する社会的歴史的意義。『龍谷史壇』。
596. 佐久間象山。象山全集。
597. 志賀一郎。王陽明と湛甘泉。
598. 志賀一郎。王陽明と湛甘泉。『新塔社』。
599. 島田虔次。陽明学に於る人間觀念自我意識の展開と其意義。『東洋史研究』。



600. 島田虔次。中国に於ける近世思想の挫折。
601. 島田虔次。中国近世の主観唯心論について—萬物一體の仁の思想。『東方學報』。
602. 島田虔次。朱子學と陽明學。
603. 清水泰次。陽明學小論。『歴史教育』。
604. 清水泰次。陽明學の生成。『社会科学研究』。早稻田大學。
605. 清水博士追悼紀念明代史論叢。
606. 下斗米巖。陽明學の三綱領。『大東文化大學紀要』。
607. 吉村晋。王學提綱。
608. 高瀬武次郎。王陽明詳傳。
609. 高瀬武次郎。陽明學新論。
610. 高瀬武次郎。陽明學の人生觀。『禪學研究』。
611. 高瀬武次郎。陽明學端緒。
612. 高橋行司。王陽明に於ける惡の成立。『大東文化大學漢學會誌』。
613. 高橋行司。王陽明の四句訣について。『中國哲學』。
614. 高橋行司。陽明教學の矛盾—聖人觀を中心とし。『中國哲學』。
615. 高橋進。朱王兩思想の比較論的研究。『東京教育大學文學部紀要』。
616. 高橋亨。李朝儒學史に於る主理派主氣派の發達。『朝鮮彼那文化の研究』。田保橋謙。
617. 高橋亨。朝鮮の陽明學。『朝鮮學報』。
618. 武内義雄。朱子陽明。
619. 武内義雄。中國思想史。
620. 田坂昂。その死の場合：三島由紀夫のニヒリズム。『展望』。

621. 常盤大定。支那に於る佛教と儒教道教。
622. 友支龍太郎。陽明の大學解釋について——誠意と致良知。『哲學』。
623. 宇野哲人。朱晦菴と王陽明。『中央研究院歷史語言研究所集刊』。
624. 植手通有。明治啓蒙思想の形成——西洋觀の轉回との關連について。『思想』。
625. 平下欣二。四句教法王陽明の哲學について。『東亞研究』。
626. 馬田虔二。ある陽明學理解について。『東方學報』。
627. 錢穆。陽明學の大概。池田篤紀。『師と友』。
628. 山田準。陽明學精義。
629. 山田準。陽明學講話。
630. 山田準。陸象山王陽明。
631. 山本 命。明時代儒學の倫理學的研究。
632. 山本正一。王學の末流について。『大東文化學報』。
633. 山本正一。王陽明。
634. 山井湧。心即理知行合一一致良知の意味：陽明學の性格。
635. 山根幸夫。明代徭役制度の展開。
636. 山下龍二。陽明學研究の歴史から。『歴史教育』。
637. 山下龍二。王龍溪論。
638. 山下龍二。黃綰の明道篇。『中國古典研究』。
639. 山下龍二。陽明學の研究。
- 639a. 山下龍二。王陽明と私。『中國文明』。
640. 保田清。王陽明。
641. 保田清。手教より見たる王陽明の思想大要。『哲學研究』。

642. 安國正篤. 王陽明研究.
643. 安國正篤. 現代之陽明學. 『師上友』.
644. 安國正篤. 傳習錄研說. 『師上友』.

645. 李柄憲. 資料韓國儒學史草稿.
646. 李珥. 栗谷全集.
647. 李能初. 朝鮮儒學及陽明學派. 『靑丘學叢』.
648. 李相燮. 韓國之儒學思想.
649. 李滉. 退溪先生文集.
650. 裴宗鎬. 韓國儒學史.
651. 玄相允. 朝鮮儒學史.
652. 鄭寅普. 龜園國學叢藁.
653. 鄭齊斗. 霞谷集.

ГЛАВНОЙ РЕДАКЦИЕЙ  
ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ  
ИЗДАТЕЛЬСТВА «НАУКА»

*готовится к изданию*

**Лапина З. Г. Учение об управлении государством в средневековом Китае. 25 л.**

Книга состоит из авторского исследования, перевода трактата Ли Гоу «Политика обогащения государства, усиления армии, успокоения народа» (XI в.) и комментария к нему. Изучение проблемы политической мысли средневекового Китая актуально и для анализа политической мысли современного Китая. Впервые переводимый на европейский язык трактат Ли Гоу — это классическое воплощение основных черт «учения об управлении государством», которое предлагало правящей верхушке решение насущных проблем управления на основе конфуцианских канонов. Книга снабжена подробной библиографией, указателями и другими вспомогательными материалами.

ЗАКАЗЫ НА КНИГИ ПРИНИМАЮТСЯ ВСЕМИ МАГАЗИНАМИ КНИГОТОРГОВ И «АКАДЕМКНИГА», А ТАКЖЕ ПО АДРЕСУ: 117192. МОСКВА В-192, МИЧУРИНСКИЙ ПРОСПЕКТ, № 2, МАГАЗИН № 3 («КНИГА — ПОЧТОЙ») «АКАДЕМКНИГА».

*Артём Игоревич Кобзев*

УЧЕНИЕ ВАН ЯНМИНА  
И КЛАССИЧЕСКАЯ КИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

*Утверждено к печати  
Институтом востоковедения  
Академии наук СССР*

Редакторы *Б. Е. Косолапов, А. М. Карапетянц*. Младший редактор *Н. В. Бершвили*. Художник *В. В. Локшин*. Художественный редактор *Б. Л. Резникова*. Технический редактор *М. В. Погоскина*. Корректор *Р. Ш. Чемерис*

ИБ № 14642

Сдано в набор 07.04.83. Подписано к печати 19.09.83. А-12461. Формат 60×90<sup>1/16</sup>. Бумага типографская № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 22,25. Усл. кр.-отт. 22,63. Уч.-изд. л. 26,02. Тираж 5000 экз. Изд. № 5071. Тип. зак. 293. Цена 2 р. 60 к.

Главная редакция восточной литературы издательства «Наука»

Москва К-31, ул. Жданова, 12/1

3-я типография издательства «Наука»

Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

# СПИСОК ОПЕЧАТОК

Страница	Строка	Напечатано	Надо читать
209	14 св.	<i>цзи<sub>2</sub></i>	<i>цзи<sub>3</sub></i>
214	8 св.	<i>син</i>	<i>син<sub>2</sub></i>
218	8 св.	ван Цзи	Ван Цзи
237	9—10 св.	<i>цян<sub>2</sub> чжи</i>	<i>цян<sub>2</sub> ши</i>
260	3—4 св.	Истина и «сущее»	Истина — «сущее»
311	19 св.	Лукреций Кар	Лукреций Кар

**И КЛАССИЧЕСКАЯ КИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ**

*Утверждено к печати  
Институтом востоковедения  
Академии наук СССР*

Редакторы *Б. Е. Косолапов, А. М. Карапетянц*. Младший редактор *Н. В. Бершавили*. Художник *В. В. Локшин*. Художественный редактор *Б. Л. Резникова*. Технический редактор *М. В. Погоскина*. Корректор *Р. Ш. Чемерис*

ИБ № 14642

Сдано в набор 07.04.83. Подписано к печати 19.09.83. А-12461. Формат 60×90<sup>1/16</sup>. Бумага типографская № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 22,25. Усл. кр.-отт. 22,63. Уч.-изд. л. 26,02. Тираж 5000 экз. Изд. № 5071. Тип. зак. 293. Цена 2 р. 60 к.

Главная редакция восточной литературы издательства «Наука»  
Москва К-31, ул. Жданова, 12/1

3-я типография издательства «Наука»  
Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

ГЛАВНОЙ РЕДАКЦИЕЙ  
ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ  
ИЗДАТЕЛЬСТВА «НАУКА»

*готовится к изданию*

**Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В.**  
**Китайский этнос в средние века. 23 л.**

Книга представляет собой четвертый том серии, начатой книгой «Древние китайцы: проблемы этногенеза». Она посвящена этнической истории китайцев в VII—XIII вв. В ней отражены все аспекты духовной и материальной культуры китайского этноса, описаны его история и основные внешние и внутренние факторы, влиявшие на его формирование в указанное время, формирование этнического самосознания. Книга сопровождается большим научным аппаратом, имеющим самостоятельную ценность.

ЗАКАЗЫ НА КНИГИ ПРИНИМАЮТСЯ ВСЕМИ МАГАЗИНАМИ КНИГОТОРГОВ И «АКАДЕМКНИГА», А ТАКЖЕ ПО АДРЕСУ: 117192, МОСКВА В-192, МИЧУРИНСКИЙ ПРОСПЕКТ, № 2, МАГАЗИН № 3 («КНИГА — ПОЧТОЙ») «АКАДЕМКНИГА».



Предисловие	3
Глава первая. Место янминизма в дальневосточной культуре и этапы его изучения	5
Глава вторая. Методологические принципы исследования	17
Глава третья. Биография, творческая эволюция и литературное наследие Ван Янмина	47
Глава четвертая. Генеалогия философии Ван Янмина	71
Глава пятая. Субъективизированная онтология Ван Янмина	82
Глава шестая. Проблема природы человека в конфуцианстве	121
Глава седьмая. Персоналистическая антропология Ван Янмина как логический итог традиционных представлений о личности	151
Глава восьмая. Аксиологическая гносеология Ван Янмина	183
Глава девятая. Ван Янмин и даосизм	221
Глава десятая. Ван Янмин и чань-буддизм	241
Заключение	252
Примечания	255
Библиография	273
Указатель китайских и японских произведений (от древности до XIX в.)	302
Указатель важнейших китайских терминов	305
Указатель имен	310
Иероглифический указатель к основному тексту	315
Библиографические сокращения	334
Иероглифический указатель к библиографии	335