

Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
АМУРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
(ФГБОУ ВО «АмГУ»)

Конфуцианская мысль: от классики к современности
(тексты для чтения)

Учебное пособие

Благовещенск 2024

*Печатается по решению
редакционно-издательского совета
Амурского государственного университета*

Рецензенты:

О.В. Залеская, доктор исторических наук, профессор (Благовещенский государственный педагогический университет, г. Благовещенск)

Ю.Г. Благодер, доктор исторических наук, доцент (Кубанский государственный технологический университет, г. Краснодар)

ББК 63.3(5Кит)

Составители: Кейдун, И.Б., Хаймурзина, М.А.

Конфуцианская мысль: от классики к современности (тексты для чтения): учебное пособие для спец. 58.03.01 - Востоковедение и африканистика, 41.03.01 - Зарубежное регионоведение / И.Б. Кейдун, М.А. Хаймурзина. – Благовещенск: АмГУ, 2024. – 162 с.

Учебное пособие состоит из двух разделов. В первом разделе представлены фрагменты из конфуцианских текстов периода китайской древности, а также главы из «Исторических записок» ханьского историка Сыма Цяня, в которых содержатся биографии ведущих философов древности. Второй раздел включает в себя выдержки из работ представителей современной конфуцианской мысли. Пособие предназначено для студентов, обучающихся по направлению подготовки 58.03.01 Востоковедение и африканистика, 41.03.01 Зарубежное регионоведение, а также для всех, кто интересуется историей духовной культуры Китая.

© Амурский государственный университет, 2024

© Кейдун, И.Б., Хаймурзина, М.А., 2024

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	5
Раздел I Классики конфуцианства: жизнь и учение	8
(составитель И.Б. Кейдун)	
1. Сыма Цянь. Ши цзи. Глава 47 Наследственный дом Кун-цзы	8
2. Конфуций. Лунь юй / 论语	46
3. Сыма Цянь. Ши цзи. Глава 74 Жизнеописание Мэн-цзы и Сюнь Цина	50
4. Мэн-цзы / 孟子	57
Глава 1 Лян Хуэй-ван, 1 / 梁惠王上	57
Глава 1 Лян Хуэй-ван, 2 / 梁惠王下	61
Глава 2 Гунсунь Чоу, 2 / 公孫丑下	61
Глава 3 Тэн Вэнь-гун, 1 / 滕文公上	63
Глава 5 Вань Чжан, 1 / 萬章上	67
Глава 6 Гао-цзы, 1 / 告子上	72
Глава 7 Цзинь Синь, 1 / 盡心上	76
Глава 7 Цзинь Синь, 2 / 盡心下	77
5. Сюнь-цзы / 荀子	79
Глава 1 Наставления к учебе / 勸學	79
Глава 9 Правление вана / 王制	80
Глава 17 О небе / 天論	81
6. Ли цзи / 禮記	83
Глава 1 Разнообразные ритуалы, 1 / 曲禮上	84
Глава 31 Учение о середине / 中庸	88
7. Дун Чжуншу. Чунь цю фань лу. Глава 42 Смысл пяти элементов / 董仲舒. 春秋繁露. 42 五行之義	90

Раздел II Современная конфуцианская мысль	94
(составитель <i>М.А. Хаймурзина</i>)	
1. Лян Шумин. О религии, конфуцианстве, жизни и интуиции	94
2. Сюн Шили. Изначальная сущность	97
3. Моу Цзунсань. Особенности китайской философии	99
4. 牟宗三. 作为宗教的儒教	106
5. Тан Цзюньи. Конфуцианский сверхгуманизм	116
6. 唐君毅. 宗教信仰与现代中国文化	123
7. Ду Вэймин. Конфуцианская религия	134
8. 杜维明. 什么是儒家之道	139
9. Лю Шусянь. Деление единого принципа на множество	144
10. 刘述先. 论宗教的超越与内在	149

ВВЕДЕНИЕ

Стремление понять особенности духовной культуры – как традиционной, так и современной – должно быть подкреплено тщательным изучением текстов, в которых отражены основные идеи и постулаты, появившиеся и получившие распространение в соответствующий исторический период. В обществах, основанных на традиционных ценностях, духовное наследие формируется за счет сохранения, комментирования, передачи из поколения в поколение письменных памятников, созданных предшествующими учеными. При этом, как показывает история, мысли великих мудрецов древности не теряют со временем своей значимости и актуальности.

Конфуцианская традиция предстает перед нами не только в совокупности обычаев, правил и норм, она также отражает все богатство письменной культуры Китая. Конфуцианские положения и концепции, вошедшие в понятийно-терминологический аппарат гуманитарной сферы китайской культуры еще в середине первого тысячелетия до нашей эры, выступают неизменным предметом философско-религиозных осмыслений на протяжении всей истории Поднебесной. Зафиксированные в текстах конфуцианские идеи и сегодня будоражат умы ученых, в том числе представителей современной конфуцианской мысли.

Современные конфуцианцы действуют в русле общей конфуцианской и неоконфуцианской традиции – обращаются к древности, осмысливают идеи предшествующих философов, при этом часто оперируя западными категориями. Подобный процесс трансформации конфуцианских воззрений сродни той эволюции, которую претерпевало конфуцианство в средние века под влиянием буддизма и даосизма. Новое толкование и есть новый виток развития учения. Такая философская и культурная рефлексия обуславливает развитие конфуцианской мысли как таковой, в этом суть отражения традиции в современности.

В настоящей работе собраны фрагменты текстов, представляющих конфуцианскую мысль разных периодов ее истории – классического (начиная от Конфуция – времени зарождения учения и завершая Дун Чжуншу, который

способствовал оформлению конфуцианства в качестве государственной идеологии) и современного (работы философов-конфуцианцев XX – начала XXI вв. Лян Шумина, Сюн Шили, Моу Цзунсаня, Тан Цзюньи, Лю Шусяня, Ду Вэймина и др.).

Пособие состоит из двух разделов. В первом разделе на русском и китайских языках представлены фрагменты текстов основных представителей конфуцианского учения древности. В процессе изучения того или иного классического конфуцианского текста студенты могут попробовать самостоятельно перевести этот текст или его отдельные пассажи с литературного языка вэньянь на русский и затем проверить себя, сопоставив свою работу с имеющимся в пособии переводом. Таким образом у учащихся появляется возможность, непосредственно «окунувшись» в классический конфуцианский текст, попытаться самостоятельно интерпретировать его, напрямую, а не опосредованно знакомясь с основными категориями, концепциями конфуцианской философии, пробуя понять ее содержание и основную суть. В первом разделе пособия также содержатся главы из «Исторических записок» («Ши цзи») древнекитайского историка Сыма Цяня, которые знакомят с биографиями конфуцианских философов Кун-цзы, Мэн-цзы, Сюнь-цзы. Внимательное изучение студентами работы Сыма Цяня позволит лучше понять основы конфуцианского учения.

Во втором разделе на русском и китайском языках представлены фрагменты трудов современных конфуцианцев, знакомящие читателя с особенностями конфуцианской мысли XX – начала XXI вв. Знакомство с другими культурами, вплетение элементов буддийской философии и западной мысли открыло новые пути развития конфуцианских идей и концепций, показало их насущность и жизнеспособность. Тексты на китайском языке, содержащие основные термины, понятия, концепции, которыми оперирует современная конфуцианская философская мысль, предлагаются студентам для перевода на русский язык и знакомства с современным этапом развития учения.

Учебное пособие предназначено для студентов Амурского государственного университета, изучающих китайский язык как основной иностранный и

специализирующихся в области изучения Китая по направлению подготовки 58.03.01 Востоковедение и африканистика, 41.03.01 Зарубежное регионоведение. Материалы, содержащиеся в пособии, дополняют содержание курса «Историческая судьба конфуцианства». Кроме того, данное пособие может быть использовано в рамках изучения других дисциплин – «Религиозно-философские и этические учения Китая», «Культура традиционного Китая», «История Китая». Пособие также может быть полезным для студентов других направлений подготовки и всех тех, кто интересуется духовной культурой, идеологией, историей общественно-политической мысли Китая.

Раздел 1 Классики конфуцианства: жизнь и учение

1. Сыма Цянь. *Ши цзи* (Исторические записки)

Глава 47 Наследственный дом Кун-цзы – Конфуция¹

47. *Кун-цзы ши цзя*

Конфуций родился в княжестве Лу, в волости Чанпин, в селении Цзоуи². Его предок был сунцем по имени Кун Фаншу³. У Фаншу родился Бо Ся, у Бо Ся родился Шулян Хэ. Уже в немолодых годах Хэ в нарушение обычая женился на девушке из рода Янь⁴. Жена Хэ молилась у горы Ницюшань и после родила сына – Конфуция⁵. Так на двадцать втором году правления луского Сянгуна (551 г. до н. э.) появился на свет Конфуций⁶. Когда Конфуций родился, у него на макушке головы обнаружили выпуклость и поэтому его назвали Цю

¹ Текст на русском языке приводится по изданию: Сыма Цянь. Исторические записки: («Ши цзи»): Т. VI. Пер. с кит., предисл. и коммент. Р.В. Вяткина. М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1992. С. 126–151. Комментарии к тексту приводятся по изданию: Сыма Цянь. Исторические записки: («Ши цзи»): Т. VI. Пер. с кит., предисл. и коммент. Р.В. Вяткина. М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1992. С. 322–333.

² Село и волость, где жил род Конфуция, располагался на территории совр. уезда Цюйфу пров. Шаньдун, где и в настоящее время сохраняется памятный комплекс древнего философа – подворье, усыпальница, могилы его учеников, комплекс храмов, дворов и павильонов.

³ В древности историю дома Конфуция описала другая известная книга *Кун-цзы цзя юй* («Домашние беседы Конфуция»), созданная, вероятно, в период Троецарствия. В ней родословная Конфуция начинается с основателя сунского дома Вэй-цзы Кая. Сыма Цянь, составляя гл. 47, книгой *Кун-цзы цзя юй*, по всей вероятности, не располагал, но имел в качестве источников какие-то иные, более древние материалы, откуда и идет известное сходство исторических данных.

⁴ Отец Конфуция Шулян Хэ, по *Лунь юй*, также жил в Цзоу 鄒. В *Цзо чжуань* иное написание того же Цзоу 鄒. Там же Хэ именуется старшим чиновником этой местности. Волость Чанпинсян была расположена у гор Чанпин в 30 км от р. Сышуй. Шулян Хэ был уже пожилым человеком, а девушка из рода Янь – молодой. У Хэ от первых жен было девять дочерей и сын от наложницы, поэтому он решил на поздний брак в надежде иметь законного наследника. Вот почему в тексте употребляется выражение *ехэ* 野合, указывающее на то, что этот брак был неравным в возрастном отношении. Мать Конфуция была из рода Янь, звали ее Чжэн Цзай 徵在. Оценка этого второго, позднего брака Хэ была различной: существовала молва, что Конфуций был плодом свободной любви Хэ и Чжэн Цзай, но конфуцианцы отвергали ее, как бросающую тень на великого философа.

⁵ Чжэн Цзай разрешилась от бремени недалеко от горы Ницюшань, духу которой молилась о даровании ей сына. Позднее в честь матери Конфуция пещеру на этой горе поименовали «пещерой женского духа».

⁶ Ученые давно отметили существующий разнобой по поводу даты рождения Конфуция и продолжительности его жизни. В главе Сыма Цянь называет дату рождения философа – 22-й год правления луского Сянгуна, т.е. 551 г. до н.э., тогда как в *Гуньян чжуань* и *Гулян чжуань* назван 21-й год правления Сянгуна, т.е. 552 г. до н.э. Соответственно варьирует и продолжительность жизни Конфуция: 73 или 74 года (это отмечали Дж. Легг, Э. Шаванн, Чжао И и др.), хотя существенного значения эта разница не имеет.

(«Холм»). Его прозвищем стало Чжун-ни, фамилия – Кун. Вскоре после рождения Цю умер его отец Шулян Хэ, которого похоронили у горы Фаншань, что к востоку от столицы княжества Лу⁷. [По малолетству] Конфуций не знал точно места погребения отца, а мать избегала говорить об этом. В детском возрасте Конфуций любил играть, причем [во время игр] он обычно расставлял жертвенные сосуды, представляя церемонию принесения жертв. Когда умерла мать Конфуция, ее [временно] похоронили возле Уфуцуй (Дороги «пяти отцов»), что, вероятно, было сделано из осмотрительности. [Вскоре] матушка Вань-фу из местечка Цзоу показала Конфуцию могилу его отца, а через какое-то время прах матери перенесли, и могилы родителей оказались рядом у горы Фаншань⁸.

Когда Конфуций еще носил белый пояс в знак траура, глава клана Цзи собирался пригласить видных мужей на трапезу, и Конфуций тоже решил пойти туда. Но Ян Ху⁹, возражая против этого, сказал Конфуцию: «Глава клана Цзи, созывая на трапезу видных мужей, не станет приглашать Вас». Тогда Конфуций отказался от намерения идти¹⁰.

Конфуцию исполнилось семнадцать лет, когда луский сановник Мэн Си-цзы заболел, а затем, уже перед смертью, наставлял сына – своего преемника И-цзы: «Кун Цю – потомок мудрого человека. Власть [их рода] была сломлена домом Сун¹¹. Его прадед Фо-фу Хэ вначале правил княжеством Сун, но затем уступил власть Ли-гуну. Потом Чжэн Као-фу из их рода помогал в управлении сунским княжеством Дай-гуну (799–766), У-гуну (765–748) и Сюань-гуну (747–729). Выполняя повеления трех *гунов*, он все больше укреплял свое высокое положение, и поэтому на его треножнике была отлита надпись, которая

⁷ Гора Фаншань находится, на востоке уезда Цюйфу пров. Шаньдун.

⁸ В перечисленных событиях имеется немало неясностей: почему-то от Конфуция скрывали место захоронения его отца, почему-то мать Конфуция захоронила «временно» и т.д.

⁹ Ян Ху – наиболее влиятельный сановник в свите главы рода Цзи Пин-цзы, будущего (с 535 по 505 г.) главы рода Цзи. Возвышение и падение Ян Ху описаны ниже.

¹⁰ Род или клан Цзи был самым крупным и богатым домом в княжестве Лу. По нормам классического поведения, в течение трёх лет траура не полагалось пить вино, есть мясо, трапезничать с людьми. Отсюда и решение (правда, несамостоятельное) Конфуция не ходить на пиршество.

¹¹ Представитель рода Кун в шестом поколении Кун-фу Цзя был убит сунским Хуа Ду. Этот факт и имел в виду умирающий Мэн Си-цзы. Сын убитого бежал тогда в княжество Лу.

гласила: «Когда я служил первому *гуну*, передо мной склоняли голову, при втором – передо мной низко сгибались, при третьем – передо мной падали ниц. Когда же я проезжал по улице, никто не смел быть непочтительным ко мне. Когда готовили густую кашу или рисовый отвар, то меня всегда угощали». Таково было почтение [к Као-фу]¹². Я слышал, что ныне потомки мудреца не занимают видных постов, но среди них непременно появится человек высоких достоинств. Хотя Кун Цю годами и молод, но с уважением относится к *ли* (обрядам и нормам поведения). Не он ли тот человек высоких достоинств? Наверное, я недолго проживу; тебе непременно надо его взять в наставники». Вскоре Мэн Сидзы умер, его сын И-цзы вместе с лусцем Нань-гун Цзин-шу отправился к Конфуцию учиться *ли*. В том же году (535 г.) умер Цзи У-цзы, его сменил Цзи Пин-цзы¹³.

Конфуций [в юности] был беден и занимал низкое положение. Когда он повзрослел, он стал летописцем (чиновником) в клане Цзи¹⁴. Он обычно следил за исполнением чиновниками своих обязанностей, подсчитывал количество зерна и денег, чтобы в поступлениях все сходилось и умножались стада. Исходя из этих обязанностей, его назначили на пост *сыкуна* (управителя общественных работ). Через какое-то время [Конфуций] покинул княжество Лу, [направившись в княжество Ци], но, будучи изгнанным из Ци, перебрался в Сун и Малое Вэй. Однако и там он оказался в тяжёлом положении из-за столкновений с княжествами Чэнь и Цай и вынужден был вновь вернуться в Лу.

¹² Имя Чжэн Као-фу 正考父 – преданного сановника ряда сунских князей – несколько раз встречается в исторических сочинениях эпохи Чжоу. В честь таких верных слуг отливались хвалебные надписи на кубках, треножниках, стелах. Сохранилась подобная надпись на треножнике и в честь Чжэн Као-фу.

¹³ Цзи У-цзы, Цзи Пин-цзы (затем Цзи Хуань-цзы, Цзи Кан-цзы) – представители рода Цзи в княжестве Лу, последовательно занимавшие место главы рода в период жизни Конфуция.

¹⁴ В *Лунь юй* Конфуций признается: «В юном возрасте я занимал низкое положение и исполнял многочисленные малопочтенные поручения». Хотя родители Конфуция были родом из знатных семей, но, став сиротой, он, очевидно, испытал какие-то жизненные трудности. Мэн-цзы вместо слова *ши* 史 – «летописец» ставит слово *ли* 吏 – «чиновник», т.е. считает Конфуция мелким чиновником на службе у рода Ци.

Конфуций был ростом девять *чи* и шесть *цуней*, его называли великаном, он сразу выделялся среди других¹⁵.

Когда Конфуций вернулся в Лу, правитель [княжества] снова стал хорошо относиться к нему. Луский Нань-гун Цзин-шу как-то сказал правителю Лу: «Прошу Вашего разрешения вместе с Кун-цзы отправиться в столицу Чжоу». Правитель предоставил им повозку, двух лошадей и одного мальчика-слугу для сопровождения. Поездка в столицу Чжоу нужна была, чтобы узнать о *ли* (нормах поведения) и, как говорят, для встречи с Лао-цзы¹⁶.

При расставании Лао-цзы сказал [Конфуцию]: «Я слышал, что богатые и почтенные люди, провожая гостя, дарят ему ценности, а человеколюбивые мужчины провожают гостя [напутственными] словами¹⁷. Я не обладаю богатствами и знатностью, но меня называют человеколюбивым, и поэтому, провожая Вас, я скажу: “Кто имеет ясный ум, глубоко проникает [в суть явлений] и находится на закате жизни, тот любит общаться с людьми. Кто много знает, широко образован и красноречив, тот навлекает на себя опасности, так как пробуждает не-

¹⁵ В специальном исследовании У Чэнло «История мер и весов Китая» (Шанхай, 1957, с. 54, кит. яз.) показано, что важная мера длины *чи* (= 10 *цуней*) претерпевала значительные изменения. По его данным, в эпоху Чжоу (1122–225 гг. до н.э.) *чи* равнялось 19,9 см; при Цинь и ранней Хань (350–8 гг. до н.э.) – 27,65 см; в поздней Хань – 23,0 см. Если принять его выкладки, то практически все данные, сообщаемые Сыма Цянем, приобретают фантастический вид. Убедительнее выглядит точка зрения авторов советской монографии (М.В. Крюков и др. Древние китайцы в эпоху централизованных империй, с. 81–82), где анализ обширного эпиграфического, археологического и историографического материала неопровержимо показал, что Сыма Цянь не мог пользоваться в своих записях *чи*, превышавшим 23,0–23,5 см. Тогда рост Конфуция составил бы примерно 220 см, что крайне сомнительно, но не фантастично. Однако, вероятнее всего, историк перенес в свой труд данные источников эпохи Чжоу, не проверив их, т.е. рост Конфуция становится равным 191 см, что можно считать вполне скромной гиперболизацией.

¹⁶ В этот период возможность поездки Конфуция в столицу Чжоу и его гипотетическая встреча с философом Лао-цзы давно ставятся в китайской исторической науке под вопрос. Основные доводы таковы: Конфуций был еще молод и не мог на должном уровне общаться с учеными мужами Чжоу; луский Нань-гун Цзин-шу, его компаньон, был совсем юн (14–15 лет) и не мог помочь Конфуцию, тем более что у Цзин-шу был траур по случаю смерти отца, что явно помешало бы поездке; наконец, не доказано и само существование Лао Даня – Лао-цзы как реальной личности. Чжуан-цзы утверждал, что Конфуций отправился на юг повидать Лао Даня позднее, когда ему уже исполнился 51 год (в 501 г.). Легенда о встрече основоположников двух школ – конфуцианцев и даосистов – нужна была скорее всего даосистам для подъема авторитета своего учителя Лао Даня. Куан Ямин полагает, что подобная поездка могла в принципе состояться, когда Конфуцию было уже 33–34 года, т.е. между 519 и 517 гг. до н.э. Вопрос о поездке до сих пор остаётся открытым.

¹⁷ Вступительная часть сентенции Лао-цзы, которой он якобы напутствовал Конфуция, – «богатые и почтенные люди, провожая гостя, дарят ему ценности, а человеколюбивые мужчины провожают гостя напутственными словами» – встречается у ряда мыслителей.

добрые чувства людей. Будучи сыном своих родителей, нельзя думать только о себе, будучи подданным [правителя], нельзя принадлежать только себе»».

К тому времени, когда Конфуций вернулся из Чжоу в Лу, число его учеников увеличилось и их влияние возросло. В это время цзиньский Пин-гун (557–532) распутствовал, а шесть его *цинов* захватили власть. Они устраивали набеги на *чжухоу* на востоке, а армия чуского Лин-вана (540–529) стала могущественной и попирала срединные княжества. Княжество Ци тоже стало крупным и к тому же находилось вблизи Лу. А Лу было малым и слабым княжеством. Если бы оно подчинялось Чу, то это вызвало бы негодование в Цзинь. Но если бы княжество Лу примкнуло к Цзинь, то войска Чу напали бы на него, а если бы не уладили отношения с Ци, то вторглась бы цискакая армия.

На двадцатом году [правления] луского Чжао-гуна (522 г.) Конфуцию было примерно тридцать лет. Циский Цзин-гун вместе с Янь Ином¹⁸ прибыли в Лу. Цзин-гун спросил Конфуция: «В прошлом, при Му-гуне, царство Цинь было небольшим и окраинным. Как же оно смогло стать гегемоном?» Конфуций ответил: «Хотя Цинь было царством и небольшим, но устремления [его правителей] были большими; хотя расположено оно было далеко, но их действия были точными и правильными. Му-гун выдвинул человека, приобретенного за пять бараньих шкур, (Байли Си)¹⁹, и пожаловал ему звание *дафу* (сановника), освободив его от тяжких пут. Он с ним беседовал три дня и затем поручил ему управление государственными делами. Если все это принять во внимание, то станет ясно, что можно стать даже государем – *ваном* [над Поднебесной], а уже стать повелителем над *чжухоу* – это значительно проще!» Выслушав это, Цзин-гун обрадовался.

¹⁸ Янь Ин (Янь-цзы; прозвище – Янь Пин-чжун; ок. 570–500 гг. до н.э.) – крупный военачальник и мудрый советник при циском дворе второй половины VI в. до н.э. Известен храбростью на поле боя уже в 555 г. В нескольких исторических сочинениях отмечены честность и смелость его суждений, исключительная преданность правителю. Первоначально считался конфуцианцем, но уже с танского времени помещен в число моистских авторов – противников конфуцианства.

¹⁹ Байли Си (ок. 710 – ок. 625 гг. до н.э.) – крупный политический деятель VII в. до н.э. Его бурная биография изложена в нескольких древних сочинениях. У Сыма Цяня упоминается неоднократно. В данном случае подчеркивается мудрая непредвзятость правителя, поднявшего выкупленного военнопленного к высшим постам управления.

Конфуцию исполнилось 35 лет. В это время Цзи Пин-цзы на петушиных боях поссорился с Хоу Чжао-бо. Этим был недоволен луский правитель Чжао-гун. Возглавив войска, он напал на Цзи Пин-цзы. Тогда род Пин-цзы совместно с кланами Мэн и Шусунь напал на Чжао-гуна. Солдаты Чжао-гуна потерпели поражение. Чжао-гун бежал в княжество Ци. Циский правитель поселил Чжао-гуна в Ганьхоу²⁰. По прошествии некоторого времени в Лу началась смута. Конфуций отправился в княжество Ци и стал служить в доме Гао Чжао-цзы, стремясь вновь установить связь с Цзин-гуном. Он вел беседы о музыке с *тай-ши* (главой музыкальных дел) в Ци, слушал мелодии *шао*, изучал их и [так увлекся музыкой], что в течение трех месяцев не знал вкуса мяса²¹. Жители Ци рассказывали об этом случае.

Затем Цзин-гун стал спрашивать Конфуция об управлении. Конфуций отвечал: «Правитель должен быть правителем, подданный – подданным, отец – отцом, сын – сыном»²². Цзин-гун сказал: «Превосходный [ответ]. Но если в действительности правитель еще не стал правителем, а подданные не стали еще настоящими подданными, отцы не стали отцами, а сыновья — сыновьями, смогу ли я в досталь накормить всех, даже если имеется достаточное количество пропитания?»

На другой день *гун* опять спросил Конфуция об управлении. Конфуций ответил: «Управление состоит в том, чтобы экономно использовать богатства (ресурсы)»²³. Цзин-гун был удовлетворен [ответом] и намеревался пожаловать Конфуцию поля в Ници. Тогда Янь Ин, выступив вперед, сказал: «Это все ухищрения конфуцианцев, по ним нельзя строить законы [жизни]. Они заносчивы и высокомерны, следуют только своим [положениям], по их правилам нельзя управлять нижестоящими. Они чрезмерно возносят погребальные обряды и последующий длительный траур. Ради пышных похорон они готовы разо-

²⁰ Ганьхоу находился на территории совр. уезда Чэньань пров. Хэбэй.

²¹ Высокая оценка музыки *шао*, авторство которой приписывается легендарному Шуню, нередко встречается в древних сочинениях: в *Лунь юй* (гл. 7) и др.

²² Это известный постулат конфуцианского учения, утверждающий незыблемость социальной иерархии в обществе (известен по *Лунь юй*).

²³ Имеется в виду богатство в самом широком смысле слова.

рить хозяйство. Такие поступки нельзя делать нашими обычаями. [Конфуцианцы] путешествуют и наставляют, домогаясь богатств. Эти люди не могут служить государству. После того, как ушли из жизни великие мудрецы, дом Чжоу пришел в упадок, что отразилось на обрядах и музыке. Ныне Конфуций добивается утверждения внешних форм, возвеличивает обрядность, поднимает на щит отжившие обычаи, стремясь подробно толковать их детали. Многие поколения людей не смогут исчерпывающе вникнуть в его учение. Многих лет жизни человеку не хватит для постижения его [системы] обрядов и ритуала. Вы, правитель, намерены использовать его [учение], чтобы улучшить нравы в Ци, но не это может помочь народу»²⁴.

В дальнейшем Цзин-гун хотя и принимал Конфуция с почтением, но обрядах его не спрашивал. Однажды Цзин-гун, остановив Конфуция, сказал ему: «Принимать Вас так же, как это делал глава клана Цзи, я не в состоянии». И потом он принимал Конфуция на среднем уровне [этикета] – между Цзи и Мэн.

Среди сановников в Ци были люди, стремившиеся навредить Конфуцию. Конфуций узнал об этом. И когда Цзин-гун сказал ему: «Я уже стар и не смогу использовать Вас [на службе]», – Конфуций покинул Ци и вернулся в Лу (в 510 г.).

В год, когда Конфуцию исполнилось сорок два года, луский Чжао-гун умер в Ганьхоу; у власти встал Дин-гун. На пятом году его правления (505 г.), летом, умер Цзи Пин-цзы, и во главе клана Цзи встал Цзи Хуань-цзы. Как-то, копая колодец в усадьбе Цзи Хуань-цзы, обнаружили глиняный сосуд, внутри которого было нечто подобное останкам барана. Когда пошли спросить Конфу-

²⁴ Полная сарказма и иронии речь Янь Ина о негативных чертах конфуцианского учения отражает остроту идейной борьбы, которая шла в период Чжаньго и в эпоху Хань. В критических ремарках Янь Ина отражены взгляды даосистов и других противников конфуцианства (заметна явная модернизация речей Янь Ина в духе позднейшего моизма). Подобное же критическое отношение к отдельным сторонам конфуцианского учения наряду с восхвалением конфуцианства в целом видно в других главах «Исторических записок» и в том числе в заключительной, 130-й главе *Ши цзи*, которая в части оценки древних учений была, видимо, написана Сыма Танем. Там, в частности, сказано: «Учение конфуцианцев пространно, но в нем мало существенно важного. Прилагаешь усилия, /чтобы его понять/, но результаты незначительны, вот почему их учению трудно полностью следовать».

ция, то ему сказали, что нашли собаку. Чжун-ни ответил: «По моему мнению, это баран. Я, Цю, слышал, что чудище Куй, обретающееся среди лесов и скал, называется Ванлянь; священный дракон, царящий над водами, это Вансян, а удивительное существо, находящееся в земле, – это Фэньян (Могильный баран)»²⁵.

Когда правитель царства У напал на Юэ, юэсцы засели, [обороняясь], на горе Гуйцзи, где нашли [старые] кости, которыми наполнили целую повозку. Правитель У послал гонца спросить Конфуция: «Почему найденные кости так велики?» Конфуций ответил: «К [великому] Юю на гору Гуйцзи собирались все духи»²⁶. [Глава] рода Фанфэн прибыл с опозданием. Юй убил его и выставил его труп на позор, его-то огромными костями и нагрузили [сейчас] повозку»²⁷. Посланец из У далее спросил: «Кто же являлся духами?» Конфуций ответил: «Духами гор и рек являются те, кто устанавливает и поддерживает порядок в Поднебесной. Алтари духов Земли и Злаков поддерживают *гуны* и *хоу*, которые находятся под властью государя – *вана*». Уский гонец еще спросил: «Где же обосновался род Фанфэна?» Конфуций ответил: «Глава рода Ванван владел горой Юйшань, он принадлежал к фамилии Си»²⁸. Во времена Юя [Шуня] при господстве домов Ся и Шан этот род стал именоваться Ванваном. В период господства дома Чжоу из этого рода вышли *чан ди* – «высокие дисцы», ныне их называют богатырями. Посланец спросил: «А каков же вообще рост людей?» Конфуций ответил: «Люди из племени *цзяояо* были ростом всего три *чи*, это

²⁵ Этот же сюжет с тремя чудищами встречается в ряде древних сочинений, например, *Хань ши вай чжуань* помещен рассказ о том, как при луском Ай-гуне (а не Дин-гуне, как в гл. 47) три месяца копали колодец, до воды не дошли, но нашли барана из нефрита. Гун организовал по этому случаю моления и дары Небу. Осмотрев находку, Конфуций якобы сказал: «Дух воды – это нефрит, дух земли – баран. Его печень из земли».

²⁶ Явная неточность. Как явствует из последующих фраз, следовало бы употребить слово *чжухоу*.

²⁷ Налицо очередная реминисценция из жизни легендарного Юя. Как известно, Юй встретился с *чжухоу* к югу от р. Янцзы и во время подсчета их заслуг скончался. Его там же и похоронили, назвав это место Гуйцзи. В данном случае Конфуций привлекает легенду о Юе для рационального объяснения вполне возможного факта случайного обнаружения древнего (коллективного?) захоронения. Представление об «огромных» костях связано с ординарной иллюзией в восприятии человеческого костяка (особенно большими кажутся бедренные кости).

²⁸ Нелогичность ответа является, скорее всего, результатом искажения текста.

предел малого роста, а предел высокого роста – десять *чи*». Уский посланец воскликнул «Вот поистине мудрый человек!»

У любимца [Цзи] Хуань-цзы, которого звали Чжунлян Хуай, произошла размолвка с Ян Ху. Ян Ху стремился изгнать Хуая, но Гуншань Бу-ню останавливал его. Осенью того же года (505 г.) Чжунлян Хуай стал еще более заносчивым, и Ян Ху схватил его и заточил в темницу. Когда Хуань-цзы разгневался, Ян Ху бросил в темницу и Хуань-цзы, но затем пришел к соглашению с ним и выпустил его. С этого времени Ян Ху стал еще более презрительно относиться к клану Цзи. [Ведь] клан Цзи захватил в свои руки власть, [принадлежавшую] дому *гуна*, иными словами, слуга князя стал вести дела всего княжества, поэтому в Лу все, начиная с сановников и ниже, стали нарушать истинные нормы управления и отходить от них. Вот почему Конфуций [в это время] не занимал какого-либо официального поста, он отошел от дел и обратился к совершенствованию книги стихов – *Шицзин* и книги истории – *Шуцзин*, улучшению обрядов и музыки. Учеников у него стало еще больше, они прибывали из дальних мест, и среди них не было ни одного, кто не получал бы у него наставлений.

На восьмом году [правления] Дин-гуна (503 г.) Гуншань Бу-ню не добился своих целей в клане Цзи. Тогда он примкнул к Ян Ху, чтобы вызвать беспорядки; он хотел нарушить преемственность власти и наследования в трех фамилиях этого клана и поставить во главе Цзи сына наложницы, любимца Ян Ху. Они намеревались схватить Хуань-цзы, но Хуань-цзы схитрил и избежал опасности.

На девятом году [правления] Дин-гуна (502 г.) Ян Ху, не добившись осуществления своих планов, бежал в княжество Ци. К этому времени Конфуцию исполнилось пятьдесят лет. Гуншань Бу-ню задумал поднять бунт против клана Цзи, опираясь на поселение Фэй, и послал гонца призвать Конфуция [на подмогу себе]. Конфуций [давно] пытался следовать своему пути, хотел как-то применить [свои поучения], многократно думал об этом, но не имел возможности это сделать и приложить свои силы. Он сказал: «По сути, чжоуские Вэнь-ван и У-ван поднимались в Фэн и Хао, а потом стали государями – *ванами*; ныне, хо-

тя поселение Фэй и мало, оно может оказаться таким же местом!» – и собрался отправиться туда. Цзы Лу это намерение учителя не понравилось, и он стал удерживать Конфуция. Тот ему сказал: «Ведь меня призывают не без оснований. Если я смогу быть полезен, это может стать [началом] государства Восточного Чжоу!» Однако, в конце концов, он так и не поехал. Несколько позднее Дин-гун поставил Конфуция управителем селения [волости] Чжунду. Прошел год его управления, и повсюду стали брать с него пример. С поста управителя селения [волости] Чжунду Конфуция перевели на должность *сыкуна* (начальника общественных работ), а затем и *сыкоу* (управителя судебных дел)²⁹.

На десятом году [правления] Дин-гуна (500 г.), весной, Лу достигло мира с княжеством Ци. Летом циский сановник Ли Чу сказал Цзин-гуну: «Правитель Лу использует Кун Цю, а это обстоятельство представляет опасность для Ци». И тогда [из Ци] отправили посланца в Лу, чтобы предложить правителю Лу встречу для утверждения хороших отношений. *Гуны* встретились в Цзягу³⁰. Луский Дин-гун отправился на встречу в добром настроении на обычной коляске. Конфуций, исполнявший в это время обязанности советника князя, сказал ему: «Я слышал, что когда вершат мирные [гражданские] дела, надо быть готовым к военным событиям, когда же вершат военные дела, надо быть готовым к миру. В древности *чжухоу*, выезжая со своей территории, непременно брали себе в сопровождение [какое-то число] чиновников. Я прошу Вас взять с собою левого и правого командующих – *сыма*». Дин-гун ответил: «Хорошо» – и отправился, взяв с собой левого и правого командующих. Он встретился с циским князем в Цзягу. На месте встречи соорудили насыпной алтарь, к которому вели три земляные ступени. Перед алтарем оба князя совершили обряд взаимной встре-

²⁹ Вопрос о занятии Конфуцием высоких должностей *сыкуна* и *сыкоу* остается дискуссионным. В древней литературе встречаются противоречивые суждения. Так, Мэн-цзы сначала утверждал, что Конфуций находился в числе трех высших сановников, а чуть дальше заявляет, что Кун-цзы не пользовался в должности луского *сыкоу*. В примечании к *Гулян чжуань* заявляется, что в Лу вообще не было должности *сыкуна*. Лян Юй-шэн высказал мнение, что Конфуций мог быть лишь помощником *сыкуна* – *сяосыкуном*. Куан Ямин тоже отрицает возможность назначения Конфуция одним из высших сановников.

³⁰ Цзягу – территория совр. уезда Лайфу пров. Шаньдун.

чи, они кланялись, сложив руки, поднимаясь на алтарь, уступали друг другу дорогу. Когда закончилась церемония поднесения обеими сторонами угощения, то управитель церемонией из Ци поспешил выйти вперед, сказав: «Прошу исполнить музыку [и танцы] всех четырех сторон»³¹. Цзин-гун одобрил это. Сразу же появились [танцоры] с бунчуками, с опахалами из перьев, как бы отгоняя злых духов, они потрясали копьями, пиками и мечами, все это сопровождалось барабанным боем. В этот момент Конфуций поспешно вышел вперед и, перешагивая через ступеньки, поднялся к алтарю. Не преодолев еще последней ступени, он взмахнул рукавом одежды и сказал: «Наши два правителя собрались на добрую встречу, зачем же здесь звучит музыка и танцы варваров? Прошу приказать церемониймейстеру [остановить это]». Управитель церемонии велел [танцорам и музыкантам] отойти, но они не уходили. Приближенные [и исполнители] наблюдали за Янь-цзы и Цзин-гуном. Цзин-гун был сконфужен и дал команду исполнителям уйти. Через какое-то время циский управитель церемонии торопливо вышел вперед и сказал: «Прошу [разрешения] исполнить дворцовую музыку!» Цзин-гун дал согласие. Тут вышла вперед группа актеров и скоморохов, карликов-шутов, представляя разные сцены. Конфуций вновь выскочил вперед, поднялся по ступенькам, разом перемахнув их, и сказал: «Если простолюдин вводит в заблуждение князя, то за это преступление он подлежит казни. Прошу приказать управителю церемонии остановить представление». Церемониймейстер был наказан согласно закону, а танцующие были лишены рук и ног³². Цзин-гун был серьезно напуган происшедшим, осознал, что его понятие долга и справедливости несовершенно. Вернувшись к себе, он был сильно обеспокоен и сказал своим чиновникам: «В Лу совершенномудрый человек помогает своему правителю поучениями, а вы наставляете меня лишь с помощью основ поведения варваров, так что я оказался как бы виновным перед правителем Лу. Что же мне сейчас делать?» Один сановник выступил вперед и от-

³¹ *Сыфанчжюэ* – «музыка из всех районов Китая», включая и музыку «варварских» племен, которую чуть позже Конфуций осудит.

³² В тексте *Цзя юй* (гл. 1) поясняется, что именно Конфуций потребовал отрубить у артистов конечности.

ветил: «Совершенный муж, допустив промах, исправляет его реальными делами, низкий человек, сделав ошибку, извиняется на бумаге. Если Вы, правитель, жалеете о происшедшем, то исправьте это с помощью даров». Тогда князь Ци, чтобы загладить свой промах, вернул правителю Лу ранее захваченные у него земли и поля в Юнь, в Вэньяне и в Гуйине³³.

На тринадцатом году [правления] Дин-гуна (498 г.), летом, Конфуций сказал Дин-гуну: «Простой подданный не хранит в своем доме оружия, в усадьбах сановников не должно быть укрепленных стен длиной в сто *чжи*»³⁴. Тогда Чжун Ю послали управителем в клан Ци, рассчитывая разрушить укрепленные стены главных поселений трех кланов. Прежде всего были снесены стены [в главном селении] клана Шусунь в Хоу, предполагалось также разрушить укрепленные стены поселений клана Ци в Би, но Гуншань Бу-ню и Шусунь-чжэ, возглавив жителей Би, внезапно напали на лусцев. *Гун* вместе с представителями трех сильных кланов ворвался в палаты главы рода Ци; [нападающие] поднялись на террасу У-цзы, жители Би безуспешно бились с ними, когда [вдруг] противники оказались рядом с *гуном*. Тогда Конфуций приказал Шэнь Цзюй-сюю и Юэ Ци спуститься с возвышения и напасть на бисцев. В результате жители Би отступили. Преследуя, лусцы разбили их отряд у *Гуме*³⁵. Оба предводителя [Гуншань Бу-ню и Шусунь-чжэ] бежали в Ци. Тогда разрушили укрепленные стены в селении Би. Когда собрались разрушить такие же стены в селении Чэн, Гун-лянь Чу-фу сказал главе рода Мэнсунь: «Если разрушат стены Чэна, цисцы непременно подступят к северным воротам столицы; кроме того, Чэн – это оплот клана Мэн. Не будет укрепленного Чэна, не будет и

³³ Все упомянутые земли, захваченные у Лу в разное время, находились на территории совр. пров. Шаньдун: Юнь – на территории совр. уезда Есянь, Вэньян – на территории совр. уезда Нинъян, Гуйинь – в районе одноименной горы.

³⁴ *Чжи* – старинная мера площади укрепленных стен (три *чжана* в длину и один *чжан* в высоту – примерно 30 кв. м). Еще в *Цзо чжуань* встречаются слова Ци Чжуна: «Если укрепленные стены в центре поселения рода превышают размер в сто *чжи*, – это представляет опасность для княжества». Князья опасались чрезмерного усиления отдельных патронимий, родов.

³⁵ *Гуме* находился на территории совр. одноименного уезда пров. Шаньдун, в 12 км от р. Сьпуй.

клана Мэн. Я бы считал, что стены Чэна не следует рушить». В двенадцатой луне *гун* окружил Чэн, но не смог взять его.

На четырнадцатом году [правления] луского Дин-гуна (497 г.) Конфуцию исполнилось пятьдесят шесть лет. Он исполнял обязанности *сыкоу* и одновременно вел дела первого советника *гуна*. Внешне он имел очень довольный вид. Один из его учеников сказал ему: «Я слышал, что, когда к совершенномуудрому приходит беда, он не пугается, когда приходит счастье, он не выражает [особой] радости». Конфуций на это сказал: «Есть такое выражение, но разве не говорят так: “Радуйся тому, что ты ценишь нижестоящих”». Вскоре он казнил луского сановника Шаочжэн Мао, который замыслил бунт против власти в княжестве³⁶.

После того как Конфуций принимал участие в делах управления княжеством в течение трех месяцев, продавцы бараньего и свиного мяса не осмеливались больше набивать цену, прохожие – мужчины и женщины – каждый шли своим путем, на дороге никто не подбирал оставленного, гости, приезжавшие в Лу со всех сторон, не имели необходимости обращаться к властям с какими-то требованиями, все получали надлежащее обхождение и возвращались [довольные]. Цисцы, услышав обо всем этом, встревожились, они говорили: «При ведении государственных дел Конфуцием княжество Лу непременно станет гегемоном; когда же оно станет гегемоном, наши земли будут рядом и мы прежде всего окажемся захваченными. Не лучше ли преподнести им какие-нибудь наши земли?» Ли Чу сказал на это: «Прошу прежде попытаться помещать им [усиливаться], если не сумеем им помешать, то поднести им земли разве будет поздно?» Тогда отобрали в княжестве Ци восемьдесят красивых девушек, одели

³⁶ Вопрос о казни сановника Шаочжэн Мао вызывал среди конфуцианцев споры, так как этот факт бросал тень на прославляемую «гуманность» Конфуция (хотя его жестокость очевидна из эпизода наказания певцов и танцоров). Первым сообщил о казни Шаочжэн Мао философ Сюнь-цзы, откуда Сыма Цянь мог заимствовать этот факт. Вообще в древней литературе это событие описано многократно. Несмотря на это, некоторые конфуцианские авторы ставили под сомнение случай казни, не слишком убедительно аргументируя заверениями самого Конфуция: «Если бы я управлял, разве мог бы я применять казнь?»

их в разукрашенные одежды, научили их танцам и музыке и отправили лускому правителю на тридцати повозках, запрягая в каждую по четыре лошади под вышитыми попонами. Повозки с музыкантами остановились за высокими воротами к югу от столицы Лу. Цзи Хуань-цзы, узнав о подарке, переоделся и скрытно отправился посмотреть дар. Сделав это два или три раза, он решил принять посланное и предложил правителю Лу приехать [туда] окольной дорогой. Они ездили туда целыми днями, забросив государственные дела.

Цзы Лу сказал: «Наступил момент, когда Вы, учитель, можете уезжать». Конфуций ответил: «В Лу вскоре состоится принесение жертв Небу и Земле – *цзяо*. Если жертвенное мясо после этих жертвоприношений будет роздано сановникам, то я могу еще задержаться». Тем временем Хуань-цзы принял в дар циских певичек и три дня не занимался делами, а после жертвоприношений Небу и Земле [против правил] мясо не было роздано сановникам. Тогда Конфуций покинул столицу Лу и заночевал в Тунь. Его провожал учитель [музыки] Ши И, который сказал Конфуцию: «Не совершаете ли Вы, учитель, ошибки?» Конфуций сказал: «Можно, я вам спою песню [вместо ответа]?» Песня гласила: «Голоса женщин меня изгнали, их приезд может привести к гибели! Мне, вероятно, придется скитаться в треволнениях до конца своих дней!» Ши И вернулся обратно, и Хуань-цзы спросил его: «Что говорил Конфуций?» Ши И рассказал все без утайки. Цзи Хуань-цзы, тяжело вздохнув, сказал: «Учитель осудил меня из-за этих певиц-рабынь!»

Затем Конфуций прибыл в княжество Вэй и поселился в доме старшего брата жены его ученика Цзы Лу – Янь Чжо-цзоу. Вэйский Лин-гун спросил Конфуция: «Какое жалованье Вы получали, находясь в Лу?» Тот ответил: «Я получал шестьдесят тысяч [доу] зерна»³⁷. Вэйцы тоже стали давать ему шестьдесят тысяч [доу] зерна, но через некоторое время кто-то оклеветал Конфуция перед вэйским Лин-гуном. Тогда Лин гун послал Гунсунь Юя [с солдатами] сторожить дом, где жил Конфуций. Конфуций опасался, что будет подвергнут

³⁷ Цифра жалования, названная Конфуцием, – 60 тыс. доу зерна (более 200 т) – вызывает сомнение в своей достоверности: слишком велика.

наказанию, и поэтому, прожив в Вэй десять месяцев, покинул его. Затем он прибыл в княжество Чэнь. Когда он подъезжал к Куану³⁸, его ученик Янь Кэ, [который] стал ему слугой, сказал, указывая кнутом: «Когда-то я входил в это селение тут, в брешь, проделанную другими». Жители Куана услышали эти слова и посчитали, что это прибыл луский Ян Ху, который неоднократно тревожил куанцев, и они задержали Конфуция. Конфуций внешне очень походил на Ян Ху. Так Конфуция продержали пять дней. Его ученик Янь Юань прибыл с опозданием. Учитель ему сказал: «Я решил, что ты погиб». Янь Юань ответил: «Пока Вы, учитель, живы, разве я, Янь Юань, посмел бы умереть!» Между тем куанцы стали содержать Конфуция еще строже, и его ученики опасались [за его жизнь]. Конфуций сказал им: «Хотя Вэнь-ван уже давно погиб, разве его благость не пребывает с нами? Если бы Небо и решило похоронить его наследие, то разве мы, уходящие из жизни после него, можем порвать с его наследием? Если же Небо не погубило эту благость, то как это может быть под силу жителям Куана?»³⁹ Затем Конфуций послал своих учеников стать слугами некоего Нин У-цзы⁴⁰ в Вэй, а сам вскоре отправился дальше.

Он проехал через Пу, но через месяц с небольшим вернулся в Вэй. Там он поселился в доме Цзюй Бо-юя. Среди жен Лин-гуна была одна по имени Нань-цзы. Она послала человека сказать Конфуцию: «Совершенномудрые мужи со всех сторон [страны] не считают зазорным для себя устанавливать братские отношения с нашим правителем, они непременно наносят визит мне, *гуасяоцзюнь*⁴¹. Я бы хотела повидать Вас». Конфуций сначала поблагодарил и отказался от приглашения, но потом не удержался и увиделся с Нань-цзы. Во время приема жена князя сидела за легким пологом. Конфуций, войдя в ворота

³⁸ Куан – местность на западе совр. уезда Чанхуань пров. Хэбэй.

³⁹ В рассуждении Конфуция проводится мысль о том, что именно он является живым преемником заветов великого Вэнь-вана. Эта мысль содержится и в *Лунь юй*. Мы видим в этих словах проявление веры Конфуция в свою мессианскую роль в мире. Понятием «благость» нами передано китайское слово *вэнь*.

⁴⁰ Упоминание имени вэйского сановника Нин У-цзы здесь рассматривается как явный анахронизм, так как он жил в конце VII в. и умер за столетие до этих событий.

⁴¹ Согласно обрядовым правилам, жена князя именовала себя на встречах *гуасяоцзюнь* «смирная маленькая повелительница». Нань-цзы была одной из наложниц или жен Лин-гуна, притом с плохой репутацией, поэтому Цзы-лу осудил эту встречу.

дворца, отбил земные поклоны в сторону севера, жена *гуна* в ответ поклонилась за пологом. Звон женских драгоценных украшений на ее голове прозвучал громко и отчетливо. Позднее Конфуций сказал: «Я не намеревался совершать этот визит, но, придя, обнаружил ее ответные поклоны». Цзы Лу был недоволен [этим посещением]. Конфуций так объяснил свой поступок: «Если бы я не пошел, то Небо принудило бы меня это сделать. Небо потребовало бы это от меня!»⁴²

После того, как Конфуций прожил в Вэй более месяца, Лин-гун вместе с женой сел в экипаж, [чтобы совершить прогулку]. Их сопровождала большая группа придворных и евнухов, управлявших колесницами. Когда [они] выехали из дворца, то заставили Конфуция пересесть во второй экипаж и так с кичливым видом проехали по городу. Конфуций сказал: «Я еще не видывал, чтобы уважение к добродетели подменяли любовью к женщине!» И, устыдившись всего происшедшего, он покинул Вэй и перебрался в княжество Цао. В том же году (495 г.) умер луский Дин-гун.

Затем уехав из Цао, Конфуций прибыл в княжество Сун. Он вместе с учениками упражнялся в исполнении обрядов, сидя с ними под большим деревом. Хуань Туй, сунский *сыма* (руководитель военных дел), задумал убить Конфуция и заодно срубить облюбванное им дерево. Конфуцию пришлось уехать. Когда ученики спросили учителя, почему он так поспешно уезжает, Конфуций им ответил: «Небо при рождении вложило в меня добродетельные свойства, что же Хуань Тую надо от меня?»

Конфуций прибыл в княжество Чжэн⁴³. По дороге он растерял многих своих учеников. Он один остановился у восточных ворот внешней стены чжэнской столицы. Один чжэнец сообщил Цзы-гуну: «У восточных ворот стоит человек. У него лоб, как у великого Яо. Его голова, как у мудрого Гао Яо. Его плечи, как у Цзы Чаня. От поясницы и ниже – он короче Великого Юя [лишь]

⁴² В ссылке Конфуция на Небо, якобы толкнувшее его на встречу с Нань-цзы, употреблено слово 厭, которое может быть переведено как «принуждать».

⁴³ Конфуций скорее всего прибыл в главный город княжества Чжэн. Тогда им был Синьчжэн – в районе совр. Кайфына пров. Хэнань.

на 3 *цуня*⁴⁴. Этот человек выглядит таким утомленным и потерянным, что подобен собаке, у которой умер хозяин». Цзы-гун правдиво пересказал это Конфуцию. Обрадованный [услышанным], Конфуций со смехом сказал: «Внешний вид – это еще не все, а вот то, что я походил на собаку, потерявшую хозяина, это так, действительно так!»

Затем Конфуций добрался до княжества Чэнь, где поселился в доме Чжэнь-цзы, служившего *сычэном* (управителем городских стен). Через год с лишним уский *ван* Фу Ча напал на Чэнь, захватил три селения и ушел. Чжао Ян напал на Чжаогэ, войска Чу окружили столицу княжества Цай, правитель Цай переехал в царство У. Усцы нанесли поражение юэскому *вану* Гоу Цзяню у [горы] Гуйцзи.

В это время прилетела стая ястребов, которая села на крыше дворца чэньского *гуна*. Вскоре многие из них сдохли, [потому что] их тела были пронзены деревянными стрелами с наконечниками из камня. Стрелы были длиной в один и восемь *цуней*. Чэньский Минь-гун послал гонца спросить [о значении этого] у Конфуция. Конфуций сказал: «Эта стая прилетела издалека. Это стрелы *сушэней*⁴⁵. Когда в прошлом У-ван победил дом Шан, он открыл пути в расположение всех племен *и* и *мань*, заставив их всех приносить дань в соответствии с богатствами своих мест, чтобы они не забывали об этом как о своей обязанности и долге. Тогда племя *сушэней* стало поставлять стрелы длиной в один *чи* и восемь *цуней* с деревянным древком и с наконечником из камня. Наши прежние *ваны* стремились делать ясными свои повеления и добродетели. У-ван отдал стрелы *сушэней* Да Цзи⁴⁶, вышедшей замуж за юйского Ху-гуна⁴⁷, которому и

⁴⁴ Упомянутые персонажи – легендарные первопредки китайцев: Яо, Гао-яо – советник императора Шуня, Юй – «покоритель потопа»; Цзы Чань – мудрый советник чжэнского князя, умерший до приезда Конфуция в Чжэн.

Перевод и интерпретация заключительной части фразы представляет большие трудности. Не исключено, что имеется в виду не длина тела (от пояса до подошвы ног), а ширина тела ниже пояса. Тогда 3 *цуня* становятся многозначительной цифрой, говорящей о сильном истощении («/Но/ ниже пояса он на /целых/ 3 *цуня* уже, чем Великий Юй»). В существующих переводах и публикациях интерпретация этой неясной фразы, к сожалению, отсутствует.

⁴⁵ *Сушэни* – название северных племен, живших в районе Сунгари и Амура. Носили в разные периоды различные названия: *сишэнь*, *сушэнь*, *цзици*, *уци*, позднее – *нуйчжэнь* (более известны как *чжурчжэни*).

⁴⁶ Да Цзи считается старшей дочерью У-вана.

было пожаловано во владение Чэнь. Князьям одной [с чжоуским домом] фамилии дарили драгоценности, чтобы подчеркнуть родственные отношения, а прочим правителям отдавали [в управление] дальние земли и [право] пользоваться их данью, [чтобы они не забывали свой долг]. Поэтому княжеству Чэнь и отдавали стрелы *сушэней*». Тогда попробовали поискать стрелы *сушэней* в старых палатах и в результате действительно нашли их. Конфуций прожил в княжестве Чэнь три года. В это время шла борьба между Цзинь и Чу за господство; они не раз нападали на Чэнь, войска царства У тоже вторгались на земли Чэнь, [таким образом], чэньцы постоянно были жертвами нападений. Конфуций сказал: «Надо мне возвращаться, надо возвращаться. Мои юные ученики [дома, в Лу], разгульны и неразумны, но они стремятся усвоить суть [моих наставлений] и не забывают о своих началах». Затем Конфуций уехал из Чэнь. Когда он проезжал Пу, глава рода Гуншу как раз поднял смуту в Пу, и пусцы задержали Конфуция. Там в это время среди его учеников находился Гунлян Жу, он проводил Конфуция дальше, предоставив ему свои пять повозок. Этот ученик выделялся своим умом, мужеством и силой. Он сказал Конфуцию: «Раньше я вместе с Вами, учитель, пережил трудности в Куане, а сейчас мы вновь встретились с трудностями здесь? Это судьба. Я бы хотел вместе с Вами, учитель, преодолеть эти беды, уж лучше бороться до конца!» И он стал отчаянно бороться с пусцами, так что те испугались. Они сказали Конфуцию: «Если Вы не направляетесь в Вэй, то мы отпустим Вас». Так они договорились, и Конфуций был выпущен через восточные ворота. Однако Конфуций все же отправился в Вэй. Цзы-гун сказал ему: «Разве можно было нарушать договор?» На эти слова Конфуций ответил: «Соглашению, заключенному под угрозами, духи не следуют».

Вэйский Лин-гун, узнав, что прибыл Конфуций, обрадовался, вышел в окрестности столицы, чтобы встретить его. Гун спросил: «Можно ли, по Вашему, напасть на Пу?» Конфуций ответил: «Можно». Лин-гун продолжал: «Мои сановники считают, что нельзя нападать, так как ныне Пу – это место, где

⁴⁷ Ху-гун был одним из первых правителей княжества Чэнь. Поскольку его относили к потомкам легендарного Шуня, он именуется в тексте юйским.

наше Вэй противостоит [армиям] Цзинь и Чу. Если мы, вэйцы, нападём на него, будут ли результаты обязательно плохими?» Конфуций ответил: «Действительно, мужчины в Пу готовы сражаться насмерть, женщины там обладают решимостью сохранить свои земли к западу от Хуанхэ. Мне же для нападения было бы достаточно четырех-пяти человек»⁴⁸. Лин-гун сказал: «Хорошо», но так и не выступил против Пу. В то время Лин-гун был уже стар, пренебрегал делами управления и не использовал [советы] Конфуция. Конфуций, с тяжелым вздохом сказал: «Если [правитель] не ищет возможности использовать меня, то нельзя же ждать этого бесконечно! И так я три года провел в ожидании». И Конфуций [вновь] двинулся в путь.

Фо Си был правителем поселения Чжунмоу⁴⁹. Чжао Цзянь-цзы, выступив против кланов Фань и Чжунхан, напал и на Чжунмоу. Фо Си оказал сопротивление и послал человека за Конфуцием. Конфуций намеревался поехать. Цзы Лу сказал ему: «Я, Ю, слышал от наставника: „Если какой-то человек близок к неблагоприятным делам, то совершенному мужу лучше не встречать в это”. Сейчас Фо Си на пороге мятежа в Чжунмоу, а Вы, учитель, хотите ехать к нему. Зачем же?» Конфуций ответил: «Действительно, я так говорил, но разве я не говорил и другое; надо быть твердым и даже испытания не должны ослаблять человека. А разве не говорил я о кристально белом, которое, как ни загрязняй, не зачернишь? Неужели я подобен тыкве-горлянке, которую можно только подвешивать, но нельзя есть?»⁵⁰ Тут Конфуций ударил в каменное било. Этот звук услышал человек, проходящий через ближние ворота и несший на плечах корзины с травой, который сказал: «У Вас сильны человеческие чувства, коли Вы бьете в каменное било. Если бы не было людей, познавших себя, то это было бы очень скверно!»

⁴⁸ В истории с беспорядками в Пу много неясного и противоречивого: Пу находилось на западе княжества Вэй, а Чэнь – на его юге; таким образом, Конфуций, продвигаясь из Чэнь, не мог попасть в Пу. Нельзя не отметить, что и переговоры с мятежниками, и измена своему слову свидетельствуют не в пользу Конфуция. Не исключено, что весь эпизод – позднейшая интерполяция.

⁴⁹ Чжунмоу находился на территории совр. уезда Таньинь пров. Хэнань.

⁵⁰ Беседа с Цзы Лу и некоторые сентенции и действия Конфуция в этой ситуации описаны и в *Лунь юй*.

Конфуций стал учиться игре на *цине* у учителя [музыки] Сян-цзы. За десять дней учебы он не преуспел. Учитель Сян-цзы сказал: «[Вы] могли бы добиться большего». Конфуций ответил: «Я, Цю, уже получил навыки в мелодиях, но еще не освоил их строя». Прошло некоторое время, и учитель сказал: «Вы уже освоили музыкальный строй, не следует ли добиться большего?» Конфуций ответил: «Я, Цю, еще не усвоил сути музыки». Опять прошло какое-то время, и учитель музыки сказал ему: «Вы уже постигли суть музыки, но могли бы добиться большего». Конфуций ответил: «Я, Цю, еще не понял, как музыка создается человеком». Еще через какое-то время учитель сказал Конфуцию: «Вы глубоко проникли в суть музыки, в ее радостях находите высокие надежды и далекие устремления». Конфуций ответствовал: «Я, Цю, начал понимать, каков тот человек, который создавал эту музыку. Скорбя, он темнел лицом, будучи стройным, он выглядел высоким. Его глаза видели далеко, как будто он управлял государствами во всех четырех сторонах [света]. Кто это мог быть, кроме Вэнь-вана?» Учитель музыки Сян-цзы сошел с циновки и, поклонившись несколько раз Конфуцию, сказал: «Я [тоже] полагал, что это скорее всего музыка, созданная Вэнь-ваном!»

Коль скоро Конфуций не смог найти применения [своим советам] в Вэй, он решил отправиться на запад, чтобы увидаться с Чжао Цзянь-цзы⁵¹. Когда он достиг берега Хуанхэ, он услышал весть о гибели Доу Мин-ду и Шунь Хуа. Прибыв к реке, Конфуций, вздыхая, сказал: «Сколь прекрасны воды реки, какой простор! Но то, что мне, Цю, не довелось прибыть сюда ранее, – это судьба!» Цзы-гун, стремительно выйдя вперед, сказал: «Позвольте спросить, почему Вы так сказали?» Конфуций ответил: «Доу Мин-ду и Шунь Хуа – мудрые сановники в Цзинь. Пока Чжао Цзянь-цзы еще не добился своих целей, он нуждался в них обоих, чтобы захватить власть, но когда он добился своего, то убил их. Я, Цю, слышал, что когда уничтожают зародыши [живого] и убивают юных, то *цилини* не прилетают в окрестности столицы; когда осушают пруды и вылавливают всю рыбу, то есть доходят до крайности, то *цзяолун* не приводит в гармо-

⁵¹ Как известно, Конфуций так и не побывал в Цзинь и не виделся с Чжао Цзянь-цзы.

нию *инь* и *ян* (силы Света и Тьмы), когда разрушают гнезда и уничтожают яйца птиц, то и *фэны*, и *хуаны* не прилетают⁵². Почему же так происходит? Потому что совершенномудрые пренебрегают опытом тех, кто подвергся ударам [судьбы] и понес ущерб, а ведь даже дикие птицы и животные, знают, как спастись от беды. Что же говорить обо мне, Цю!» Тогда Конфуций вернулся на отдых в Цзоуи, и там он сыграл мелодии местности Цзоуи, чтобы выразить свою скорбь в связи с гибелью двух сановников. После этого он возвратился в Вэй и поселился в семье Цзюй-бо Юя.

Однажды Лин-гун стал спрашивать о построении войск. На это Конфуций сказал: «О том, что связано с жертвенным столом и жертвенной пищей, я слышал, что же касается войск и их расположения, – я этого не изучал». Когда через день *гун* беседовал с Конфуцием, они увидели стаю диких лебедей и проводили взглядом их полет. На душе у Конфуция было тяжело⁵³. Вскоре Конфуций опять отправился в путь и вновь прибыл в княжество Чэнь. Летом (493 г.) умер вэйский Лин-гун, у власти встал его внук Чжэ, который стал вэйским Чу-гуном.

В шестой луне Чжао Ян направил в город Ци⁵⁴ Куай-куя – законного наследника [отца Чжэ]. Ян Ху заставил его надеть траурное платье и распустить волосы; восемь одетых в траурные одежды слуг, как бы прибывших из Вэй встретить наследника, притворно плакали. Его [Куай-куя] поселили в [городе] Ци⁵⁵.

⁵² *Цилинь* – пара фантастических существ – священных драконов, *ци* – мужского рода, *лин* – женского. Их прилет рассматривался древними как доброе предзнаменование. *Фэнхуан* – пара священных фениксов (самец и самка). *Цзяолун* – водяной дракон. Эти слова Конфуция о мифических существах противоречат его установке не говорить о духах, о фантастическом.

⁵³ Вряд ли важной причиной переживаний Конфуция и его очередных скитаний была стая лебедей. Вероятнее всего, осложнилось его положение при дворе вэйского Лин-гуна.

⁵⁴ Город Ци находился на территории совр. уезда Пуян пров. Хэбэй.

⁵⁵ Сын Лин-гуна Куай-ку в момент смерти отца находился в изгнании в Цзинь. Ему, как и Ян Ху, покровительствовал Чжао Цзянь-цзы (он же Чжао Ян). У власти был поставлен сын Куай-ку – Чжэ, но потом возник план вернуть к власти самого Куай-ку, обставив на первых порах это действие не как насильственный акт, а как траурный обряд.

Зимой правитель княжества Цай перенес свою резиденцию в Чжоулай⁵⁶. Это был третий год [правления] луского Ай-гуна. Конфуцию исполнилось шестьдесят лет. Циские войска помогли вэйцам окружить город Ци, так как наследник Куай-куй все еще находился там. Летом (492 г.) в памятных храмах луских Хуань-гуна (711-694) и Си-гуна (659-627) вспыхнул пожар. Нань-гун Цзин-шу принял меры по тушению огня. Конфуций находился в это время в Чэнь и, услышав о беде, сказал: «Бедствие наверняка случилось с памятными храмами Хуань-гуна и Си-гуна!» Позднее оказалось, что так и было на самом деле⁵⁷.

Осенью того же года Цзи Хуань-цзы серьезно заболел. Он сел в повозку и отправился повидать столицу княжества Лу. Тяжело вздыхая, он говорил: «В прошлом это княжество было близко к процветанию, но из-за того, что я провинился перед Конфуцием, оно не возвысилось». Поглядев на своего преемника Кан-цзы, он продолжал: «Я скоро умру, тебе надо стать первым советником в Лу, а когда станешь первым советником в Лу, непременно призови Конфуция».

Через несколько дней Хуань-цзы умер, и вместо него во главе клана встал [Цзи] Кан-цзы. Когда Хуань-цзы уже похоронили, Кан-цзы вознамерился призвать к себе Конфуция. Но Гун-чжи Юй сказал ему: «В прошлом наш покойный правитель [Хуань-цзы] не сумел в полной мере использовать Конфуция, чем навлек на себя насмешки со стороны *чжухоу*. Ныне Вы тоже хотите привлечь его, но если не сумеете подобающим образом это сделать, то также подвергнетесь их насмешкам». Тогда Кан-цзы спросил: «Кого же можно пригласить?» Юй ответил: «Надо пригласить Жань Цю»⁵⁸. Сразу же послали гонца, чтобы

⁵⁶ Чжоулай находился в пределах земель царства У – на территории совр. уезда Фэнтай пров. Аньхой.

⁵⁷ Уже в первом тысячелетии до н.э. сложился культ правителей и система памятных храмов в их честь. Иерархия строилась следующим образом: на первом месте в правящем доме стоял предок – *тай-цзу* 太祖, за ним шел старший предок – *цзу* 祖, далее – высокий предок – *цзун* 宗. В доме Чжоу поддерживались храмы пяти поколений высокочтимых предков – у *цин* мяо. Считалось, что такие храмы не могли погибнуть даже от стихийных сил; тот факт, что храмы луских Хуань-гуна и Си-гуна все же сгорели, свидетельствовал, с точки зрения Конфуция, о недостатке у этих *гунов* добродетелей и заслуг.

⁵⁸ Жань Цю – один из учеников Конфуция; другое его имя Цзы Ю, он часто упоминается в *Лунь юй*.

пригласить Жань Цю. Жань Цю уже собрался в дорогу, когда Конфуций сказал: «Лусцы призывают Жань Цю не для малых дел, его хотят использовать для больших дел». В тот же день Конфуций сказал: «Мне надо возвращаться, надо возвращаться! Мои юные ученики хотя и нетерпеливы, но простоваты, они ловко составляют свои сочинения, но я не понимаю, что они пишут и откуда они все это берут». Цзы Гань понимал, что Конфуций стремится вернуться в Лу, и, провожая Жань Цю в дорогу, сказал ему откровенно: «Как устроишься, так скажи им, чтобы они призвали к себе Конфуция».

На следующий год (491 г.) после того, как Жань Цю уехал в Лу, Конфуций из Чэнь перебрался в княжество Цай. Цайский Чжао-гун в это время собирался переехать в царство У, так как правитель У приглашал его.

[Надо сказать, что] ранее Чжао-гун уже обманул своих приближённых с переводом своей резиденции в Чжоулай; теперь он опять собрался переезжать, и сановники опасались нового обмана. Тогда Гунсунь Пянь стрелой из лука убил Чжао-гуна. В это время войска царства Чу вторглись в пределы княжества Цай. Осенью умер циский Цзин-гун.

На следующий год (489 г.) Конфуций из Цай переехал в Шэ; правитель Шэ начал спрашивать [об основах] управления. Конфуций ответил: «[Задачи] управления состоят в том, чтобы далекие от Вас люди отдали бы себя под Вашу власть, а те, кто находится близко, стали бы еще более близкими»⁵⁹. На другой день Шэ-гун спросил о Конфуции у его ученика Цзы Лу, но тот ничего не сказал. Узнав об этом, Конфуций спросил: «Ю, почему же ты не ответил на вопрос [обо мне]? Сказал бы, что [Конфуций] – человек, без усталости изучающий *Дао*; не пресыщаясь, учит людей; в гневе забывает даже о еде; увлеченный [своими поучениями], забывает о всех [постигших его] неприятностях; [даже] не думает о приближающейся старости. Так бы и сказал!»⁶⁰

⁵⁹ Тот же диалог о принципах управления приводит философ Мо-цзы, но его ответ звучит более афористично: «Дальних приближай, а старое обновляй».

⁶⁰ Тирада Конфуция о самом себе встречается и в *Лунь юй* и свидетельствует о достаточно высоком самомнении философа. Ученика Конфуция Цзы Лу звали также Чжун Ю.

Конфуций уехал из Шэ и вновь вернулся в Цай. И где-то [по дороге] Конфуций принял за отшельников Чан Цзюя и Цзе Жо, которые вели пахоту на поле. Он послал Цзы Лу спросить у них о переправе. Чан Цзюй задал вопрос: «А кто это восседает на повозке, держа повод?» «Это Кун Цю». «Это что, луский Кун Цю?» «Именно он». «Вы хотите знать, где переправа? А как Ваше имя?» – спросил Цзе Жо. «Меня зовут Чжун Ю». «Вы, что же, ученик Конфуция?» «Да, это так». Цзе Жо продолжал: «Бесконечен и разнообразен поток жизни в Поднебесной, но кому под силу изменить порядок вещей? Вы следуете за этим отошедшим от дел чиновником, но разве Вас можно сравнить с действительно ушедшими от мира, работающими на поле без отдыха!» Цзы Лу передал эти слова Конфуцию, который с разочарованием сказал: «Нельзя же жить, [похоронив себя] в такой глуши, в соседстве со стаями птиц и стадами диких животных. Поднебесная имеет свой Великий Путь, и я, Цю, не собираюсь менять его»⁶¹.

На следующий день Цзы Лу, путешествуя один, встретил старика с корзиной для травы на плече. Он спросил его: «Вы не видели [нашего] учителя?» Старик ответил: «Ваши руки и ноги не трудятся, Вы не различаете основные сорта зерновых, кто же является для Вас учителем?» Затем он воткнул свой посох в землю и стал полоть траву⁶². Цзы Лу и этот разговор передал Конфуцию, который сказал: «Это – мудрый отшельник». Они вместе вернулись на то место, но этот человек исчез.

Конфуций, переселившись в Цай, пробыл там три года (491–489). В это время правитель У напал на Чэнь. Правитель царства Чу пришел на помощь Чэнь, расположив свои войска в Чэн-фу⁶³. Прослышав о том, что Конфуций находится где-то между княжествами Чэнь и Цай, правитель Чу послал гонца пригласить к себе Конфуция, который с благодарностью принял приглашение и

⁶¹ Встреча с отшельниками описана в *Лунь юй*, хотя одна мысль там выражена резче: «Конфуций сказал: “Я не являюсь сторонником таких людей – отшельников. Да и кто за ними пойдет?”» Комментарий Син Бин видит в этом несогласие с даоским отшельничеством.

⁶² В словах крестьянина дана характеристика оторванности конфуцианских проповедников от реальной жизни.

⁶³ Чэнфу находилось на востоке совр. уезда Баофэн пров. Хэнань.

стал собираться к чускому князю. Но сановники из княжеств Чэнь и Цай строили свои планы. Они говорили: «Конфуций – мудрец, он обличает все недостатки, присущие *чжухоу*. Ныне он уже давно живет между Чэнь и Цай, и поступки наших сановников не соответствуют намерениям и мыслям Конфуция. Сейчас Чу – большое и сильное государство, оно прислало гонца и приглашает Конфуция. Если Конфуций будет использован в Чу, это может стать опасным для всех сановников в Чэнь и Цай, приставленных там к делам». После этого они совместно послали людей захватить Конфуция в пути. Он [с учениками] был лишен возможности передвигаться, их лишили пищи. Сопровождавшие его [ученики] стали болеть, у всех наступил упадок духа и сил. Однако Конфуций не сдавался, продолжал свои наставления, декламировал наизусть [классические] тексты, играл на *цине* и пел песни. Цзы Лу с недовольным видом подошел к Конфуцию и сказал: «Вы, Учитель, тоже дошли до крайности». На это Конфуций ответил: «Совершенномудрый твердо держится и в стесненных обстоятельствах, а вот мелкий человек, попав в беду, [в своем поведении] выходит за пределы допустимого».

Внешность Цзы-гуна тоже изменилась. Конфуций спросил его: «Сы, многому ли ты научился у меня и многое ли познал?» Цзы-гун ответил: «Разумеется, а разве не так?» Конфуций заметил: «Не так. Я передал тебе одну лишь основу, чтобы с ее помощью проникнуть во все остальное». Зная о недовольстве среди учеников сложившимся положением, Конфуций позвал Цзы Лу и сказал ему: «В *Шицзине* говорится: “Мы не носороги и не тигры, а нас ведут по бескрайним полям”⁶⁴. Неужели мои наставления ошибочны? Почему я оказался в таком положении?» Цзы Лу ответил: «Я думаю, что мы недостаточно человеколюбивы, поэтому люди не вполне доверяют нам. Я думаю, что наши знания еще недостаточны, поэтому и люди не следуют за нами». Конфуций воскликнул: «Действительно ли существует такое положение?! Чжун Ю! Если, например, человек, обладающий сполна человеколюбием, должен вызывать к себе

⁶⁴ Это строки из Малой оды *Шицзина* («В походе»), которые в русском переводе А.А. Штукина звучат так: «И разве я тигр или ты носорог – По дикой пустыне шагаешь, дружок?». В *Цзя юй* (гл. 5, §20) говорится о том, что группа Конфуция была лишена продовольствия в течение семи дней.

доверие, то как расценить [гибель от голода] Бо И и Шу Ци? Если человек, обладающий полными знаниями, должен вести за собой, то почему же вырезали сердце царевичу Би-ганю?»

Цзы Лу вышел, а вслед за ним пришел Цзы-гун. Конфуций и ему сказал: «Сы, в *Шицзине* сказано: “Мы не носороги и не тигры, а нас ведут по бескрайним полям”. Неужели мои наставления ошибочны? Почему я оказался в таком положении? Цзы-гун ответил: «Поучения Ваши, Учитель, слишком возвышенны, поэтому в Поднебесной нет таких, кто мог бы принять Вас [и Ваши поучения]. Вероятно, Вам, Учитель, надо снизить требования!» Конфуций ответил: «Сы, хороший крестьянин может отлично засеять поле, но это еще не значит, что он соберет урожай. Хороший ремесленник может проявить свое умение, но он все равно не сможет выполнить все требования [людей]. Совершенномудрый в состоянии улучшить свои поучения, составить строгие правила и записать их, обобщить и привести в порядок все это, но он не в состоянии добиться того, чтобы, люди все это приняли. Сейчас, если ты не сумеешь усовершенствовать свои основы, но будешь требовать их принятия, то твои устремления, Сы, не исполнятся!»

Когда Цзы-гун ушел, повидаться с Конфуцием пришел его ученик Янь Хуэй. Конфуций сказал ему: «Хуэй, в *Шицзине* сказано: “Мы не носороги и не тигры, а нас ведут по бескрайним полям”. Может, в моих поучениях есть что-то ошибочное? Как я оказался в таком положении?» Янь Хуэй ответил ему: «Поучения Ваши, Учитель, слишком возвышенны, поэтому в Поднебесной нет таких, кто мог бы принять Вас и эти поучения. И если Вы, Учитель, будете выдвигать [свои принципы] и пытаться осуществлять их, то их не примут, [и Вас ждут] большие несчастья. Как же впоследствии увидеть в Вас совершенномудрого? Если поучения Учителя не будут усовершенствованы, то это будет, позор для Ваших учеников. Если же Ваши поучения, подвергшись значительному улучшению, не найдут применения, то это будет позор для тех, кто правит государством. Если не примут [Ваших наставлений], то следует ожидать всевозможных бед, и как же тогда в Вас признают совершенномудрого?!» Обрадо-

ванный, Конфуций засмеялся и сказал: «Все правильно, сын рода Янь! И если ты сильно разбогатеешь, то я соглашусь стать твоим управляющим»⁶⁵.

Затем Конфуций послал Цзы-гуна в Чу. Чуский Чжао-ван отправил отряд воинов, чтобы освободить Конфуция, и благодаря этому Конфуций [и ученики] спаслись. Чжао-ван вознамерился отписать Конфуцию в качестве владения семьсот *шэ* вместе с землями⁶⁶. [Однако] *линъинь* (первый советник) в Чу по имени Цзы Си сказал: «Среди чиновников *вана*, направляемых к *чжухоу*, есть ли подобные Цзы-гуну?» Ответ *вана* гласил: «Нет». «А среди приближенных *вана* есть ли подобные Янь Хуэю?» Ответ был: «Нет». «А среди командующих войсками есть ли такой, как Цзы Лу?» Ответ был: «Нет». «А среди ведающих делами чиновников есть ли такой, как Цзан Юй?» И опять ответ был: «Нет, не имеется». «Предки правителей Чу получали земельные пожалования от дома Чжоу, получали звания *нань* и *цзы* и земли протяженностью в пятьдесят *ли*. А ныне Конфуций, который рассказывает о законах правления трех *ванов* и пяти императоров [древности], который разъясняет свершения чжоуских Чжоу-гуна и Чжао-гуна, [получает такое пожалование]! Если бы наши правители прибежали к тому же, то как из поколения в поколение они сохранили бы свои земли в тысячи квадратных *ли*? Вэнь-ван, действуя из столицы Фэн, У-ван, действуя из столицы Хао, начинавшие править землями на протяжении всего ста *ли*, смогли управлять Поднебесной. Если сейчас Конфуций получит жалованные земли и ему будут помогать его мудрые ученики, – это может обернуться несчастьем для царства Чу!» Тогда Чжао-ван приостановил осуществление своего намерения. Той же осенью (489 г.) Чжао-ван умер в Чэнфу.

Как-то сумасшедший [отшельник] Цзе Юй из Чу⁶⁷ прошел мимо [коляски] Конфуция и нараспев сказал ему: «О феникс, о феникс! Какое у тебя паде-

⁶⁵ Изложение бесед Конфуция с любимыми учениками – Цзы Лу, Цзы-гуном и Янь Хуэем – встречается и в некоторых других сочинениях, что свидетельствует о широкой популярности изложенных идей.

⁶⁶ *Шэ* – традиционная община, в которой номинально числилось 25 семей. Следовательно, Чжао-ван намеревался передать во владение философу более 17 тыс. семей.

⁶⁷ Вероятно, названный здесь помешанным Цзе Юй сродни Ци-цзы иньского периода, который был испуган злодействами Чжоу Синя, прикинулся сумасшедшим и стал изображать из себя раба. Критический монолог Цзе Юя в адрес Конфуция, очевидно, отражает какие-то реальные мнения про-

ние добродетели! В прошлом ты был не в состоянии наставлять, а в будущем, вероятно, тебе придется отправиться в изгнание. Хватит! Хватит! Ныне те, кто занимается государственными делами, ведут нас к гибели!» [Услышав это], Конфуций сошел с повозки, хотел поговорить с этим человеком, но тот быстро удалился, и побеседовать с ним не удалось. После этого Конфуций вернулся из Чу в Вэй. В этом году Конфуцию исполнилось шестьдесят три года, то был шестой год [правления] луского Ай-гуна (489 г.).

На следующий год правители У и Лу встретились в Цзэн⁶⁸. Правитель царства У потребовал себе сто *лао* скота⁶⁹. [Уский] *тайцзай* Пи позвал Цзи Кан-цзы, а Кан-цзы послал за Цзы-гуном, и только после этого удалось уладить дело.

Конфуций сказал: «Между правителями княжеств Лу и Вэй братские отношения, но в настоящее время вэйский правитель, отец Чжэ [Куай-куй], не смог встать у власти и живет вне княжества. *Чжухоу* не раз указывали вэйскому князю, что нужно уступить власть [законному наследнику]».

Поскольку большое число учеников Конфуция служило в Вэй, и к тому же вэйский правитель стремился привлечь и Конфуция к управлению, Цзы Лу сказал: «Вэйский князь ожидает от Вас, что Вы примете участие в управлении. Что Вы, Учитель, думаете прежде всего предпринять?» Конфуций ответил: «Прежде всего нужно выправить имена»⁷⁰. Цзы Лу на это сказал: «Разве это так? Вы, Учитель, уходите слишком далеко [от вопроса]. Что же, по-Вашему, надо выправлять?» Конфуций сказал: «Как ты простоват, Ю! Ведь когда имена не выправлены, то словам не следуют; а когда не следуют словам, то и дела не

тивников конфуцианства. Слова *шуай* 衰 – «падение», *чжуй* 追 – «изгнание», *дай* 殆 – «гибель», по мнению Такигавы, – древняя рифма. Следовательно, Цзе Юй как бы напевал.

⁶⁸ Цзэн находился в пределах совр. уезда Исянь пров. Шаньдун.

⁶⁹ *Лао* жертвенного скота состояло из быка, барана и свиньи. Согласно чжоуским нормам, изложенным в *Чжоу ли* («Нормы поведения в государстве Чжоу»), *гуны* приносили в жертву по 9 *лао* скота, *хоу* и *бо* – 7 *лао*, *цзы* – 5 *лао*. Требование ста *лао* превышало все допустимые нормы в отношениях между князьями. Этим требованием подчеркивалась жадность правителя царства У и его «варварство».

⁷⁰ *Чжэн мин* – 正名 – «исправление имен» – один из основных конфуцианских постулатов, констатирующий необходимость универсальности и адекватности терминологии (шире – языка в целом).

завершаются; когда дела не завершаются, то обряды и музыка не процветают; когда об обрядах и музыке не заботятся, то надлежащие кары и наказания не применяются; когда надлежащие кары и наказания не применяются, то и народ не знает, как себя вести. Поэтому совершенномудрый муж, давая имена, должен произносить их правильно, а то, что сказано, должно осуществиться. Совершенномудрый [проявляется] в словах, и у него не должно быть ничего неправильного».

На следующий год (484 г.) Жань Цю стал командовать отрядом клана Цзи, он сразился с цискими войсками в Лан⁷¹, где разбил их. Цзи Кан-цзы спросил его: «Вы изучали военное дело или это у Вас прирожденный [талант]?» Жань ответил: «Я учился этому у Конфуция». Тогда Цзи Кан-цзы спросил: «Это что за человек, Конфуций?» [Жань] ответил: «Тот, кто захочет использовать его, должен обладать известностью (именем). Если давать ему (Конфуцию) в его деятельности возможность представать перед *байсинами* или перед небесными и земными духами, то делать это надо без сомнений и колебаний. Если Вы потребуете от Конфуция встать на [избранный Вами] путь, то предоставив в дар нашему Учителю даже тысячу *шэ*, все это будет ему не нужно». Кан-цзы тогда сказал: «Я хотел бы призвать Конфуция к себе, но как это сделать?» Последовал ответ: «Если Вы хотите привлечь Конфуция к себе, то не следует допускать, чтобы мелкие людишки стесняли его, тогда это удастся осуществить».

В это время вэйский Кун Вэнь-цзы намеревался напасть на Тай-шу [Цзи]⁷². Он спросил Конфуция о плане такого нападения, но тот отказался ответить, сославшись на незнание [военных дел]. Он отошел, сел в приготовленный экипаж и уехал, сказав при этом: «Птица может выбирать себе дерево, но разве дерево в состоянии выбирать себе птиц?» Кун Вэнь-цзы упорно пытался остановить Конфуция, а в это время Цзи Кан-цзы послал почтенных Хуа, Биня и Линя с подарками, чтобы встретить Конфуция, но тот вернулся в Лу. Конфуций отсутствовал в Лу в общей сложности четырнадцать лет и теперь вновь вернул-

⁷¹ Лан находился на северо-востоке совр. уезда Юйтай пров. Шаньдун.

⁷² Кун Вэнь-цзы хотел наказать Цзи за то, что последний, будучи женат на его дочери, женился вторично, оскорбив тем род Кунов. Возможно, что оскорбление было поводом, а не причиной.

ся туда. Луский Ай-гун стал расспрашивать его об основах управления. Тот ответил: «Управление [прежде всего] состоит в том, чтобы умело подбирать чиновников». Цзи Кан-цзы тоже спросил об основах управления. Конфуций ему ответил: «Надо выдвигать прямых и справедливых людей, принимать меры против [плохих] и несправедливых, тогда и последние могут выправиться». Кан-цзы был озабочен бедами, которые приносили его владению действия разбойников. Конфуций ему сказал: «Если Вы не будете обладать излишними желаниями и будете поощрять людей наградами, то они не станут разбойничать». Однако в Лу в конечном счете Конфуцию так и не предоставили подобающего положения, да и сам он занять чиновничий пост не стремился.

При жизни Конфуция власть чжоуского дома ослабла, а обряды и музыка оказались в небрежении; *Шицзин* и *Шуцзин* не изучались. Тогда Конфуций стал формулировать *ли*, оставленные тремя древними династиями; стал приводить в порядок *Шуцзин*⁷³ и имевшиеся записи – *Чжуани*, начав со времен Тана и Юя (Яо и Шуня), и дошел до циньского Му-гуна, изложив по порядку события тех времен. При этом Конфуций утверждал: «Об обрядах дома Ся я могу говорить, но об обрядах владения Ци не располагаю достаточными свидетельствами. Об обрядах дома Инь я еще могу говорить, но об обрядах княжества Сун я не располагаю необходимыми материалами. Если бы данных было достаточно, то я смог бы их использовать»⁷⁴. Оценивая все добавления и упущения [в обрядах] эпох Инь и Ся, Конфуций сказал: «По ним можно познать [состояние обрядов] за сто следующих поколений, когда выходят [на первый план] то внешняя форма, то подлинная суть»⁷⁵. Все лучшее, что было в обрядах двух предыдущих

⁷³ Утверждение о том, что Конфуций привел в порядок *Шуцзин* (или *Шанишу*), отнюдь не бесспорно, хотя и традиционно. Вернее считать, что создание канонической книги заняло длительный период времени и единоличное авторство Конфуция весьма сомнительно. Следует помнить, что уже в начале Хань существовали два варианта этого памятника: древний – *Гувэнь шаншу* и современный – *Цзиньвэнь шаншу*, упоминаемые Сыма Цянем.

⁷⁴ Правитель владения Ци считался потомком легендарного Юя (т.е. дома Ся), правитель княжества Сун – потомком основателей дома Инь. Подразумевалось, что в этих владениях сохранились древние обряды, установленные легендарными *ванами*. Однако письменных свидетельств не сохранилось, и поэтому Конфуций не решался толковать о них.

⁷⁵ Пара философских альтернативных понятий *и вэнь и чжи* – 一文一質 – суть явлений и их внешняя форма.

эпох – Ся и Инь, – восприняла династия Чжоу. Поэтому столь блестяща в них внешняя форма! Я следую обрядам чжоуской династии».

Вот почему *Шаншу* («Книга истории»), *Чжуань* («Толкования») и *Ли цзи* («Записи об обрядах») берут свое начало от Конфуция.

В беседе с главным наставником по музыке в Лу Конфуций сказал: «Музыку можно познать. Начинать надо с того, чтобы все инструменты звучали чисто и слаженно, гармонично и не прерываясь; чтобы звуки, постепенно нарастая, были ярки, согласованны и мощны; и тогда мелодия получится законченной. После того, как я из Вэй возвратился в Лу, музыка стала выправляться, оды – я и гимны – сун заняли свои места».

В древности существовало более трех тысяч *ши* (стихов и песен); Конфуций на протяжении своей жизни устранял все повторы, сохраняя то, что можно применить в обрядности и [воспитании] долга, – в первую очередь, стихи-песни о Се и Хоу-цзи, затем те, в которых рассказывалось о периодах процветания при династиях Инь и Чжоу, и затем об их упадке при государях Ю-ване и Ли-ване⁷⁶. Все началось с мелочей обычной жизни. Поэтому и сказано: песня *Гуаньцзюй* («Встреча невесты»), выражает беспорядок и начинает *Гофэн* («Песни царств»), а песня *Лумин* («Олений крик») начинает малые оды. Ода «Вэньвану» начинает большие оды, гимн *Цинмяо* («В храме») начинает гимны. Всего [в «Книге песен»] насчитывалось пять разделов и триста пять произведений, и Конфуций спел все их под аккомпанемент струн. Он исполнял их таким образом, чтобы они пребывали в гармонии с мелодиями *шао*, *у*, *я* и *сун*. С тех пор обряды и музыка приобрели устойчивость и могли исполняться, чтобы помогать в управлении государством. Приобрели законченность все шесть искусств⁷⁷.

⁷⁶ Се – первопредок дома Инь, Хоу-цзи – первопредок дома Чжоу. Правители Чжоу Ю-ван (781–771) и Ли-ван (857–842), при которых царство Чжоу пришло в упадок.

⁷⁷ *Лю и* 六藝 – шесть искусств, или *Лю сюэ* 六學 – шесть наук. В это понятие входили: этикет, музыка, стрельба из лука, управление лошадьми, каллиграфия и счет. Иногда под *Лю и* понималось шестикнижие – основные классические каноны: *Шицзин*, *Шуцзин*, *Ли цзи*, *Юэ цзи*, *Чунь-цю* и *Ицзин*.

Конфуций в свои поздние годы более всего занимался *Ицзином* («Книгой перемен»). Он привел ее в порядок и объяснил образы и общий смысл гаданий *Ицзина*, таких, как *туань*, *си*, *сян*, *шогуа*, *вэньянь* и других⁷⁸. Он так старательно изучал «Книгу перемен», что у него трижды рвались ремешки, связывавшие таблички текста. Конфуций при этом сказал: «Если бы было еще много лет в моем распоряжении, то я посвятил бы их совершенствованию в *Ицзине*»⁷⁹. Конфуций учил своих последователей пониманию *Шицзина* и *Шуцзина* в отношении обрядности и музыки.

Учеников у него, вероятно, было около трех тысяч человек. Но тех, кто глубоко проникал в суть шести искусств, насчитывалось семьдесят два человека⁸⁰. Среди последователей были Янь, Чжо и Цзоу⁸¹. Кроме того, имелось немалое число таких, которые просто приняли его учение. Конфуций учил четырем вещам: *вэнь* (письменным памятникам), *син* (действиям в жизни), *чжун* (преданности учению) и *синь* (правдивости). Он предлагал покончить с *и* (предвзятостью), с *би* (непререкаемостью), с *гу* (упрямством) и с *во* (самомнением). Он учил быть внимательным к *чжай* (соблюдению поста), к *чжань* (военным делам), к *цзи* (эпидемиям). Учитель редко говорил о *ли* (выгодах), о *мин* (судьбе), о *жэнь* (человеколюбии). Конфуций толковал: «Тем, кто сердцем не проникся и не готов к познанию, я не раскрываю [сути моего учения]. Когда я раскрываю суть предмета, то у меня нет необходимости обращаться к сопутствующим сторонам [этого же вопроса] и у меня нет желания быть многословным». Когда Конфуций беседовал с родными, земляками и единомышленниками, он был сдержан и робок, словно едва умел говорить. Когда же он находился в родовом

⁷⁸ Здесь перечислены некоторые образы и толкования смысла гадательных триграмм *Ицзина*: *туань*, *си*, *сян*, *шогуа*, *вэньянь*, которые входят в число так называемых толкований «десяти крыльев» «Книги перемен».

⁷⁹ В *Лунь юй* эта же фраза звучит иначе: «Если бы мне дано было много лет, и я смог бы посвятить лет пятьдесят изучению “Книги перемен”, то мне удалось бы избежать крупных ошибок».

⁸⁰ В гл. 67 «Исторических записок», посвященной ученикам Конфуция, воспринявшим глубоко его учение, названа цифра 76. Следует помнить, что число 72 имело сакральный смысл, поскольку именно это количество дней господствует каждая из пяти стихий – у *син*. В других древних сочинениях фигурируют иные числа близких учеников Конфуция, что свидетельствует об условности точных данных.

⁸¹ Эти трое не входили в число семидесяти двух.

храме или во дворце князя, то был красноречив, живо вел споры, хотя держался при этом почтительно и осторожно. Когда на княжеских приемах при дворе он беседовал с высшими сановниками, то спорил дружески, увещевая; когда он беседовал с низшими сановниками, то был прямым и твердым. Когда он входил в ворота присутствия, то низко кланялся; если он быстро передвигался, то всегда сохранял достойный вид. Когда правитель призывал послов и гостей, Конфуций как бы менялся в лице; когда правитель отдавал приказ, он бросался его выполнять, не дождавшись даже того, чтобы экипаж был подготовлен [к выезду]. Если рыба на столе была несвежей, мясо припахивало, а блюда подавались неправильно, он отказывался от трапезы. Если циновка была не в порядке, он не садился за стол. Когда ему приходилось вкушать пищу там, где был траур, он всегда ограничивал себя в еде. Если в этот день стоял в доме плач [по усопшим], то он не пел песен. Когда Конфуций встречал людей в траурных одеждах, пусть даже молодых, он непременно менялся в лице [и выражал сочувствие].

Конфуций говорил: «Если нас в пути трое, то я обязательно становлюсь вожаком; когда *дэ* (высшая благотворная сила) не совершенствуется, когда учение не распространяется, когда за общепринятым понятием долга следовать невозможно, а неблагоприятные обстоятельства нельзя изменить, – меня охватывает беспокойство и тревога».

Если можно побудить человека запеть, это добрый знак, и тогда Конфуций просил его повторить [мелодию], а потом и сам присоединялся к нему. Учитель не говорил о *гуай* (необычном), о *ли* (грубой силе), о *луань* (беспорядках и смуте), о *шэнь* (духах). Цзы-гун сказал: «То, что наш Учитель написал, мы можем познать, но в то, что он говорил о пути Неба и судьбе человека, проникнуть до конца невозможно». Янь Юань с тяжким вздохом сказал: «Когда я, подняв вверх голову, задумываюсь [о предназначениях Учителя], они представляются мне безгранично высокими; когда я их изучаю, то они представляются мне всемогущими. Необъятные, они видятся то впереди, то внезапно они уже позади меня. Наш Учитель непрерывно ведет людей к добру. Он обогащает

нас своими писаниями, сдерживает наши поступки с помощью этикета. Когда я хочу приостановиться в учении, то не могу, когда мне кажется, что я уже исчерпал свои возможности и таланты, что-то еще появляется далеко впереди. И хотя я пытаюсь следовать [наставлениям Учителя], я не могу до конца этого сделать».

Когда Янь Юань приблизился к группе юношей из *сяна*⁸², он им сказал: «Велик Конфуций! Он обладает обширными знаниями, но так и не составил себе имени». Конфуций услышал эти слова и [с сарказмом] воскликнул: «В чем же я наиболее искусен? Разве что умею управлять колесницей?! Или могу стрелять из лука?! [Да], я хорошо управляю колесницей!» Тогда Лао сказал: «Учитель говорил: “Раз меня не используют [в делах управления], я обращусь к другим искусствам”»⁸³.

На четырнадцатом году [правления] луского Ай-гуна (481 г.), весной, состоялась охота в Дае⁸⁴. Чу Шан, который управлял одной из повозок клана Шусунь, поймал какого-то зверя, но что это было за животное, определить не смог. Конфуций взглянул на добычу и сказал: «Это [волшебный] линь». Тогда животное забрали. Он продолжал: «В реке Хуанхэ по сей день не обнаружены чудесные письмена, и в реке Лохэ они не найдены⁸⁵. И для меня это означает конец!» В то время умер Янь Хуэй⁸⁶, и Конфуций сказал: «Небо ниспосылает мне печаль». После этого он отправился в западные предместья [столицы Лу], где находился добытый на охоте [волшебный] линь. Посмотрев на него, он молвил: «Мой жизненный путь заканчивается! – и, тяжело вздохнув, добавил: – Нет никого, кто понимал бы меня!» Цзы-гун спросил: «Что значит, что никто не понимает Вас, Учитель?» Конфуций ответил: «Я не ропщу на Небо, я не виню

⁸² *Сян* – административная единица, состоявшая, по мнению Э. Шаванна, из 700 семей.

⁸³ Данный фрагмент при дословном, эмоционально не окрашенном переводе прямой речи утрачивает смысл и логику. В нашей трактовке отражен горький сарказм в реакции Конфуция на бестактное, хотя и справедливое высказывание Янь Юаня. Основой такой реакции была глубокая и многолетняя неудовлетворенность философа судьбой его идей и неудачами личной карьеры. Личность Лао (宰), использованного здесь лишь для пересказа реплики Учителя, малоизвестна.

⁸⁴ Дае располагалось на севере совр. уезда Цзюйе пров. Шаньдун.

⁸⁵ Речь идет о появлении чудесных письмен на спинах фантастических чудищ, вылезающих из р. Хуанхэ и р. Лохэ, что расценивалось бы как доброе предзнаменование для Конфуция.

⁸⁶ Янь Хуэй был одним из любимых учеников философа.

людей; [всю жизнь] я стремился спуститься вниз и изучить дела [людей] и подняться вверх, чтобы постичь [волю Неба]. В состоянии понять меня лишь Великое Небо!⁸⁷ Бо И и Шу Ци не поступились своими убеждениями и не опозорили себя, и вот Лю-ся и Шао Лянь утратили свои устремления и опозорили себя». И еще [он] сказал: «Юй Чжун и И-и жили в уединении, освободились от мирских забот, в своих поступках были чисты; они отвергли все ненужное, и все у них было соразмерно». В заключение Конфуций сказал: «Я же отличаюсь от них: для меня нет такого положения, чтобы все было возможно или все – невозможно. Все иначе! Совершенномудрый человек страдает оттого, что, когда он уйдет из жизни, его имя не останется известным миру. Если после моей смерти не будут осуществляться мои наставления (заветы), то как же я буду выглядеть [в глазах] последующих поколений?»

После этого он составил, следуя историческим записям, летопись *Чунь-цю*, начиная от луского Инь-гуна (722–712) и вплоть до четырнадцатого года [правления] луского Ай-гуна (481 г.), охватив правление двенадцати *гунов*. Он опирался на сведения о княжестве Лу, был близок к делам Чжоу, охватил свершения дома Инь и смену трех династий (Ся, Инь, Чжоу). Он был сдержан в своих выражениях, глубок и широк в своих пояснениях. Поэтому, хотя правители царств У и Чу сами себя называли *ванами*, в *Чунь-цю* они были понижены в ранге и именовались только *цзы*. *Чунь-цю* умолчало о том, что цзиньский князь призвал Сына Неба на съезд князей в Цзяньту, отметив лишь, что «Небесный *ван* объезжал земли в Хэяне»⁸⁸. Выдвигая различного рода примеры, [*Чунь-цю*] связывало их воедино, представляло как основу упущений и утрат своего времени, чтобы будущие правители-ваны [учили] это в своих действиях. В случае осуществления принципов *Чунь-цю* мятежные сановники и

⁸⁷ В этой жалобе Конфуция на то, что никто его не понимает на этом свете, отразилась глубокая разочарованность Конфуция, не нашедшего понимания и достойного приема у правителей ряда царств, не сумевшего занять видного положения и реализовать свои идеи на практике.

⁸⁸ Случай вызова цзиньским Вэнь-гуном государя – Сына Неба Сян-вана на съезд князей в 632 г., с точки зрения Конфуция, был нарушением субординации. Поэтому этот факт был скрыт в *Чунь-цю*.

разбойники стали бы испытывать страх⁸⁹. [Ранее], занимая чиновничью должность и разбирая людские тяжбы, Конфуций в своих письменных заключениях отмечал случаи, когда он советовался с людьми, не принимая решения единолично. Но составляя *Чунь-цю*, [он все решал сам]: если решал писать, то писал; если намеревался сократить, то сам сокращал. [Он вел дело так], что даже его [любимые] ученики, как, например, Цзы Ся, не могли вставить или предложить ему хотя бы одно выражение⁹⁰. Когда ученикам был вручен текст *Чунь-цю*, Конфуций сказал им: «Последующие поколения узнают обо мне, Цю, благодаря *Чунь-цю*, а если будут порицать меня, то тоже из-за *Чунь-цю*».

В следующем году (480 г.) в Вэй умер Цзы Лу. Конфуций заболел. Цзыгун попросил разрешения повидать его. Конфуций как раз вышел из дверей, опираясь на посох, чтобы [немного] побродить. Он сказал ученику: «Сы, почему ты пришел так поздно?» Вздохнув, он запел: «Гора Тайшань рушится, колонны падают, и балки трещат, мудрый человек дряхлеет!» И у него полились слезы из глаз. Обращаясь к Цзы-гуну, он сказал: «Уже давно в Поднебесной не следуют *Дао* (Великому Пути), и нет никого, кто почитал бы меня за основателя [школы].

Сясы хоронили у восточных ступеней [гробницы], чжоусцы хоронили у западных ступеней [гробницы], иньцы хоронили между двумя передними столбами [склепа]. Вчера ночью мне приснилось, что мне приносят жертвы между двумя колоннами, поскольку [наш род] начинался с иньцев!».

Через семь дней Конфуций умер. Он скончался на семьдесят третьем году жизни, на шестнадцатом году [правления] луского Ай-гуна, в четвертой луне, в день *цзи-чоу*. В надгробной речи Ай-гун сказал: «Милостивое Небо не сжалилось надо мной, я скорблю не только о том, что нас оставил почтенный старец, но и о том, что он оставил меня одного управлять [княжеством], обрек меня на долгое, долгое одиночество. О, какая печаль! Учитель Ни! Лишь для самого се-

⁸⁹ Здесь Сыма Цянь использовал мысль Мэн-цзы, который писал: «Когда Конфуций завершил *Чунь-цю*, то мятежные чиновники и разбойники перепугались».

⁹⁰ К числу наиболее образованных учеников Конфуция относились обычно двое – Цзы Ю и Цзы Ся.

бя ты не смог выработать законов жизни». Цзы-гун сказал: «Разве совершенно-мудрый умер не в Лу? У Учителя были такие слова: “Когда утрачены обряды и ритуал, наступает беспорядок; когда утрачены [правильные] имена, то царят ошибки; когда утрачены правильные устремления, все спутано; когда утрачено истинное, то все будет ошибочным”. Но если при жизни не могут использовать [учения] человека, а когда он умирает, произносят надгробные хвалебные речи о нем, то это не соответствует *ли* (этикету). Когда князь называет себя *юй-и-жэнь* (“я – единственный”), то и это неправильное наименование».

Конфуция похоронили к северу от столицы Лу на берегу реки Сышуй. Все его ученики соблюдали трехлетний траур, носили траурную одежду⁹¹. Когда три года глубокого траура по Учителю закончились, ученики попрощались друг с другом и разъехались. При расставании они плакали, вновь переживая тяжесть утраты. Некоторые из учеников Конфуция возвращались [к гробнице] и селились здесь вновь, а Цзы-гун прожил в шалаше близ усыпальницы Учителя шесть лет и только после этого уехал. Многие ученики Конфуция и некоторые лусцы поселились близ усыпальницы Конфуция, где появилось более ста домов. Селение назвали Кунли («деревня Куна»). [Правители княжества] Лу из поколения в поколение передавали ритуал жертвоприношений на могиле Конфуция. Наряду с этим все видные конфуцианцы упражнялись там в толковании обрядов, в больших стрельбах из лука, устраивали трапезы около могилы Конфуция. Усыпальница Конфуция была большой, площадью в один *цин*.

На месте жилищ поселившихся там учеников Конфуция последующие поколения создали храм Учителя, в котором собрали и хранили одежду, головные уборы, музыкальные инструменты, повозку, книги и рукописи, принадлежавшие Конфуцию. Такого рода почитание не прерывалось в течение двухсот с лишним лет правления дома Хань. Когда ханьский император Гао-цзу проезжал княжество Лу (195 г.), он в месте захоронения Конфуция поднес большое *лао* жертвенного скота. Когда сюда прибывали вновь назначенные *чжухоу*, *цины*,

⁹¹ Могила Конфуция и весь его храмовый комплекс находятся в г. Цюйфу пров. Шаньдун. Как говорится в *Цзя юй* (§ 39), все ученики поселились на годы траура около могилы Учителя.

сяны, они обычно прежде всего навещали усыпальницу Конфуция и только затем приступали к исполнению своих государственных дел.

У Конфуция был сын Ли, по прозвищу Бо-юй. Бо-юй умер раньше Конфуция, на пятидесятом году жизни. У Бо-юя родился Цзи, по прозвищу Цзы Сы. Он прожил шестьдесят два года и [неоднократно] оказывался в трудных обстоятельствах в княжестве Сун. Цзы Сы составил книгу *Чжун-юн* («Учение о середине»). У Цзы Сы родился Бай, по прозвищу Цзы Шан, он прожил сорок семь лет. У Цзы Шана родился Цю, по прозвищу Цзы Цзя, который прожил сорок пять лет. У Цзы Цзя родился сын Цзи, по прозвищу Цзы Цзин, который прожил сорок шесть лет. У Цзы Цзина родился Чуань, по прозвищу Цзы Гао, который прожил пятьдесят один год. У Цзы Гао родился Цзы Шэнь, проживший пятьдесят семь лет и бывший первым советником в княжестве [Большое] Вэй. У Цзы Шэня родился Фу, который прожил пятьдесят семь лет и являлся *боши* (ученым мужем) у чэньского вана Шэ, при власти которого он и умер. Младший брат Фу – Цзы Сян – прожил тоже пятьдесят семь лет и служил *боши* у ханьского императора Сяо Хуэй-ди, после чего был поставлен *тайшоу* в Чанша. Был он огромного роста в девять *чи* и шесть *цуней*. У Цзы Сяна родился Чжун, проживший пятьдесят семь лет. У Чжуна родился У, а у У родились Янь-нянь и Ань-го⁹². Ань-го служил *боши* у нашего нынешнего императора [У-ди], он дошел до поста *тайшоу* области Линьхуай, но рано умер. У Ань-го родился Ин, а у Ина родился сын Хуань.

Я, *тайшигун*, Придворный историограф, скажу так.

В *Шицзине* есть такие строки: «Когда на высокую гору смотрю, подняв вверх голову, словно иду по Великому Пути, и хотя не смогу достичь цели, но сердцем стремлюсь к ней»⁹³. Я читал сочинения Конфуция и хотел представить его себе как человека. Для этого я отправился в Лу, где осмотрел в храме Чжун-

⁹² Относительно первых потомков Конфуция в китайской литературе существует известный разнобой в датах и особенно именах.

⁹³ Это цитата из Малой оды *Шицзина*, переведенной А.А. Штукиным. Впрочем, его поэтический перевод выполнен достаточно «вольно» и звучит так: «Горы высокие разом окинул мой глаз, Путь я прошел бы великий, к супруге стремясь...» (Шицзин: Книга песен и гимнов / Пер. с кит. А. Штукина; подгот. текста и вступ. ст. Н. Федоренко; коммент. А. Штукина. М.: Худож. лит., 1987. С. 303).

ни и в его покоях одежду, повозку, ритуальные сосуды [мудреца] – все то, что его последователи использовали для упражнений в обрядности и ритуале в его доме. Могу сказать, что я [с почтением] ходил там и был не в состоянии уйти. В Поднебесной пребывало множество правителей и государей, иные из них стали мудрыми мужами. В свое время они прославились [великими] делами, но с их смертью заканчивалась и их известность. Конфуций же, незнатный человек, из тех, кто носит простую холщовую одежду, [был не таков]⁹⁴. Слава о нем передалась более чем через десять поколений: ученые люди чтут его как основателя [школы]. Все, начиная от Сына Неба, *ванов* и *хоу*, толкуют шесть его искусств, выправляя свои действия по [наставлениям] Учителя. Можно сказать, что Конфуций достиг высшей мудрости!

2. Конфуций. *Лунь юй* (Беседы и суждения)⁹⁵

论语⁹⁶

1/2 有子曰：“其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与？”

Ученик Конфуция Ю-цзы сказал: «Среди людей мало таких, кто, будучи почтительным к родителям и уважительным к старшим родственникам, был бы

⁹⁴ Современному читателю следует учитывать, что ко времени Сыма Цяня, создавшего переведенную выше «Историю наследственного дома Конфуция», а особенно в последующие столетия популярность великого философа росла. Появились многочисленные сочинения о Конфуции, о его жизни и деятельности, о его учениках, возникло множество вариаций на эти темы, фольклорные истории, воспевавшие древнего мудреца. В китайском народе и сейчас продолжают существовать многочисленные поверья и истории, посвященные Конфуцию. Об этом говорит такой яркий факт: уже в 80-х годах фольклорист Дун Цзюньлунь, записывая народные сказы о Конфуции, собрал в 30 уездах провинции Шаньдун (т.е. на родине мыслителя) около сотни рассказов и повествований объемом до 300 тыс. иероглифов (см. «Гуанмин жибао», 25.07.1987).

Необходимо подчеркнуть, что гл. 47 породила споры, не утихающие уже два тысячелетия. Взгляды варьируют от апологетики *Ши цзи* как главного надежного источника по биографии Конфуция, до полного неприятия текста, якобы недостоверного в фактологии и тенденциозного в своем антиконфуцианстве. В тексте главы действительно немало неясностей, противоречий и явных ошибок, часть которых проанализирована в комментариях. Подробный анализ проблемы – тема специальной монографии, но представляется несомненным, что данная часть труда Сыма Цяня сохраняет свою ценность как важный источник наших знаний о Конфуции.

⁹⁵ Текст на русском языке приводится по изданию: Мартынов А.С. Конфуцианство. «Лунь юй». Перевод А.С. Мартынова. В 2 т. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2001. Т. 2. С. 209–358.

⁹⁶ Текст на китайском языке приводится по изданию: 论语 / “线装经典”编委会编. 昆明: 云南教育出版社, 2010. 383 页.

склонен выступать против вышестоящих, и совсем нет таких, кто, будучи не склонен выступать против вышестоящих, любил бы устраивать беспорядки.

Совершенный муж старательно закладывает основы своей личности. Когда же основы заложены, тогда возникает *Дао*-путь. Что же касается почтительности к родителям и уважительного отношения к старшим родственникам, то разве не из этих принципов слагаются основы гуманности совершенного мужа?»

1/6 子曰：“弟子入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众，而亲仁，行有余力，则以学文。”

Учитель сказал: «Когда юноши находятся дома, они должны быть почтительными к родителям. Когда же они выходят из дома, они должны уважительно относиться к старшим. Они должны быть искренними и пользоваться доверием, сильно любить окружающих и сближаться с гуманными людьми. Если после выполнения всех этих требований у молодых людей остаются еще силы, то их надлежит отдать изучению письменного наследия».

4/2 子曰：“不仁者不可以久处约，不可以长处乐。仁者安仁，知者利仁。”

Учитель сказал: «Не обладая гуманностью, человек не может долго жить в стесненных обстоятельствах, равно как не может и долго пребывать в радости. Наделенный гуманностью, покоится в гуманности, наделенный же мудростью использует гуманность».

6/23 子曰：“知者乐水，仁者乐山；知者动，仁者静；知者乐，仁者寿。”

Учитель сказал: «Мудрый любит смотреть на воду. Гуманный наслаждается горами. Мудрый – деятелен. Гуманный – спокоен. Мудрый наслаждается жизнью. Гуманный обретает долголетие».

6/30 子贡曰：“如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？”子曰：“何事于仁？必也圣乎！尧舜其病诸。夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”

Цзы-гун спросил: «Как можно оценить человека, который оказывает большие благодеяния народу и помогает многим? Можно ли назвать его человеколюбивым?» Учитель ответил: «Зачем ограничиваться человеколюбием! Не следует ли [говорить здесь] о совершенной мудрости?! Ведь Яо и Шунь заботились о том же! Что же касается человеколюбия, то оно состоит в следующем: если ты сам стремишься к становлению, то помогай и становлению других, если ты стремишься к успешному завершению этого дела, то способствуй успехам других. Если человек в состоянии брать в качестве примера то, что находится вблизи от него, то такой образ действий можно назвать человеколюбивым».

7/1 子曰：“述而不作，信而好古，窃比于我老彭。”

Учитель сказал: «Передавать, а не создавать самому, верить и любить древность, в этом я сравнился с Лао Пэном⁹⁷».

7/23 子曰：“天生德于予，桓魋其如予何？”

Учитель сказал: «Небо породило во мне благую силу дэ, и что мне может сделать этот Хуань Туй⁹⁸?»

8/8 子曰：“兴于诗，立于礼，成于乐。”

Учитель сказал: «Начни подъем духа [свое совершенствование?] с “Книги песен”, осуществляя становление при помощи “Записей ритуала” и заверши свое становление “Книгой музыки”».

12/1 颜渊问仁。子曰：“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人哉？”颜渊曰：“请问其目。”子曰：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”颜渊曰：“回虽不敏，情事斯语矣。”

Янь Юань задал Учителю вопрос о гуманности. Учитель сказал: «Преодолей себя и обратись к ритуалу. Это и есть гуманность. Если кто-либо в тече-

⁹⁷ 老彭 / 彭祖 Лао Пэн / Пэн-цзу – персонаж древнекитайской мифологии, внук легендарного императора Чжуан Сюя. Знаменитый долгожитель – жил свыше 800 лет (эпохи Ся, Шан). Часто питался гирофорой съедобной (гриб долголетия) и практиковал движение внутренней *ци* (тренировал дыхание) (Словарь китайских мифов и преданий. Сост. Юань Кэ. Шанхай: Шанхай цышу чубаньшэ, 1985. С. 378–379. 中国神话传说词典。袁可编著。上海：上海辞书出版社，1985。页 378–379)。

⁹⁸ Военачальник из княжества Сун, который хотел убить Конфуция.

ние одного дня сумеет преодолеть самого себя и обратиться к ритуалу, то [вся] Поднебесная обратится к нему как к человеколюбивому. Ведь [корни] гуманности в нас самих. Разве они в других людях?»

Янь Юань сказал: «Разрешите спросить о главных правилах осуществления гуманности». Учитель ответил: «Не смотри на то, что не соответствует ритуалу, не слушай то, что не соответствует ритуалу, не говори о том, что не соответствует ритуалу, и не делай того, что не соответствует ритуалу».

Янь Юань сказал: «Хотя я, Хуэй, и не отличаюсь умом, но прошу [Вашего] разрешения руководствоваться [в дальнейшем] этими словами».

12/11 齐景公问政于孔子。孔子对曰：“君君、臣臣、父父、子子。”公曰：“善！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，虽有粟，吾得而食诸？”

Циский князь Цзин-гун спросил у Конфуция о политическом управлении. Конфуций ответил: «Пусть государь будет государем, подданный – подданным. Пусть отец будет отцом, а сын – сыном». Князь воскликнул: «Прекрасно! Думаю, что, если государь не будет государем, подданный [не будет] подданным. Если отец не будет отцом, а сын – сыном, то [не знаю, смогу ли я] есть хлеб, даже если он у меня будет».

14/42 子路問君子。子曰：「脩己以敬。」曰：「如斯而已乎？」曰：「脩己以安人。」曰：「如斯而已乎？」曰：「脩己以安百姓。堯舜其猶病諸！」

Цзы-лу задал Конфуцию вопрос о совершенном муже. Учитель ответил: «Совершенствуй себя, практикуй почтительность». [Цзы-лу вновь] спросил: «И этого достаточно?» [Учитель ответил:] «Совершенствуя себя, приноси покой другим».

[Цзы-лу спросил еще раз:] «И этого достаточно?» [Учитель ответил:] «Совершенствуя себя, приноси покой народу. Даже императоры Яо и Шунь испытывали трудности [в этом деле]!»

15/4 子曰：「由！知德者鮮矣。」

Учитель сказал: «Ю, как мало людей, способных распознать тех, кто наделен силой дэ».

3. Сыма Цянь. *Ши цзи* (Исторические записки)

Глава 74 Жизнеописание Мэн-цзы и Сюнь Цина⁹⁹

74. *Мэн-цзы, Сюнь Цин ле чжуань*

[Я], *тайшигун*, скажу так.

Я читал книгу *Мэн-цзы*¹⁰⁰. Когда доходил до того места, где лянский (вэйский) Хуэй-ван спрашивал [Мэн-цзы]: «Как добиться выгод для нашего княжества?»¹⁰¹ – я откладывал книгу и, [с грустью] вздохнув, говорил: «Увы! Выгода – это поистине начало смуты!» Учитель (Конфуций) редко рассуждал о выгоде, всегда противился стремлению к ней. Поэтому говорил: «[Когда] действуют, исходя из выгоды, то множат злобу»¹⁰². Этому подвержен любой – и Сын Неба, и простолюдин. Разве для них беды от любви к выгоде в чем-либо отличаются?

Мэн Кэ, родом из Цзоу¹⁰³, был последователем Цзы Сы¹⁰⁴. Овладев основами учения, он отправился служить к цискому Сюань-вану, но Сюань-ван не смог найти ему применения. [Тогда Мэн-цзы] отправился в Лян (Большое Вэй). Лянский Хуэй-ван не внял его словам, поскольку счел его поучения слишком отвлеченными и оторванными от реальных дел.

В это время в Цинь применяли [советы] Шан-цзюня, [и] царство стало богатым, а армия – сильной. В Чу и Вэй применялись [советы] У Ци, [и] были

⁹⁹ Текст приводится по изданию: Сыма Цянь. Исторические записки: («Ши цзи»): Т. VII. Пер. с кит., предисл. и коммент. Р.В. Вяткина. М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1996. С. 168–172. Комментарии к тексту приводятся по изданию: Сыма Цянь. Исторические записки: («Ши цзи»): Т. VII. Пер. с кит., предисл. и коммент. Р.В. Вяткина. М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1996. С. 353–357.

¹⁰⁰ Выдающийся древнекитайский философ Мэн-цзы (Мэн Кэ) (372–289 гг.) относился к представителям конфуцианской школы. Приписываемый ему труд *Мэн-цзы* содержит в нынешнем виде 14 глав-цзюаней. Поскольку Сыма Цянь далее указывает, что его книга содержала всего 7 глав, а в *Хань шу* говорится уже об 11 главах, можно сделать вывод, что над текстом работали и последователи философа.

¹⁰¹ Цитата из *Мэн-цзы*. Запись о прибытии философа в Вэй и этой беседе с Хуэй-ваном значится там под 336 г.

¹⁰² Цитата из *Лунь юя*.

¹⁰³ Цзоу – владение и город, располагавшиеся к югу от луской столицы Цюйфу.

¹⁰⁴ Цзы Сы по имени Цзи – известный философ-конфуцианец V в. до н.э. Считается внуком Конфуция. Ему приписывается канонический трактат *Чжун-юн*, состоящий из 23 глав.

одержаны победы, а противник ослаблен. Циские Вэй-ван и Сюань-ван применяли [советы] последователей Сунь-цзы и Тянь Цзи¹⁰⁵, и *чжухоу* стали ездить на восток, чтобы лично представиться правителю Ци. В это время в Поднебесной присоединялись [то к союзу] *хэцзун*, [то] – *ляньхэн*, считая наивысшей мудростью войну и захваты. А Мэн Кэ рассказывал о [добродетелях] Тана, Юя и правителей трех династий¹⁰⁶. Потому он и не нашел общего языка [с правителями]. И он отошел от дел и начал совместно с Вань Чжаном и другими учениками приводить в порядок *Шицзин* и *Шуцзин*, толковать идеи Конфуция. [Он] составил книгу *Мэн-цзы* в семи главах. А после него были такие, как философ Цзоу [Янь]¹⁰⁷.

В княжестве Ци жили три мужа Цзоу: из них старшим был Цзоу Цзи, который игрой на цитре понравился Вэй-вану и был допущен к делам управления княжеством и пожалован титулом Чэн-хоу, получив печать циского *сяна*. Он был старше Мэн-цзы.

Следующий – Цзоу Янь, который был моложе Мэн-цзы. Цзоу Янь видел, что правители государств все больше роскошествуют и становятся распущенными, не в силах превыше всего поставить добродетель. Ведь если правитель сам следует высоким принципам, то это воздействует и на простой народ. Тогда [Цзоу Янь] глубоко задумался о подъеме и упадке сил *ян* и *инь*, вник в превратности всех перемен, составил главы *Дашэн*, *Чжун ши* и другие, содержащие более 100 тысяч знаков.

Его речи были широкими и неканоническими, он исследовал [что-нибудь] малое, а затем распространял [наблюдения] на крупные явления, доходя до бескрайне далекого. [Цзоу Янь] начинал изложение с настоящего времени и шел в глубь веков вплоть до Хуан-ди, говоря об известных – для ученых – вещах.

¹⁰⁵ Тянь Цзи – циский военачальник и политический деятель, соратник Сунь-цзы.

¹⁰⁶ Тан – шанский (иньский) правитель Чэн Тан. Три династии – Ся, Инь и Чжоу.

¹⁰⁷ Цзоу Яня (336–280 гг.) относят к представителям философской школы *цзися*, а в курсе истории китайской философии – к натурфилософам (*иньянцизя*). Данная фраза может быть истолкована двояко: 1) школа Цзоу Яня возникла уже после ухода из жизни Мэн-цзы; 2) Цзоу Янь и его школа были преемниками философских идей Мэн-цзы. Лексика и построение фразы скорее предполагают первый вариант.

[Цзоу Янь] в общем и целом связал века в чередовании их расцветов и падений, исходя из этого поместил в книге описание благовещих знамений и недобрых предвестий, принятые правила и установления. Шаг за шагом удаляясь [во времени, он] в конечном счете доходил до самых истоков [жизни], когда Небо и Земля еще не появились, и царил глубокий мрак, которому нельзя было найти исток.

Сначала [Цзоу Янь] перечислил знаменитые горы и великие реки Срединных княжеств, горные долины и проходы, зверей и птиц, все, что порождали вода и земля, все чудесное и редкостное в мире вещей. Затем, идя вширь, он дошел до заморских земель, которые люди не могли видеть. Он говорил, что с того времени, как Небо и Земля раскрылись и разделились, пять добродетелей – стихийных сил меняются в вечном круговороте, каждое управление [в Поднебесной] имеет свое соответствие, и таким образом все взаимно соотнесено.

Он считал, что [место], называемое конфуцианцами Срединными княжествами, занимает лишь 1/81 всей Поднебесной¹⁰⁸. Срединные княжества называются [также] *Чисянь шэньчжоу*¹⁰⁹. В самих Золотых уездах и священных округах насчитывалось девять областей. Это те девять областей, которые учредил Великий Юй, но их не следует принимать за [полное] число областей [на земле]. Так же как существует девять частей в Золотых уездах и священных округах, так и вне Срединных княжеств тоже имеются девять областей. И их окружают небольшие моря, так что люди, птицы и дикие животные [каждой из них] не могут сообщаться друг с другом. Каждая такая [обособленная] область

¹⁰⁸ Неясно, на чем, кроме кратности цифре «9», основывался в своих расчетах Цзоу Янь. Площадь китайских княжеств в тот период (вместе с варварской периферией) составляла порядка 4 млн. км², т.е. приблизительно 1/120 земной поверхности или 1/35 часть суши. Шарообразность Земли была неведома Цзоу Яню. Но несмотря на явно фантастические элементы в нарисованной им картине мира, несомненны широта его географического подхода, способность к экстраполяции и смелый отказ ограничить эйкумену известными в тот период землями. Последнее послужило, видимо, главной причиной резкой критики со стороны ряда ханьских авторов, называвших его построения «выдумкой, явным заблуждением».

¹⁰⁹ *Чисянь шэньчжоу* («Золотые уезды и священные округа») – образное название Китая с эпохи Чжоу.

и есть *чжоу*. Все эти девять *чжоу* окружены огромным Морем-океаном, [а за ним] Небо сходится с Землей. Вот какого рода было его учение¹¹⁰.

Однако если обратиться к сути его учения, то непременно утвердишься в человеколюбии, справедливости, нравственном долге и скромности, в осуществлении надлежащих отношений между правителем и подданными, высшими и низшими, между всеми родственниками¹¹¹, хотя [сказанное] вначале как бы не связано со всем этим. Когда *ваны*, *гуны* и крупные сановники, впервые познакомились с учением Цзоу Яня, [они] были поражены и задумались об изменении [своего подхода] к жизни. Но потом они оказались не в состоянии это осуществить.

В связи с этим Цзоу-цзы очень ценили в Ци. Когда [философ] прибыл в Лян, то лянский Хуэй-ван встретил его в окрестностях столицы с соблюдением этикета, установленного для приема гостя хозяином. Когда [он] прибыл в Чжао, то Пиньюань-цзюнь сопровождал его, идя сбоку дорожки, [а на приеме] поправлял его циновку. Когда [он] прибыл в Янь, то яньский Чжао-ван, взяв в руки метелку, расчистил перед ним дорогу и просил дозволения занять место среди его учеников, чтобы принять учение. [Ван] построил для Цзоу Яня дворец Цзешигун и лично ходил к нему туда за наставлениями. Там Цзоу Янь составил [книгу] *Чжу юнь*. И разве можно сопоставить почет, которым пользовался [Цзоу Янь] при дворах *чжухоу*, тот церемониал, который они соблюдали во время его поездок, с лишениями, которые претерпел Чжун-ни (Конфуций) в княжествах Чэнь и Цай, и теми трудностями, с которыми столкнулся Мэн Кэ в Ци и Лян!

Опираясь на человеколюбие и справедливость, [чжоуский] У-ван покарал Чжоу [Синя] и стал править Поднебесной; Бо И умер от голода, но не стал есть чжоуский хлеб. Когда вэйский Лин-гун Спросил Конфуция о боевых действиях, Конфуций ушел от ответа. Когда лянский Хуэй-ван вознамерился напасть на

¹¹⁰ В этих построениях можно, при желании, увидеть реальные континенты и Мировой океан, если бы не плоскостное изображение и огорчительная зависимость от магического числа «9».

¹¹¹ В тексте – *лю цинь* («шесть родственников»).

Чжао, Мэн Кэ призвал Великого вана покинуть Фэнь¹¹². [Эти люди] не поддакивали окружающим, чтобы как-нибудь поладить с ними. Разве можно загнать квадратный штырь в круглое отверстие?!

Рассказывают, что И Инь таскал на себе сосуды *дин*, чтобы [затем] побудить [иньского Чэн] Тана стать ваном. Байли Си кормил буйволов у [господской] повозки, и [потом] благодаря [ему] циньский Му-гун стал гегемоном¹¹³. Эти люди сначала налаживали отношения, а уже потом выводили на Великий Путь. Суждения Цзоу Яня были неординарны, и нет ли [в его истории] сходства с [кормлением] буйволов [и переноской] сосудов *дин*?

Начиная с Цзоу Яня и до таких учителей школы *цзися*¹¹⁴ в княжестве Ци, как Чуньюй Кунь, Шэнь Дао, Хуань Юань, Цзе-цзы, Тянь Пянь, Цзоу Ши, все с целью воздействия на правителей писали сочинения, в которых толковались вопросы наведения порядка. Разве о них расскажешь все!

Цисец Чуньюй Кунь обладал обширными познаниями и прекрасной памятью, но в его учении не было цельности. В наставлениях [правителям] он тщился превзойти Янь Ина, но, наблюдая многообразие явлений, старался вникнуть и в [скрытый] смысл происходящего. Как-то один приезжий гость представил Куня лянскому Хуэй-вану. Хуэй-ван дважды удалял приближенных и оставался с ним наедине, но Кунь так ничего и не сказал. Хуэй-ван удивился этому и [позднее] тактично заметил гостю: «Вы говорили, что учитель Чуньюй превосходит [и] Гуань [Чжуна, и] Янь [Ина]. Когда же я его принял, [то] ничего [в результате] не получил. В чем дело? Неужели я недостойн того, чтобы со мной беседовать?» [Пришлый] гость сообщил [об этом разговоре] Куню. Кунь сказал: «Все правильно. Когда я был принят ваном в первый раз, все его по-

¹¹² Фэнь находился на территории совр. пров. Шэньси, в поздней Хань – на землях уезда Цисянь. Смысл совета Мэн Кэ не вполне ясен. Однако, учитывая его «антивоенную» (как и у Конфуция) позицию и общий контекст всего абзаца – принципиальность против конформизма, – можно предположить, что это пример столкновения прямодушного философа с честолюбивым властителем.

¹¹³ И Инь, он же А-хэн, – советник иньского правителя Чэн Тана. И Инь не погнушался службой поваром (отсюда – сосуды *дин*) ради возможности сблизиться с правителем и влиять на него. Пример другого «слуги» – Байли Си – менее удачно иллюстрирует мысль Сыма Цяня.

¹¹⁴ Школа *цзися* – объединение философов, включавшее более 70 (по другим данным, несколько сотен) ученых разных направлений. Собрания школы проходили неподалеку от ворот Ци в столице княжества Ци – Линьцзы.

мысли были о скачках и охоте; когда потом я был принят еще раз, помыслы вана были сосредоточены на музыке, потому я и промолчал». Обо всем этом гость доложил Хуэй-вану. Ван сильно удивился и сказал: «О, учитель Чуньюй поистине мудр! Когда он приходил в первый раз, мне [как раз] поднесли прекрасного коня. Я не успел его посмотреть, а пришел учитель. Когда учитель пришел в следующий раз, мне представляли певцов. Я не успел их послушать, как появился учитель. Хотя я и удалил всех [придворных], но сознание мое было отвлечено. [Действительно] было так!» После этого ван встретился с Чуньюй Кунем, и они беседовали подряд три дня и три ночи, не чувствуя усталости. Хуэй-ван хотел, чтобы Кунь занял пост цина или сяна, но Кунь поблагодарил и попросил разрешения удалиться. Тогда ван подарил ему дорогую повозку и четверку скакунов, связку шелка с ритуальными яшмовыми предметами и 100 слитков золота. До конца своих дней Кунь так и не служил.

Шэнь Дао был чжаосцем, Тянь Пянь, Цзе-цзы были цисцами, Хуань Юань был родом из Чу, все они изучали принципы *Дао* и *дэ* согласно [школе] Хуана и Лао, развили и упорядочили ее основные идеи. Шэнь Дао написал труд в 12 главах, Хуань Юань составил труд из двух частей, Тянь Пянь, Цзе-цзы и другие – все имели свои сочинения.

Цзоу Ши относился к циским представителям рода Цзоу, он часто пользовался идеями Цзоу Яня в своих сочинениях.

Тогдашнему цискому вану [все] это нравилось. Он всем, начиная с Чуньюй Куня, дал почетные титулы, построил им в самом центре столицы роскошные палаты и проявлял к ним глубокое уважение. Так он давал понять *чжухоу* и путешествующим мужам, что в Ци умеют ценить мудрецов со всей Поднебесной.

Сюнь Цин¹¹⁵ был родом из княжества Чжао. В возрасте 50 он начал проповедовать свои идеи в Ци. Учение Цзоу Яня было отвлеченным и теоретическим; тексты [Цзоу] Ши были совершенны, но [предлагаемое в них] трудно

¹¹⁵ Сюнь-цзы (Сюнь Цин) – один из выдающихся мыслителей периода Чжаньго. В древних источниках его иногда называют Сунь Цином. Первую часть этого прозвища объясняют близостью звучания знаков *сунь* и *сюнь*, вторую – тем, что он временно занимал должность *цина*.

осуществимо; общение с Чуньюй Кунем давало возможность услышать добрые речи. Поэтому цисцы, восхваляя [всех их], говорили: «Рассуждения о Небе – [это Цзоу] Янь, изысканность стиля – [это Цзоу] Ши, бальзам для души – [это] Чуньюй Кунь».

Ученые из группы Тянь Пяня [к тому времени] уже умерли. Во времена цисского Сян-вана самым почитаемым наставником был Сюнь Цин. В это время в Ци [как раз] восполняли недостаток среди высокочтимых *дафу*, и Сюнь Цин благодаря этому трижды совершал обряд подношения вина [духам предков]¹¹⁶. Затем кто-то из цисцев оклеветал Сюнь Цина, и тот уехал в Чу, где Чуньшэнь-цзюнь¹¹⁷ назначил его начальником уезда Ланьлин¹¹⁸. После смерти Чуньшэнь-цзюня Сюнь Цин был уволен в отставку и поселился с семьей в Ланьлине.

Ли Сы¹¹⁹ был его учеником, а после стал циньским сяном. Сюнь Цин болезненно относился к политике смутного времени, когда непрерывно появлялись правители-смутьяны и гибли государства; [когда] не следовали Великому Пути, но занимались лишь знахарством и молениями, верили в дурные и добрые предзнаменования, [когда] недостойные ученые погрязли в мелочах, а люди, вроде Чжуан Чжоу занимались словоблудием и порчей нравов¹²⁰. [Сюнь Цин] умел выделить лучшее и [указать на] промахи у конфуцианцев, моистов и *даодэ*. Он умер¹²¹, оставив труды в несколько десятков тысяч иероглифов. Похоронен в Ланьлине.

В Чжао был также Гунсунь Лун¹²², [который] рассуждал о твердости и белизне, об общем и особенном. Остались также суждения Цзюй-цзы. В Вэй

¹¹⁶ *Цзицзю* – древний обряд поднесения вина духам – часть церемонии жертвоприношения духам предков, позднее – чиновничья должность виночерпия при этом обряде (в ранге *дафу*), которую занимал глава школы ученых в Ци.

¹¹⁷ Чуньшэнь-цзюнь (Хуан Се) – видный политический деятель княжества Чу. С 262 г. бесменный первый советник (в Чу – *линъинь*) при Као Ле-ване; был убит в 238 г.

¹¹⁸ Ланьлин находился на востоке совр. уезда Исянь пров. Шаньдун.

¹¹⁹ Ли Сы – видный деятель сначала княжества, а затем империи Цинь.

¹²⁰ Не понятно, почему Сыма Цянь дает здесь столь низкую оценку этому виднейшему философу Древнего Китая, одному из основоположников даосизма.

¹²¹ В дошедшем до наших дней виде труд Сюнь-цзы насчитывает 32 главы; в гл. 30 *Хань шу* упомянуто 33 главы. Современная наука считает, что идеи Сюнь-цзы резко расходились со взглядами Мо Ди.

¹²² Гунсунь Лун – древнекитайский философ (ок. 325–250 гг.), относящийся к школе *минцзя* – так называемых номиналистов, которые занимались преимущественно вопросами логики. Он автор

жил Ли Куй, который учил тому, как использовать все силы земли¹²³. В Чу жили Ши-цзы и Чан Лу¹²⁴. В [циском] Э¹²⁵, жил Сюй-цзы¹²⁶. Книги [философов] от Мэн-цзы до Сюй-цзы сейчас есть у многих, поэтому писать о них не буду.

Что касается Мо¹²⁷, то он был сановником в Сун, превосходно знал, как оборонять города и защищаться от врагов, ратовал за экономию. Некоторые говорят, что [он] жил в одно время с Конфуцием. Другие считают, что после него.

4. Мэн-цзы¹²⁸

孟子

Глава 1 Лян Хуэй-ван¹²⁹, 1

1、梁惠王上¹³⁰

曰：「不為者與不能者之形何以異？」

曰：「挾太山以超北海，語人曰『我不能』，是誠不能也。為長者折枝，語人曰『我不能』，是不為也，非不能也。故王之不王，非挾太山以超北

ряда высказываний и афоризмов, напоминающих, по мнению исследователей, апории греческого мыслителя Зенона Элейского (V в. до н.э.).

¹²³ Ли Куй (предположительно 455–395 гг.) считается легистом (представителем школы *фа-цзя*), служил советником в Вэй при Вэнь-хоу (424–387 гг.), занимался улучшением земледелия, упорядочением законов.

¹²⁴ Имя Ши-цзы – Цзяо. Ши-цзы служил циньскому Шан Яну, но после казни последнего бежал в Шу. Он упоминается среди мыслителей группы *цзацзя* – «эклетики».

¹²⁵ В тексте один знак – Э, но некоторые комментаторы считают, что этот циский город правильнее называть Дунъэ.

¹²⁶ Сюй-цзы звали Ин.

¹²⁷ Мо Ди (Мо-цзы) (ок. 480 – ок. 400) – философ и политический деятель, основатель школы моистов. Мо-цзы выступал против завоевательных войн, веры в предопределение и безоглядного подражания старине; в этике поддерживал идею «всеобщей любви и взаимной выгоды», высказал мысль о нравственном равенстве людей; выдвинул ряд интересных постулатов в области гносеологии и логики. Утилитаризм и определенное пренебрежение к личности у Мо Ди были затем активно развиты в легизме.

¹²⁸ Фрагменты трактата на русском языке приводятся по изданию: Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 1. М., «Мысль», 1972. С. 225–247, 327–336. Перевод и комментарии выполнены Л.И. Думаном.

¹²⁹ Хуэй-ван. Его имя Ин, Хуэй (милосердный) – посмертное имя; был правителем государства Вэй в 370–335 гг. до н. э.; после перенесения столицы государства в Далян (современный Кайфын в провинции Хэнань) присвоил себе титул вана, которым обладали чжоуские государи, и стал называться лянским ваном. В этот период, в связи с ослаблением общекитайского царства Чжоу, титул вана узурпировали семь правителей крупных царств, в том числе и правитель Вэй.

¹³⁰ Фрагменты трактата на китайском языке приводятся по: Мэн-цзы. Лян Хуэй-ван, 1 / Chinese Text Project. 2006–2021. URL: <https://ctext.org/mengzi/liang-hui-wang-i> (дата обращения: 14.07.2021). 孟子。梁惠王上。

海之類也；王之不王，是折枝之類也。老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。天下可運於掌。《詩》云：『刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。』言舉斯心加諸彼而已。故推恩足以保四海，不推恩無以保妻子。古之人所以大過人者無他焉，善推其所為而已矣。今恩足以及禽獸，而功不至於百姓者，獨何與？

[Сюань-ван¹³¹] спросил: «Как отличить бездействие от неспособности?»

[Мэн-цзы] ответил: «[Если Вам скажут:] «Возьмите под мышку гору Тайшань и перескочите Северное море», а Вы ответите: «Я не могу», – это действительно будет неспособность. [Но если предложат] для старшего сломать ветку, а Вы скажете: «Я не могу», – это будет бездействие, а не неспособность. Поэтому, когда ван не является [подлинным] ваном, это не подобно [случаю] перескакивания Северного моря с горой Тайшань под мышкой, а является подобием [случая] с поломкой ветки.

Почитая своих старших, распространяйте [это почитание] и на старших других людей. Любя своих детей, распространяйте [эту любовь] и на чужих детей, и тогда легко будет управлять Поднебесной¹³².

В «Ши цзин» сказано:

Вэнь-ван для жены образцом предстает.

Он братьям высокий пример подает,

К добру направляет страну и народ¹³³.

Это значит, что [Вэнь-ван] распространял свою любовь на всех.

Поэтому, когда проявляют милосердие, этого достаточно, чтобы защитить [всех] в пределах четырех морей¹³⁴. Когда же не проявляют милосердия, то

¹³¹ Циский Сюань-ван (Сюань – его посмертное имя) – правитель государства Ци, находился у власти с 342 по 324 г. до н. э.

¹³² Мэн-цзы здесь подчеркивает, что любовь и уважение должны быть всеобщими: они должны распространяться не только на своих родственников, но и на чужих людей.

¹³³ Шицзин: Книга песен и гимнов / Пер. с кит. А. Штукина; подгот. текста и вступ. ст. Н. Федоренко; коммент. А. Штукина. М.: Худож. лит., 1987. С. 227.

¹³⁴ В пределах четырех морей (Сы-хай), дословно: «четыре моря» – так древние китайцы называли Китай, имея в виду и все соседние народы, якобы являвшиеся вассалами его. Такое название связано с представлением древних китайцев о том, что их страна со всех четырех сторон была ограничена морями.

невозможно защитить [даже] жену и детей. Древние люди превосходят [нынешних] людей именно тем, что они умели распространять милосердие на всех людей. Ныне Ваше милосердие распространяется только на животных, но ваши добрые дела не достигают народа. В чем причина этого?»

蓋亦反其本矣。今王發政施仁，使天下仕者皆欲立於王之朝，耕者皆欲耕於王之野，商賈皆欲藏於王之市，行旅皆欲出於王之塗，天下之欲疾其君者皆欲赴愬於王。其若是，孰能禦之？」

王曰：「吾慙，不能進於是矣。願夫子輔吾志，明以教我。我雖不敏，請嘗試之。」

(Мэн-цзы, обращаясь к Сюань-вану – *И.К.*): «[Вам] стоило бы вернуться к основам [правильного правления]. Если Вы будете человеколюбивы в управлении, все чиновники Поднебесной пожелают служить при Вашем дворе; все земледельцы пожелают возделывать Ваши поля; все купцы пожелают торговать на Ваших рынках; все путешественники пожелают странствовать по дорогам Вашего [царства], а те в Поднебесной, кто ненавидит своих повелителей, пожелают отправиться с жалобой к Вам. И тогда кто сможет противостоять Вам?» [Сюань-]ван сказал: «Я не умен и не смогу достигнуть этого. Хочу, чтобы учитель помог мне [в осуществлении] моих стремлений и просветил меня. Хотя я и не умен, хочу попробовать».

曰：「無恆產而有恆心者，惟士為能。若民，則無恆產，因無恆心。苟無恆心，放辟，邪侈，無不為己。及陷於罪，然後從而刑之，是罔民也。」

[Мэн-цзы] сказал: «Только ученые люди, не имея постоянного занятия, обладают постоянными [добрыми] чувствами. Что касается народа, то он, не имея постоянного занятия, не обладает постоянными [добрыми] чувствами, [он] распускается, становится безнравственным, способным на любое [дурное] дело; когда он совершает преступление, его подвергают наказанию. Это означает опутывать народ сетями [закона]¹³⁵.

¹³⁵ Выражение *опутывать народ сетями [закона]* означает привлекать к ответственности и наказывать за совершенные проступки различного характера. По учению Мэн-цзы, такие проступки

焉有仁人在位，罔民而可為也？是故明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡。然後驅而之善，故民之從之也輕。

Разве, когда у власти человеколюбивый правитель, опутывают народ сетями [закона]? Поэтому мудрый правитель определяет народу различные занятия, чтобы он непременно имел средства для обеспечения родителей и для содержания жен и детей; чтобы в урожайный год он был постоянно сыт, а в неурожайный год мог бы избежать смерти. Если после этого он будет побуждать народ стремиться к добру, то в таком случае народ легко последует за ним.

今也制民之產，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子，樂歲終身苦，凶年不免於死亡。此惟救死而恐不贍，奚暇治禮義哉？王欲行之，則盍反其本矣。五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣；雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣；百畝之田，勿奪其時，八口之家可以無飢矣；謹庠序之教，申之以孝悌之義，頌白者不負戴於道路矣。老者衣帛食肉，黎民不飢不寒，然而不王者，未之有也。」

Ныне же занятия народа не дают достаточно средств, чтобы обеспечить своих родителей и прокормить жен и детей. В урожайный год он постоянно терпит лишения, а в неурожайный год обречен на гибель. В этих [условиях он думает] только о спасении от смерти, опасаясь, что не сможет избежать ее. До того ли ему, чтобы следовать ритуалу и исполнять долг! Если ван желает поступать так, то почему бы ему не вернуться к основам?

[Пусть] усадьба в 5 му будет обсажена тузовыми деревьями, тогда пятидесятилетние смогут одеваться в шелка! [Пусть] при разведении кур и свиней кормят их в надлежащее время, тогда семидесятилетние смогут питаться мясом! [Пусть у землепашца], возделывающего поле в 100 му, не будут отнимать [необходимое] время, тогда семья из восьми едоков сможет не голодать! [Пусть]

или даже серьезные преступления совершают те, кто не обладает постоянными добрыми чувствами. Привить эти чувства народу можно, если предоставить ему постоянные занятия, а следовательно, и средства существования.

заботятся о воспитании в школах, внушая долг сыновней почтительности к родителям и уважение к старшим, тогда седовласые не встретятся на дорогах с ношею на плечах. Такого еще не бывало, чтобы [правитель, добившийся того, что] старцы одеваются в шелка и питаются мясом, а простой народ не голодает и не страдает от холода, не был бы [подлинным] ваном».

Глава 1 Лян Хуэй-ван, 2

1、梁惠王下

齊宣王問曰：「湯放桀，武王伐紂，有諸？」

孟子對曰：「於傳有之。」

... Циский Сюань-ван спросил [Мэн-цзы]: «Правда ли, что Чэн-тан сослал Цзе, а У-ван покарал Чжоу(-синя)?» Мэн-цзы ответил: «Предания об этом имеются».

曰：「臣弑其君可乎？」

曰：「賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘，殘賊之人謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」

[Сюань-ван] спросил: «А может ли подданный убивать своего государя?» [Мэн-цзы] отвечал: «Того, кто губит человеколюбие, называют злодеем, того, кто губит справедливость, называют жестоким. Злодеев и жестоких людей называют простолюдинами. Я слышал, что убили простолюдина Чжоу, но не слышал, что убили государя¹³⁶...»

Глава 2 Гунсунь Чоу¹³⁷, 2

2、公孫丑下

「敢問何謂浩然之氣？」

¹³⁶ Эту фразу надо понимать так: поскольку Чжоу-синь нарушил нормы морали, не обладал человеколюбием и долгом справедливости, то, хотя он и находился на престоле, его нельзя считать государем и надо отнести к простолюдинам. Поэтому Мэн-цзы утверждает, что был казнен простолюдин, а не государь.

¹³⁷ Гунь-сунь Чоу – ученик Мэн-цзы, жил в государстве Ци в период Чжаньго; был талантливым политическим деятелем.

[Гунсунь Чоу] сказал: «Осмелюсь спросить, что понимать под чувством справедливости?»

曰：「難言也。其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞于天地之間。其為氣也，配義與道；無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。我故曰，告子未嘗知義，以其外之也。必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也。無若宋人然：宋人有閔其苗之不長而揠之者，芒芒然歸。謂其人曰：『今日病矣，予助苗長矣。』其子趨而往視之，苗則槁矣。天下之不助苗長者寡矣。以為無益而舍之者，不耘苗者也；助之長者，揠苗者也。非徒無益，而又害之。」

[Мэн-цзы] ответил: «[Об этом] трудно рассказать. Это чувство весьма велико и чрезвычайно прочно; когда его воспитывают и не наносят ему ущерба, тогда [оно] наполняет [все] между небом и землей. Это чувство справедливости – сочетание долга и *дао*, без них [человек] слабеет. Оно рождается путем накопления [поступков, соответствующих] долгу, а не приобретается случайным [проявлением] долга. [Если] действия будут не соответствовать разуму, то это чувство [также] ослабевает. Поэтому я и говорю, что Гао-цзы никогда не понимал долга, он считал его внешним¹³⁸. Необходимо совершать [справедливые] деяния, но не надо рассчитывать [на немедленные результаты]. Пусть разум не забывает [об этом чувстве], но не помогает его росту. Не надо быть похожим на жителя [царства] Сун¹³⁹. Этот человек из Сун, озабоченный тем, что его всходы не растут, стал тянуть их. Вернувшись утомленным, он сказал своим домашним: «Я устал сегодня: помогал всходам расти». Его сын побежал посмотреть [и увидел], что всходы завяли. В Поднебесной мало людей, которые

¹³⁸ *Гао-цзы*, по имени Бу-хай, – ученик Мэн-цзы. Замечание Мэн-цзы о том, что Гао-цзы «никогда не понимал долга, он считал его внешним», тесно связано с учением Мэн-цзы о врожденных качествах человеческой природы. Согласно этому учению, четыре этические основы (*жэнь* – человеколюбие; *и* – чувство долга, справедливости; *ли* – ритуал, требование соблюдения определенных норм поведения; *чжи* – познание, главным образом знание этических добродетелей) заложены в природе человека, хотя и нуждаются в постоянной поддержке, воспитании, совершенствовании. По мнению Мэн-цзы, чувство долга имманентно присуще человеку, оно рождается вместе с ним, чего не признавал Гао-цзы. Он считал, что чувство долга – явление внешнее, приобретаемое не от рождения, а только в процессе общения с людьми.

¹³⁹ Государство Сун находилось на территории современной провинции Хэнань, охватывало также часть провинции Аньхуэй.

не помогали бы расти всходам. [Те, кто] считает воспитание [чувства справедливости] ненужным и уклоняется от этого, подобны [тем, кто] не обрабатывает всходов. Те же, кто помогает его росту, [подобны] тем, кто тянет всходы, что не только бесполезно, но и приносит вред».

「何謂知言？」

曰：「諛辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。生於其心，害於其政；發於其政，害於其事。聖人復起，必從吾言矣。」

[Гунсунь Чоу] спросил: «Что означает понимать [смысл] слов?»

[Мэн-цзы] ответил: «[Если] слова односторонни, – это значит, что разум замутнен. [Если] слова непристойны, – это значит, что разум погрузился [в бездну]. Если слова ложны, – это значит, что разум утратил [принципы]. [Если] слова уклончивы, – это значит, что разум истощен. Рождаясь в разуме, [это] вредит правлению. А проявляясь в правлении, наносит вред делам. [Если] вновь появится совершенномудрый¹⁴⁰, [он] непременно последует моим словам...»

Глава 3 Тэн Вэнь-гун¹⁴¹, 1

3、滕文公上

滕文公問為國。孟子曰：「民事不可緩也。《詩》云：『晝爾于茅，宵爾索綯；亟其乘屋，其始播百穀。』民之為道也，有恆產者有恆心，無恆產者無恆心。苟無恆心，放辟邪侈，無不為己。及陷乎罪，然後從而刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可為也？是故賢君必恭儉禮下，取於民有制。陽虎曰：『為富不仁矣，為仁不富矣。』」

...Тэнский Вэнь-гун спросил об управлении государством.

[Мэн-цзы] ответил: «К делам народа нельзя относиться с нерадивостью. В «Ши цзин» сказано:

Сбираем мы травы осенние днем,

¹⁴⁰ Совершенномудрый (шэн жэнь) – т. е. правитель, подобный мифическим правителям древности.

¹⁴¹ Тэнский Вэнь-гун – правитель удела Тэн. Вэнь – его посмертное имя.

А ночью глубокой веревки совьём.

Лишь кровлю поправить успел я – опять

Пора и весенний посев начинать!¹⁴²

Дао [управления] народом таково: те, кто имеет постоянное занятие, обладают постоянными [добрыми] чувствами. Те, кто не имеет постоянного занятия, не обладают постоянными [добрыми] чувствами. Когда не обладают постоянными [добрыми] чувствами, распускаются, становятся безнравственными, способными на любое [дурное] дело. Когда [они] совершают преступления, их подвергают наказанию. Это и означает опутывать людей сетями [закона]. Разве, когда у власти человеколюбивый правитель, опутывают людей сетями [закона]? Поэтому совершенномудрый правитель должен быть внимательным, бережливым и соблюдать ритуал по отношению к подчиненным, а при взыскании [налогов] с народа быть умеренным. Ян Ху¹⁴³ сказал: «[Кто] добивается богатства, не является человеколюбивым; кто является человеколюбивым, не добивается богатства».

「然則治天下獨可耕且為與？有大人之事，有小人之事。且一人之身，而百工之所為備。如必自為而後用之，是率天下而路也。故曰：或勞心，或勞力；勞心者治人，勞力者治於人；治於人者食人，治人者食於人：天下之通義也。」

[Мэн-цзы сказал:] «В таком случае, управляя Поднебесной, можно ли одновременно заниматься земледелием? У верхов есть свои обязанности, а у низких людей – свои. И если бы один человек изготавливал все то, что изготавливается различными ремесленниками, то тогда нарушился бы порядок в Поднебесной¹⁴⁴. Поэтому говорят: «Одни напрягают свой ум, другие напрягают мускулы. Те, кто напрягает [свой] ум, управляют людьми. А те, кто напрягает [свои] муску-

¹⁴² Шицзин: Книга песен и гимнов / Пер. с кит. А. Штукина; подгот. текста и вступ. ст. Н. Фелоренко; коммент. А. Штукина. М.: Худож. лит., 1987. С. 120.

¹⁴³ Ян Ху – управитель у знаменитой в Лу фамилии Ци.

¹⁴⁴ Дословно у Мэн-цзы сказано: «Если бы один человек сам изготавливал все то, что изготавливается различными ремесленниками и затем использовал бы это, то тогда вся Поднебесная была бы на дорогах», т. е. Мэн-цзы хочет сказать, что нарушился бы ритм жизни, наступил бы хаос в стране, в которой сложились определенные отношения между людьми на основе разделения труда.

лы, управляются [другими людьми]. Управляемые содержат тех, кто ими управляет. А те, кто управляет людьми, содержатся теми, кем они управляют. Таков всеобщий закон в Поднебесной»¹⁴⁵.

「當堯之時，天下猶未平，洪水橫流，汜濫於天下。草木暢茂，禽獸繁殖，五穀不登，禽獸傷人。獸蹄鳥跡之道，交於中國。堯獨憂之，舉舜而敷治焉。舜使益掌火，益烈山澤而焚之，禽獸逃匿。禹疏九河，濶濟漯，而注諸海；決汝漢，排淮泗，而注之江，然後中國可得而食也。當是時也，禹八年於外，三過其門而不入，雖欲耕，得乎？

Во времена Яо, когда Поднебесная еще не была приведена в порядок, огромные потоки воды текли повсюду, наполняя Поднебесную; произрастала густая растительность; водилось множество зверей и птиц; пять видов хлебных злаков еще не выращивались¹⁴⁶. Звери и птицы теснили людей. Следы зверей и птиц были на всех дорогах Срединного государства. Яо был очень озабочен этим. Он избрал Шуня, поручив [ему] навести порядок. Шунь поручил И¹⁴⁷ ведать огнем. И пустил огонь по горам и болотам, и поджег [растительность]. Звери и птицы разбежались и спрятались. Юй привел в порядок девять рек, расчистил русла рек Цзи и Та и направил их все в море. [Он] открыл путь рекам Жу и Хань, привел в порядок течение рек Хуай и Сы и направил их в Янцзыцзян¹⁴⁸. И тогда в Срединном государстве стало возможно [обрабатывать землю] и этим кормиться. В этот период Юй восемь лет находился вне дома.

¹⁴⁵ Здесь изложена сущность представлений Мэн-цзы о характере взаимоотношений между социальными группами. Мэн-цзы объявлял вечным и неизменным законом такое положение, при котором благородные – люди умственного труда – управляют людьми физического труда и кормятся за их счет.

¹⁴⁶ Пять видов хлебных злаков (*y-zu*) – это рис, просо, ячмень, пшеница и стручковые (соевые бобы). Метафорическое выражение, означающее хлеба или зерно, пригодное в пищу.

¹⁴⁷ И – герой мифов. По преданиям, при Шуне он ведал огнем, помогая наладить порядок на земле и уничтожая излишнюю дикую растительность, затем стал помощником Юя, который рекомендовал его небу в качестве своего преемника. Однако после смерти Юя престол перешел к сыну последнего – Ци, а не к И. Мэн-цзы считает, что так произошло потому, что воля неба была адресована Ци. Другие древние китайские авторы считают, что Ци убил И и стал правителем страны.

¹⁴⁸ Поскольку Юй мифический герой, трудно установить, существовали ли все эти реки в действительности. Тем более, что китайский философ и комментатор Чжу Си (1130–1200 гг.) отмечает противоречие в тексте Мэн-цзы с действительностью. У последнего сказано, что Юй направил в Янцзыцзян реки Жу, Хань, Хуай и Сы, на самом деле только Хань впадает в Янцзы.

Он трижды проходил мимо своих ворот, но не вошел в дом. И хотя [он] хотел обрабатывать землю, как [он] мог [сделать это]?

后稷教民稼穡。樹藝五穀，五穀熟而民人育。人之有道也，飽食、煖衣、逸居而無教，則近於禽獸。

Хоу-цзи научил народ, как сеять и собирать урожай, как выращивать пять видов злаков. [Когда] пять видов злаков созревали, народ питался ими.

У людей появились свои устои жизни. Когда досыта питаются, тепло одеваются, живут в хороших условиях и не подвергаются воспитанию, тогда [они] приближаются к животным.

聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。放勳曰：『勞之來之，匡之直之，輔之翼之，使自得之，又從而振德之。』聖人之憂民如此，而暇耕乎？

Совершенномудрый был озабочен этим и назначил Се [на должность] сы-ту¹⁴⁹ для обучения [парода] нормам отношений между людьми: любви между отцом и сыном, чувству долга в отношениях между государем и подданными, различию [в обязанностях] между мужем и женой, [соблюдению] порядка между старшими и младшими и верности между друзьями. Фан-сюнь¹⁵⁰ сказал: «Поощряй людей, наставляй их, исправляй и направляй их на прямой [путь], помогай им и окрыляй их, чтобы они добились [совершенства своих природных качеств] и тем самым укрепили свою нравственность. Разве, проявляя такую заботу о народе, совершенномудрые имели время для занятий земледелием?

「堯以不得舜為己憂，舜以不得禹、皋陶為己憂。夫以百畝之不易為己憂者，農夫也。分人以財謂之惠，教人以善謂之忠，為天下得人者謂之仁。是故以天下與人易，為天下得人難。」

Яо был озабочен тем, как бы получить [в помощь] Шуня. А Шунь беспокоился о том, как бы получить [в помощь] Юя и Гао-яо, а земледельцы были

¹⁴⁹ Совершенномудрый – здесь Яо. – Се – это имя мифического героя, родившегося якобы после того, как его мать проглотила яйцо ласточки. По традиции считается родоначальником племени Шан. *Сы-ту* – название должности сановника, ведавшего просвещением и моральным воспитанием народа.

¹⁵⁰ Фан-сюнь – прозвище Яо. Оно означает «славный, знаменитый своими подвигами».

озабочены тем, что их 100 му земли не будут обработаны. Предоставить людям средства для существования – это называется милосердием. Учить людей добру – это называется преданностью. А приобрести для Поднебесной [достойных] людей – это называется человеколюбием. Поэтому передать Поднебесную другому человеку легко, а приобрести для Поднебесной [достойных] людей трудно.

孔子曰：『大哉堯之為君！惟天為大，惟堯則之，蕩蕩乎民無能名焉！君哉舜也！巍巍乎有天下而不與焉！』堯舜之治天下，豈無所用其心哉？亦不用於耕耳。

Кун-цзы сказал: «О как велик был Яо как правитель! Только небо более велико! Яо следовал его законам. Народ не смог [даже] выразить этого в словах». О государь Шунь! Как велик он! Обладание Поднебесной ничего не значило для него». Разве Яо и Шунь не напрягали свой ум, когда [они] правили Поднебесной? Но для обработки земли они его не использовали.

Глава 5 Вань Чжан, 1

5、萬章上

萬章曰：「堯以天下與舜，有諸？」

孟子曰：「否。天子不能以天下與人。」

...Вань Чжан спросил: «Было ли, что Яо передал Поднебесную Шуню?»
Мэн-цзы ответил: «Нет. Сын неба не мог передать Поднебесную другому».

「然則舜有天下也，孰與之？」

曰：「天與之。」

[Вань Чжан сказал]: «Однако Шунь ведь имел [под своим управлением] Поднебесную. Кто же ее дал ему?» – «Небо дало ему», – отвечал [Мэн-цзы].

「天與之者，諄諄然命之乎？」

曰：「否。天不言，以行與事示之而已矣。」

[Вань Чжан спросил]: «[Если] небо дало ему, то выразило ли это через настойчивые повеления?» Мэн-цзы отметил: «Нет. Небо не говорит. [Оно] выразило это через личное поведение и деятельность [Шуня]».

曰：「以行與事示之者如之何？」

曰：「天子能薦人於天，不能使天與之天下；諸侯能薦人於天子，不能使天子與之諸侯；大夫能薦人於諸侯，不能使諸侯與之大夫。昔者堯薦舜於天而天受之，暴之於民而民受之，故曰：天不言，以行與事示之而已矣。」

[Вань Чжан] спросил: «Если оно выразило это через личное поведение и деятельность [Шуня], то каким образом?» [Мэн-цзы] ответил: «Сын неба может рекомендовать небу человека, [но] не может принудить небо дать ему Поднебную. Чжухоу может рекомендовать человека сыну неба, но не может принудить сына неба дать ему [титул] *чжухоу*. *Дафу*¹⁵¹ может рекомендовать человека *чжухоу*, но не может принудить *чжухоу* дать ему [титул] *дафу*. В древности Яо рекомендовал Шуня небу, и небо приняло его, представило его народу, и народ принял его. Поэтому [я] сказал: «Небо не говорит, оно выразило [свою волю] через личное поведение и деятельность [Шуня]»».

曰：「敢問薦之於天而天受之，暴之於民而民受之，如何？」

曰：「使之主祭而百神享之，是天受之；使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天與之，人與之，故曰：天子不能以天下與人。舜相堯二十有八載，非人之所能為也，天也。堯崩，三年之喪畢，舜避堯之子於南河之南。天下諸侯朝覲者，不之堯之子而之舜；訟獄者，不之堯之子而之舜；謳歌者，不謳歌堯之子而謳歌舜，故曰天也。夫然後之中國，踐天子位焉。而居堯之宮，逼堯之子，是篡也，非天與也。《太誓》曰：『天視自我民視，天聽自我民聽』，此之謂也。」

[Вань Чжан] сказал: «Осмелюсь спросить, каким же образом [Яо] рекомендовал [Шуня] небу и небо приняло его, представило его народу и народ

¹⁵¹ *Дафу* – с глубокой древности до III в. до н. э. название высших чинов в государственном аппарате, условно можно перевести – сановники. Таких сановников было три категории (по старшинству): *цин*, *дафу*, *ши*. При династии Цинь (III в. до н. э.) и в дальнейшем *дафу* стали титулами знатности, дарованными за заслуги.

принял его?» [Мэн-цзы] ответил: «Повелел ему ведать жертвоприношениями, и все духи были довольны им. [Это значит, что] небо приняло его. [Яо] повелел ему управлять делами [государства], и дела были упорядочены, а народ стал спокоен. [Это значит, что] народ принял его. Небо дало ему [Поднебесную], парод дал [ее] ему. Поэтому [я] и сказал: сын неба не мог передать Поднебесную другому. Шунь помогал Яо [в управлении страной] в течение 28 лет. Этого не мог сделать человек. [Это] от неба. После смерти Яо, когда закончился трехлетний траур, Шунь покинул сына Яо, отправившись на юг от Южной реки¹⁵². Все те *чжухоу* в Поднебесной, которые прибывали ко двору на аудиенцию, шли не к сыну Яо, а к Шуню. Все те, кто разрешал тяжбы, шли не к сыну Яо, а к Шуню. Певцы воспевали не сына Яо, а воспевали Шуня. Поэтому [я] сказал: “Это от неба”. Только после этого [Шунь] отправился в Срединное государство¹⁵³ и занял престол сына неба. Если бы он поселился во дворце Яо [сразу] и оказал бы давление на сына Яо, это означало бы, что он захватил [Поднебесную], а не небо дало ее ему¹⁵⁴. В [главе] «Тай-ши» так сказано об этом: “Небо смотрит соответственно тому, как смотрит мой народ. Небо слышит так, как слышит мой народ”¹⁵⁵».

萬章問曰：「人有言：『至於禹而德衰，不傳於賢而傳於子。』有諸？」

孟子曰：「否，不然也。天與賢，則與賢；天與子，則與子。昔者舜薦禹於天，十有七年，舜崩。三年之喪畢，禹避舜之子於陽城。天下之民從之，若堯崩之後，不從堯之子而從舜也。禹薦益於天，七年，禹崩。三年之喪畢，益避禹之子於箕山之陰。朝覲訟獄者不之益而之啟，曰：『吾君之子也。』謳

¹⁵² Юг от Южной реки комментируется древними китайскими авторами по-разному. Одни считают, что это отдаленная территория, населенная южными «варварами», т. е. не китайскими племенами. Другие полагают, что Южная река – одна из девяти крупных рек Китая, находившаяся на крайнем юге. Третьи указывают, что Южная река (Наньхэ) находилась на юге от столицы Яо, но отнюдь не на далеком юге.

¹⁵³ По мнению некоторых комментаторов, в данном контексте иероглиф *чжунго* следует понимать как столицу, центр государства, а не как Срединное государство.

¹⁵⁴ Через весь контекст о Шуне у Мэн-цзы проходит одна главная мысль: Шунь был более достойным человеком, чем сын Яо, поэтому все шли за советом к Шуню и все воспевали его за добродетели. Но эти нравственные качества Шуня и его практическая деятельность – все это шло от неба.

¹⁵⁵ Соответствует выражению: «Глас народа – глас божий».

歌者不謳歌益而謳歌啟，曰：『吾君之子也。』丹朱之不肖，舜之子亦不肖。舜之相堯，禹之相舜也，歷年多，施澤於民久。啟賢，能敬承繼禹之道。益之相禹也，歷年少，施澤於民未久。舜、禹、益相去久遠，其子之賢不肖，皆天也，非人之所能為也。莫之為而為者，天也；莫之致而至者，命也。

Вань Чжан спросил: «Люди говорят: во времена Юя нравственность упала, так как [он] не передал [управление страной] достойному, а передал своему сыну. Было ли это?»

Мэн-цзы ответил: «Нет, не так. Когда небо хотело передать [Поднебесную] достойному, то оно передавало ее достойному. Когда небо [хотело] передать [Поднебесную] сыну, то оно передавало ее сыну. В прошлом Шунь рекомендовал небу Юя. [Спустя] семнадцать лет Шунь умер. По окончании трехлетнего траура Юй покинул сына Шуня, отправившись в Янчэн. Народ Поднебесной последовал за ним, подобно тому как после смерти Яо [народ] последовал за Шунем, а не пошел за сыном Яо. Юй рекомендовал небу И. Через семь лет Юй скончался. По окончании трехлетнего траура И ушел от сына Юя на север от горы Цзишань. Те, кто прибывал на аудиенцию ко дворцу, и те, кто разрешал тяжбы, шли не к И, а к Ци, говоря, что он «сын нашего государя». Певцы воспевали не И, а воспевали Ци, заявляя, что он «сын нашего государя»¹⁵⁶. Дань-чжу не подобен [своему отцу], а сын Шуня также не подобен [своему отцу]. Шунь помогал Яо, а Юй помогал Шуню в течение многих лет, совершая благодеяния для народа долгое время; Ци был достойным и мог искренне унаследовать и продолжить дела Юя, И же помогал [управлять] Юю в течение многих лет и поэтому недолго оказывал благодеяния народу; продолжительность [правления] Шуня, Юя и И значительно отличалась, и их сыновья по своим качествам отличались друг от друга – все это от неба и не могло быть сделано человеком. То, что совершается без участия [человека], – это от неба! То, что не вызвано человеком и все же совершается, – это от судьбы!

¹⁵⁶ Ци – сын Юя.

匹夫而有天下者，德必若舜禹，而又有天子薦之者，故仲尼不有天下。繼世以有天下，天之所廢，必若桀紂者也，故益、伊尹、周公不有天下。伊尹相湯以王於天下。湯崩，太丁未立，外丙二年，仲壬四年。太甲顛覆湯之典刑，伊尹放之於桐。三年，太甲悔過，自怨自艾，於桐處仁遷義；三年，以聽伊尹之訓己也，復歸于亳。周公之不有天下，猶益之於夏，伊尹之於殷也。孔子曰：『唐虞禪，夏后、殷、周繼，其義一也。』」

Чтобы простолюдин владел Поднебесной, нужно, чтобы его добродетель была подобна добродетели Шуня и Юя. К тому же нужно, чтобы сын неба рекомендовал его. Поэтому Чжун-ни не владел Поднебесной. Если Поднебесной владеют по наследству, небо может низложить [правителя] только тогда, когда он подобен Цзе и Чжоу. Поэтому И, И Инь и Чжоу-гун не владели Поднебесной. И Инь помогал [Чэн Тану] управлять Поднебесной в качестве вана. Когда [Чэн] Тан скончался, Да-дин не вступил на престол, [так как умер]¹⁵⁷. Вай-бин¹⁵⁸ [правил] два года, а Чжун-жэнь¹⁵⁹ – четыре года. Тай-цзя¹⁶⁰ [после прихода к власти] отменил законоположения, установленные [Чэн] Таном. [Тогда] И Инь выслал его в Тун на три года. Тай-цзя [там] раскаялся, осудил свои ошибки и исправился. Находясь в Туне, он воспринял человеколюбие и обратился к долгу справедливости, в течение трех лет прислушивался к поучениям И Иня. Затем он вернулся в Бо¹⁶¹.

Чжоу-гун не владел Поднебесной точно так же, как И [во времена] Ся и И Инь [во времена] Инь. Кун-цзы сказал: «Тан и Юй¹⁶² уступили престол достой-

¹⁵⁷ Да-дин – старший сын Чэн Тана, назначенный наследником престола; умер еще при жизни отца.

¹⁵⁸ Вай-бин (в иньских надписях на костях животных и панцирях черепах – Бу-бин) правил в 1759–1758 гг. до н. э. – средний брат Да-дина.

¹⁵⁹ Чжун-жэнь (правил в 1757–1754 гг. до н. э.) – младший брат Да-дина.

¹⁶⁰ Тай-цзя, Да-цзя (правил в 1753–1721 гг. до н. э.) – сын Да-дина.

¹⁶¹ Бо – столица государства Шан.

¹⁶² Здесь под Тан имеется в виду мифический правитель Яо. Тан – это владение, которое якобы было пожаловано Яо до того, как он стал правителем Китая. Находилось оно на территории современной провинции Хэбэй. Юй – по преданию, прежнее владение Шуня, до того, как он стал правителем Китая. Находилось на территории современной провинции Шаньси. Впоследствии Юй по названию владения стало фамилией потомков Шуня. Здесь в тексте под Юем имеется в виду Шунь.

ному, а правитель Ся, иньские и чжоуские [государи] передавали престол [по наследству]. Смысл этого – один и тот же...»¹⁶³

Глава 6 Гао-цзы, 1

6、告子上

告子曰：「性，猶杞柳也；義，猶柎棬也。以人性為仁義，猶以杞柳為柎棬。」

Гао-цзы сказал: «Природа человека подобна иве, а справедливость подобна чаше. Воспитать в человеке человеколюбие и справедливость – это все равно что из ивы сделать чашу»¹⁶⁴.

孟子曰：「子能順杞柳之性而以為柎棬乎？將戕賊杞柳而後以為柎棬也？如將戕賊杞柳而以為柎棬，則亦將戕賊人以為仁義與？率天下之人而禍仁義者，必子之言夫！」

Мэн-цзы сказал: «Можете ли Вы, оставив нетронутой иву, сделать из нее чашу? [Вы] должны [сначала] срубить иву, а затем сделать из нее чашу. И если надо срубить иву, чтобы сделать чашу, то в таком случае также [нужно] нанести ущерб человеку, чтобы воспитать в нем человеколюбие и справедливость. Ваши слова [приведут к тому, что] все люди Поднебесной будут [считать] человеколюбие и справедливость бедствием»¹⁶⁵.

¹⁶³ Различные принципы передачи власти, о которых идет здесь речь, обозначались разными иероглифами: добровольная передача престола, уступка власти обозначалась иероглифом *шань*, а наследование трона сыновьями или братьями – иероглифом *цзи*. И хотя Конфуций считал оба принципа равно справедливыми, следует сказать, что они отражают различные этапы исторического развития и свидетельствуют об эволюции общественного строя в доклассовом обществе: на первом этапе родового общества существовала выборная власть старейшин, которую китайская историография при смене вождей племени характеризует как добровольную передачу власти (*шань*), в дальнейшем выборную власть сменила наследственная, что было признаком разложения первобытнообщинного строя, провозвестником сложения классового общества. Ее возникновение следует отнести к периоду мифического Юя. В эпохи Инь и Чжоу передача власти по наследству стала незыблемой, прочно утвердившейся.

¹⁶⁴ В противоположность Мэн-цзы, который считал, что человек от рождения стремится к добру, т. е. признавал врожденную доброту человеческой природы, Гао-цзы утверждал, что природа человека ни добра и ни зла, ей не свойственны от рождения человеколюбие и справедливость.

¹⁶⁵ Критикуя Гао-цзы, Мэн-цзы подчеркивает, что если признать правильным утверждение Гао-цзы, то в таком случае для того, чтобы воспитать в человеке человеколюбие и справедливость, нужно сначала «изувечить» его, так же как для того, чтобы сделать чашу из ивы, надо сначала сру-

告子曰：「性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。」

Гао-цзы сказал: «Природа [человека] подобна бурлящему потоку воды: откроешь [ему путь] на восток – потечет на восток, откроешь [ему путь] на запад – потечет на запад. Природа человека не разделяется на добрую и недобрую, подобно тому как вода в своем [течении] не различает востока и запада».

孟子曰：「水信無分於東西。無分於上下乎？人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。今夫水，搏而躍之，可使過頽；激而行之，可使在山。是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使為不善，其性亦猶是也。」

Мэн-цзы ответил: «Вода действительно не различает востока и запада. Но разве она не различает, где верх и где низ? Стремление природы человека к добру подобно стремлению воды течь вниз. Среди людей нет таких, которые бы не стремились к добру, [так же как] нет такой воды, которая не стремилась бы [течь] вниз. Если ударять по воде и приводить ее в движение, можно заставить ее подняться выше лба. Если же устроить преграду и приводить ее в движение, то можно заставить ее подняться на гору. Но разве это зависит от природы воды? Сила привели к этому. Человека можно побудить делать недоброе, его природа подобна [природе воды]»¹⁶⁶.

孟子曰：「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：『求則得之，舍則失之。』或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。《詩》曰：

бить иву. И конечно, если так поступать с человеком при воспитании его, все люди будут отрицательно относиться к чувствам человеколюбия и справедливости, считая их бедствием.

¹⁶⁶ Возражая Гао-цзы, утверждавшему, что природа человека не разделяется на добрую и недобрую, подобно тому как поток воды в своем течении не различает востока и запада, т. е. направления, Мэн-цзы подчеркивает, что воде свойственно стремление течь вниз, так же как природе человека – стремиться к добру. Но, как силой можно добиться изменения течения воды и заставить ее подняться даже на гору, так и человека можно побудить делать недоброе, несмотря на его положительные нравственные качества, заложенные в нем от рождения. В этом смысле, говорит Мэн-цзы, природа человека подобна природе воды, т. е. и та и другая могут измениться под воздействием внешней силы, под чьим-либо влиянием.

『天生蒸民，有物有則。民之秉夷，好是懿德。』孔子曰：『為此詩者，其知道乎！故有物必有則，民之秉夷也，故好是懿德。』』

Мэн-цзы ответил: «Если [природа человека] повинуетя [естественным проявлениям] чувств, то она может быть доброй. Вот что [я имею в виду], говоря, что природа человека добра. Если человек делает недоброе, то в этом нет вины его природных качеств. У всех людей есть чувство сострадания, есть чувство стыда и негодования, есть чувство уважения и почитания, есть чувство правды и неправды. Чувство сострадания – это [основа] человеколюбия. Чувство стыда и негодования – это [основа] справедливости. Чувство уважения и почитания – это [основа] ритуала. Чувство правды и неправды – это [основа] познания. Человеколюбие, справедливость, ритуал и [способность к] познанию не извне вливаются в нас, а всегда присущи нам, только мы не думаем о них. Поэтому и говорится: «Когда добиваешься, получаешь их. Когда пренебрегаешь ими, теряешь их». [В проявлении чувств люди] отличаются друг от друга в два раза, в пять раз и в бесчисленное число раз¹⁶⁷, поэтому [они] не могут полностью использовать свои природные качества». В «Ши цзин» сказано: «Небо породило людей, дало им различные вещи и законы [отношений между ними]. Люди владеют врожденным принципом постоянства, любят прекрасную доблесть души»¹⁶⁸. Кун-цзы сказал: «Тот, кто создал эти стихи, знал *дао!*» Раз есть вещи, то должны быть и законы отношений между ними. Раз люди владеют врожденным принципом постоянства, они любят эту прекрасную доблесть души».

¹⁶⁷ Эту фразу трудно перевести, так как у различных авторов (Легг, Попов и др.) она дана по-разному. Мы даем свой вариант перевода, исходя из китайского комментария к тексту Мэн-цзы.

¹⁶⁸ Поэтический перевод этого отрывка, не совсем точно передающий понятие у (вещь) как тело, дан А.А. Штукиным:

Небо, рождая на свет человеческий род,

Тело и правило жизни всем людям дает.

Люди, храня этот вечный закон, хороши,

Любят и ценят прекрасную доблесть души (Шицзин: Книга песен и гимнов / Пер. с кит. А. Штукина; подгот. текста и вступ. ст. Н. Федоренко; коммент. А. Штукина. М.: Худож. лит., 1987. С. 95–96).

孟子曰：「富歲，子弟多賴；凶歲，子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。今夫粃麥，播種而耰之，其地同，樹之時又同，淳然而生，至於日至之時，皆熟矣。雖有不同，則地有肥磽，雨露之養，人事之不齊也。故凡同類者，舉相似也，何獨至於人而疑之？聖人與我同類者。故龍子曰：『不知足而為屨，我知其不為蕘也。』屨之相似，天下之足同也。口之於味，有同耆也。易牙先得我口之所耆者也。如使口之於味也，其性與人殊，若犬馬之與我不同類也，則天下何耆皆從易牙之於味也？至於味，天下期於易牙，是天下之口相似也惟耳亦然。至於聲，天下期於師曠，是天下之耳相似也。惟目亦然。至於子都，天下莫不知其姣也。不知子都之姣者，無目者也。故曰：口之於味也，有同耆焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」

Мэн-цзы сказал: «В урожайные годы большинство молодых людей бывают добрыми, а в голодные годы – злыми. Такое различие происходит не от тех природных качеств, которые дало им небо, а потому что [голод] вынудил их сердца погрузиться [во зло]. Возьмем для примера ячмень. Посеем его и пророним. Если земля одна и та же и время посева также одно и то же, то быстро появляются всходы и в соответствующее время все созревает. И если [урожай] будет различен – это [зависит] от плодородия почвы, от количества влаги и от затраченного труда. Поэтому все однородные [вещи] подобны друг другу. Почему же только в отношении человека [мы] сомневаемся в этом? Совершенно-мудрый и мы – одно и то же. Поэтому Лун-цзы сказал: «Когда [кто-либо], не зная [размера] ноги, делает башмаки, я знаю, что он не сделает лукошко». [Все] башмаки похожи друг на друга, так как ноги [людей] Поднебесной одинаковы [по форме]. Возьмем отношение рта к вкусу. Все рты имеют одинаковые вкусовые ощущения. И-я¹⁶⁹ раньше постиг вкусовые ощущения наших ртов. Если предположить, что отношение рта к вкусу у людей различно, подобно тому как

¹⁶⁹ И-я – повар у циского правителя Хуань-гуна, славился утонченностью вкуса.

собаки и лошади не однородны с нами, то в таком случае почему [люди] Поднебесной в своих вкусовых ощущениях следуют вкусу И-я? В отношении вкусов в Поднебесной следуют за И я – это означает, что все рты в Поднебесной похожи друг на друга. Точно так же и со слухом. Что касается звуков, то все в Поднебесной стремятся [услышать музыку] мастера Куана¹⁷⁰. Это означает, что все уши в Поднебесной похожи друг на друга. Точно так же и с глазами. В Поднебесной не было [ни одного], кто бы не признавал Цзы-ду¹⁷¹ красивым. Те же, кто не признавал красоты Цзы-ду, были безглазыми. Поэтому [я] говорю: «Рты [людей] имеют одинаковые вкусовые ощущения; уши [людей] обладают одинаковым слухом, глаза [людей] одинаково воспринимают красоту. И разве сердца [людей] не имеют [ничего] общего? Что же общего имеют они? Это душевные качества и справедливость¹⁷². Совершенномудрый раньше постиг, что имеют общего наши сердца. Поэтому душевные качества и справедливость радуют наши сердца, подобно тому как мясо домашних животных приятно нашим ртам...»

Глава 7 Цзинь Синь, 1

7、盡心上

孟子曰：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」

Мэн-цзы сказал: «Тот, кто до конца использует свои умственные способности, тот познает свою природу. Кто познает свою природу, тот познает небо¹⁷³. Сохранять свои умственные способности, заботиться о своей природе – это [путь] служения небу. Когда [человека] не волнуют ни преждевременная

¹⁷⁰ Мастер Куан, прозвище Гу-куан (слепой Куан) – известный в Древнем Китае слепой музыкант, был учителем музыки при дворе цзиньского правителя Пин-гуна (VI в. до н. э.).

¹⁷¹ Цзы-ду – прозвище сановника в государстве Чжэн, был знаменит своей красотой. Его фамилия и имя – Гунсунь Э.

¹⁷² Здесь Мэн-цзы акцентирует внимание на том, что наряду с общностью у разных людей вкусовых, зрительных и слуховых восприятий сердца людей также имеют общие врожденные свойства.

¹⁷³ Здесь Мэн-цзы хочет сказать, что тот, кто стремится к полному и всестороннему раскрытию качеств своего сердца-разума, познает свою природу (природные качества, этические начала), дарованную ему небом, и этим он познает небо.

смерть, ни долголетие и [он], совершенствуя себя, ожидает повеления неба, – это [путь] обретения своей судьбы»¹⁷⁴.

孟子曰：「求則得之，舍則失之，是求有益於得也，求在我者也。求之有道，得之有命，是求無益於得也，求在外者也。」

Мэн-цзы сказал: «Когда добиваешься, то приобретаешь. [Когда] пренебрегаешь, то теряешь. Добиваясь, в этом случае извлекаешь пользу для приобретения, ибо то, чего добиваешься, находится внутри нас. Когда то, чего ты добиваешься, находится в соответствии с *дао*, а то, что приобретаешь, находится в соответствии [с предписанной тебе] судьбой, тогда, добиваясь, не извлекаешь пользы для приобретения, ибо то, чего добиваешься, находится вне нас»¹⁷⁵.

孟子曰：「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉。」

Мэн-цзы сказал: «Все вещи¹⁷⁶ находятся в нас. Нет большей радости, чем при самопостижении обнаружить искренность¹⁷⁷. Нет более близкого [пути] в достижении человеколюбия, чем действовать, стараясь быть великодушным...»

Глава 7 Цзинь Синь, 2

7、盡心下

孟子曰：「不信仁賢，則國空虛。無禮義，則上下亂。無政事，則財用不足。」

...Мэн-цзы сказал: «Если не доверять человеколюбивым и мудрым, государство придет в упадок¹⁷⁸. Если не будут [соблюдаться] ритуал и справедли-

¹⁷⁴ В этом контексте иероглиф *мин* (судьба) различными авторами трактуется по-разному: то как воля неба, то как судьба, жизнь.

¹⁷⁵ Смысл этого абзаца заключается в следующем. Когда ты добиваешься чего-либо, что находится внутри нас (например, усовершенствования этических качеств, данных природой), то это может иметь успех; если же ты добиваешься того, что находится вне нас (что зависит от пути неба), то это обречено на неудачу.

¹⁷⁶ Все вещи (*вань-у*) – Мэн-цзы имеет в виду не только овеществленную материю (применительно к человеку – тело его), но и духовные качества, начала, моральные принципы.

¹⁷⁷ Искренность (*чэнь*) – употребляется Мэн-цзы в значении синтезированного, обобщенного выражения этико-моральных качеств как некий эталон поведения человека.

вость [в отношениях] между высшими и низшими, наступит хаос. Если не будет [истинного управления] государственными делами, не хватит средств для расходов».

孟子曰：「民為貴，社稷次之，君為輕。是故得乎丘民而為天子，得乎天子為諸侯，得乎諸侯為大夫。諸侯危社稷，則變置。犧牲既成，粢盛既潔，祭祀以時，然而旱乾水溢，則變置社稷。」

Мэн-цзы сказал: «Народ является главным [в государстве], за ним [следуют] духи земли и зерна¹⁷⁹, а государь нанимает последнее место. Поэтому, только завоевав [расположение] народа, можно стать сыном неба. [Лишь] приобретя [расположение] сына неба, можно стать *чжухоу*; лишь приобретя [расположение] *чжухоу*, можно стать *дафу*.

Если *чжухоу* создает угрозу для духов земли и зерна, его смещают и ставят¹⁸⁰ [другого]. Если жертвенные животные уже приготовлены, зерно в чашах очищено и жертвоприношения совершаются своевременно, однако [в стране] все же бывают засухи и наводнения, тогда меняют [алтари] духов земли и зерна и ставят [другие]»¹⁸¹.

孟子曰：「養心莫善於寡欲。其為人也寡欲，雖有不存焉者，寡矣；其為人也多欲，雖有存焉者，寡矣。」

Мэн-цзы сказал: «Чтобы поддерживать сердце, нет ничего лучше, чем [иметь] мало желаний. Вот человек, у которого мало желаний: хотя он кое-что теряет [из душевных качеств], но мало. А вот [другой] человек, у которого много желаний, хотя он сохраняет кое-что [из душевных качеств], но мало...»

¹⁷⁸ Мэн-цзы этим хочет сказать, что если правитель не будет доверять гуманным и мудрым политическим деятелям, то они покинут страну, и тогда государственные дела будут заброшены, и государство придет в упадок.

¹⁷⁹ Духи земли и зерна (*шэ-цзи*) – духи, которым приносят жертвы государи; олицетворяли в Древнем Китае государство, династию.

¹⁸⁰ Говорится о том, что угрожающее положение для духов, олицетворяющих государство, династию, ставит под угрозу существование самого государства, династии.

¹⁸¹ Здесь имеется в виду разрушение прежних храмов, поставленных в честь этих духов, и перенесение храмов или алтарей в другое место, сами же духи остаются теми же.

5. Сюнь-цзы¹⁸²

荀子¹⁸³

Глава 1 *Наставления к учебе*

1、勸學

君子曰：學不可以已。青、取之於藍，而青於藍；冰、水為之，而寒於水。木直中繩，輮以為輪，其曲中規，雖有槁暴，不復挺者，輮使之然也。故木受繩則直，金就礪則利，君子博學而日參省乎己，則智明而行無過矣。

Совершенный человек¹⁸⁴ говорит: «В учении нельзя останавливаться!» Вот синяя краска: получают ее из травы индиго, но синий цвет темнее, чем [цвет травы] индиго. Лед образуется из воды, но холоднее ее. Дерево может быть настолько прямым, что составит одну линию с [отвесно висящей] веревкой. Однако, если дерево согнуть и сделать из него колесо [для телеги], оно примет форму правильного круга. И как бы потом ни сушили это колесо, оно не сможет восстановить своей первоначальной прямой формы. Это происходит потому, что дерево согнули и сделали таким. Отсюда видно, что дерево может быть прямым, если его [обтесать] по плотничьему шнуру, металл может быть острым, если его отточить. Когда совершенный человек обладает большими знаниями да к тому же ежедневно проверяет себя и анализирует свое поведение, тогда он мудр и не совершает ошибок.

¹⁸² Фрагменты трактата на русском языке приводятся по: Сюнь-цзы // Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 2. М.: «Мысль», 1973. С. 141–209, 351–361. Перевод и примечания выполнены В.Ф. Феоктистовым.

¹⁸³ Фрагменты трактата на китайском языке приводятся по: Сюнь-цзы. Цюань сюэ / Chinese Text Project. 2006-2021. URL: <https://ctext.org/xunzi/quan-xue> (дата обращения: 16.07.2021). 荀子。劝学。

¹⁸⁴ Совершенный человек (*цзюнь-цзы*) – одно из основных понятий конфуцианства; олицетворяет собой идеального с точки зрения конфуцианской этики человека, главными чертами которого являются соблюдение норм ритуала (*ли*), обладание «чувством долга» (*и*), сыновняя почтительность (*сяо*) и искренность (*чэнь*). Впервые термин *цзюнь-цзы* упоминается у Конфуция, который вкладывал в него помимо этического и определенный социальный смысл. В отличие от Конфуция Сюнь-цзы «допускает» в разряд *цзюнь-цзы* и простолюдинов и в этом сближается с моистами и легистами, их концепцией «равных возможностей».

故不登高山，不知天之高也；不臨深谿，不知地之厚也；不聞先王之遺言，知學問之大也。干、越、夷、貉之子，生而同聲，長而異俗，教使之然也。

Поэтому, не поднявшись на высокую гору, не узнаешь высоты неба. Не взглянув в глубокое ущелье в горах, не узнаешь толщины земли. Не услышав заветов ванов-предков, не узнаешь величия учености! Новорожденные везде плачут одинаково: и у гань, и у юэ, и у и, и у хэ¹⁸⁵. Когда же они вырастают, у них оказываются неодинаковые привычки. Это результат воспитания!

...學惡乎始？惡乎終？曰：其數則始乎誦經，終乎讀禮；若其義則不可須臾舍也。其義則始乎為士，終乎為聖人。真積力久則入。學至乎沒而後止也。故學數有終，為之人也，舍之禽獸也。

... С чего начинать учение? Чем его заканчивать? Отвечаю: если говорить о последовательности [предметов], то начинать учение надо с заучивания канонов, а заканчивать – чтением «Обрядовых книг»¹⁸⁶. Если говорить о моральных целях учения, то вначале следует стремиться стать ученым, а к концу – совершенномудрым. Серьезно накапливать знания, быть упорным и долго [учиться] – только так можно стать [образованным человеком]! Учиться надо всю жизнь, до последнего дыхания! Поэтому хотя в последовательности [предметов] учение имеет конечный пункт, Тот, кто поступает так, – тот человек; кто же бросает [учиться] – тот зверь.

Глава 9 Правление вана

9、王制

¹⁸⁵ Гань, юэ, и, хэ – народности, населявшие Древний Китай.

¹⁸⁶ «С заучивания канонов» – имеются в виду «Ши цзин», «Шу цзин» и «Юэ цзин» («Канон музыки») – утраченный впоследствии конфуцианский канон. «Обрядовые книги» («Ли») – здесь Сюнь-цзы имеет в виду, по всей вероятности, две книги: сборник «Ши ли» («Обряды для чиновников»), или «И ли» («Церемонии и обряды»), и составленный конфуцианцами периода «Сражающихся царств» (V – III вв. до н.э.) сборник «Чжоу ли» («Ритуал эпохи Чжоу»). Первый представлял собой свод основных обрядов эпохи Чжоу, обязательных для конфуцианских чиновников из сословия ученых (*ши*), второй включал в себя административные уложения важнейших царств. Поскольку Сюнь-цзы в этой же главе характеризует «Обрядовые книги» как «свод основных законов и обычаев» можно предположить, что названием «Ли» («Обрядовые») он обозначает не одну, а обе книги, существовавшие в Китае в конце периода «Сражающихся царств».

請問為政？曰：賢能不待次而舉，罷不能不待須而廢，元惡不待教而誅，中庸雜民不待政而化。

Спрашивают: как осуществлять управление [государством]? Отвечаю: мудрых и способных людей нужно выдвигать [на должности] независимо от их положения¹⁸⁷; ленивых и неспособных людей нужно немедленно отстранять [от должности]; главных злодеев нужно казнить, не дожидаясь их перевоспитания; обычных, средних людей нужно воспитывать, не дожидаясь, когда к ним придется применить меры [наказания].

...聽政之大分：以善至者待之以禮，以不善至者待之以刑。兩者分別，則賢不肖不雜，是非不亂。賢不肖不雜，則英傑至，是非不亂，則國家治。若是，名聲日聞，天下願，令行禁止，王者之事畢矣。

...Великий долг в управлении делами [государства] состоит в следующем: того, кто приходит с добрыми намерениями, следует встречать в соответствии с нормами ритуала; того же, кто приходит не с добрыми намерениями, следует встречать законами об уголовных наказаниях. Когда так различают эти два [типа] людей, талантливые и бесталанные люди не могут быть смешаны, а правда и ложь не могут быть перепутаны. Когда талантливые и бесталанные не смешиваются, выдающиеся и талантливые личности получают возможность выдвигаться вперед; когда правда и ложь не путаются, в государстве [воцаряется] порядок. В этом случае слава [вана] растет с каждым днем, люди в Поднебесной охотно [следуют за ним], его приказы и запреты выполняются – и дела вана [успешно] вершатся.

Глава 17 *О небе*

¹⁸⁷ «Выдвигать [на должности] независимо от их положения» – концепция «равных возможностей», предполагавшая одним из условий успешного управления страной назначение правителем на государственные должности талантливых, способных людей независимо от их социального положения. Она составляла важное положение учения Сюнь-цзы о принципах управления государством. Это положение серьезно сближает взгляды Сюнь-цзы с политическим учением Мо-цзы и идеями Шан Яна. Не выступая вообще против рангов знатности, философ тем не менее выдвигает в качестве главного критерия обладания этими рангами, а, следовательно, и должностями не наследственный, а моральный принцип, предполагающий также и соответствующие способности людей. Такой подход к назначению на государственные должности Сюнь-цзы называл «принципами вана».

17、天論

不為而成，不求而得，夫是之謂天職。如是者，雖深、其人不加慮焉；雖大、不加能焉；雖精、不加察焉，夫是之謂不與天爭職。天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參。舍其所以參，則惑矣。

То, что совершается без участия труда человека, и то, что он получает помимо своих желаний, составляет деятельность неба. В этом случае совершенный человек, обладая глубокими мыслями, не затрачивает их на размышление там, где действует небо; располагая большими способностями, не прилагает их к этой деятельности. И, будучи способным тщательно наблюдать, не делает этого там, где действует небо. Вот что называется не пытаться оспаривать у неба его деятельность. Небу дано сменять четыре времени года, земле – нести в себе богатства, человеку – правильно использовать все это. Вот что называется умением занять свое место. Когда человек отказывается делать то, что ему предназначено, и ждет, что небо сделает все за него, он заблуждается.

...在天者莫明於日月，在地者莫明於水火，在物者莫明於珠玉，在人者莫明於禮義。故日月不高，則光輝不赫；水火不積，則輝潤不博；珠玉不睹乎外，則王公不以為寶；禮義不加於國家，則功名不白。故人之命在天，國之命在禮。君人者，隆禮尊賢而王，重法愛民而霸，好利多詐而危，權謀傾覆幽險而盡亡矣。

...На небе нет ничего ярче солнца и луны, на земле нет ничего ярче воды и огня, среди вещей нет ничего ярче жемчуга и яшмы; среди людей нет ничего ярче ритуала и чувства долга. Если солнце и луна поднимутся невысоко, их сияние не будет ярким; если не накопится много воды и огня, их влага и блеск не распространятся широко; если жемчуг и яшма [не будут иметь возможности] показать свой блеск, ваны и гуны не смогут узнать, что это драгоценные вещи; если ритуал и долг не будут повсеместно проводиться в жизнь в государстве, заслуги и слава правителей не будут очевидными. Поэтому судьба человека зависит от [правильного отношения к] небу, судьба государства зависит от [пра-

вильного соблюдения] ритуала. Когда государь высоко чтит ритуал и ценит талантливых людей, он правит [Поднебесной], как [совершенный] ван; когда государь высоко чтит законы и любит народ, он правит [Поднебесной], как гегемон; если же государь алчен и лжив, ему грозит опасность; если он коварен, плетет интриги и замышляет козни, он неизбежно погибнет.

大天而思之，孰與物畜而制之！從天而頌之，孰與制天命而用之！望時而待之，孰與應時而使之！因物而多之，孰與騁能而化之！思物而物之，孰與理物而勿失之也！願於物之所以生，孰與有物之所以成！故錯人而思天，則失萬物之情。

Вместо того чтобы возвеличивать небо и размышлять о нем, не лучше ли, самим умножая вещи, подчинить себе небо?! Вместо того чтобы служить небу и воспевать его, не лучше ли, преодолевая небесную судьбу¹⁸⁸, самим использовать небо в своих интересах? Чем [только] надеяться на время года и ожидать, что тебе принесет [небо], не лучше ли самим в соответствии со временем года добиться всего этого?! Чем ожидать самоумножения вещей, не лучше ли, используя возможности [человека], самим изменить вещи? Вместо того чтобы только думать о вещах и их использовании, не лучше ли привести в порядок имеющиеся вещи и не допустить, чтобы что-нибудь было упущено?! Чем только желать, чтобы вещи рождались так, как [нам того] хочется, не лучше ли самим заставить их совершенствоваться согласно [нашим] желаниям?! Отсюда видно, что, если отбросить дела, которые должны совершать люди, и думать только о небе, это значит потерять чувство вещей¹⁸⁹.

6. Ли цзи (Записи о ритуале)

禮記

¹⁸⁸ В отличие от Конфуция, верившего в фатальность «небесной судьбы» (*тянь мин*), Сюнь-цзы считал ее «преодолимой» человеком. Согласно взглядам Сюнь-цзы, человек способен, познав «естественный путь» природы – *дао*, «использовать» ее затем «в своих интересах».

¹⁸⁹ Потерять чувство вещей – под чувством вещей (*ванью чжи цин*) Сюнь-цзы понимал «овладение» человеком закономерностями естественных («небесных») процессов, позволяющее ему правильно «занять свое место» в природе, т. е. умение использовать в своих интересах «небо» и «землю» и «подчинить себе вещи».

Глава 1 Цюй ли (Разнообразные ритуалы), 1¹⁹⁰

1、曲禮上¹⁹¹

《曲禮》曰：	Цюй ли гласят:
「毋不敬，	[Среди людей] нельзя без почтения.
儼若思，	Степенность, сходная с задумчивостью,
安定辭。」	спокойное, отточенное слово –
安民哉！	[вот что] умиротворяет людей.
敖不可長，	Гордость не должна разрастаться,
欲不可從，	желаниям не должно потворствовать,
志不可滿，	в стремлениях не должно удовлетворяться,
樂不可極。	удовольствиями не должно пресыщаться.
賢者狎而敬之，	Мудрый непринужден [с ближним], но почитает его;
畏而愛之。	страшится, но любит его;
愛而知其惡，	любит, но признает его пороки;
憎而知其善。	ненавидит, но признает его добродетели.
積而能散，	[Пусть] накопил, но способен поделиться;
安安而能遷。	[пусть] обрел покой, но способен переселиться.
臨財毋苟得，	При виде богатства нельзя любой ценой добиваться [его],
臨難毋苟免。	при виде трудностей нельзя любой ценой избегать [их].

¹⁹⁰ Текст главы на русском языке приводится по: Религиоведение (научно-теоретический журнал). 2001. № 1. С. 147–164. Перевод выполнен И.Б. Кейдун.

¹⁹¹ Текст главы на китайском языке приводится по: Ли цзи. Цюй ли шан / Chinese Text Project. 2006–2021. URL: <https://ctext.org/liji/qu-li-i> (дата обращения: 19.07.2021). 禮記。曲禮上。

很毋求勝， 分毋求多。	Нельзя стремиться к победам во всем, нельзя стремиться к большему, чем заслуживаешь.
疑事毋質， 直而勿有。	В сомнениях нельзя искать сути. Верное [суждение] не приписывают [себе].
若夫，坐如尸， 立如齊。	Достойный муж сидит как <i>ши</i> ¹⁹² , стоит как приносящий жертвы.
禮從宜， 使從俗。	[Соблюдая] <i>ли</i> , следуют за существующим порядком. Отправляясь со служебным поручением, следуют местным обычаям.
夫禮者 所以定親疏， 決嫌疑， 別同異， 明是非也。	Тот, кто [исполнен] <i>ли</i> , посредством этого упорядочил ближнее [и] дальнее родство, разрешил подозрения [и] сомнения, разделил одно [и] другое, осознал истинное [и] ложное.
禮，不妄說人， 不辭費。	Соблюдая <i>ли</i> , не оговаривают других, не пустословят.
禮，不逾節， 不侵侮，	Соблюдая <i>ли</i> , не преступают мораль, не высказывают оскорбления,

¹⁹² *Ши*, *尸* – труп – живой человек, воплощающий образ умершего предка во время церемоний жертвоприношений. От имени предка принимает преподносимые ему жертвы.

不好狎。

не увлекаются фамильярностями.

修身踐言，

Совершенствовать тело, держать слово –

謂之善行。

называется хорошим поведением.

行修言道，

Поступки совершенны, слова резонны –

禮之質也。

это есть сущность *ли*.

禮聞取於人，

О *ли* говорят, что человек стремится [к *ли*],

不聞取人。

не говорят, [что *ли*] отыскивают человека.

禮聞來學，

О *ли* говорят, [что их] изучают,

不聞往教。

не говорят, [что *ли*] поучают.

道德仁義，

Дао, дэ, жэнь, и –

非禮不成，

без *ли* не обретут силу.

教訓正俗，

Наставления в правильных манерах –

非禮不備。

без *ли* не обеспечить.

分爭辨訟，

Спор [и] ссору –

非禮不決。

без *ли* не разрешить.

君臣上下父子兄弟，

[Надлежащие отношения между] правителем [и]

подданным, высшим [и] низшим, отцом

[и] сыном, старшим братом [и] младшим –

без *ли* не установить.

非禮不定。

宦學事師，

Служение ученика наставнику –

非禮不親。

без *ли* не преданно.

班朝治軍，

Назначения при дворе, управление армией,

蒞官行法，

исполнение обязанностей, соблюдение законов –

非禮威嚴不行。

без *ли* не исполнены величия.

禱祠祭祀，
供給鬼神，
非禮不誠不莊。
是以君子
恭敬擗節退讓
以明禮。

鸚鵡能言，
不離飛鳥；
猩猩能言，
不離禽獸。
今人而無禮，
雖能言，
不亦禽獸之心乎？
夫唯禽獸無禮，
故父子聚麀。

是故聖人作，
為禮以教人。
使人以有禮，
知自別於禽獸。

太上貴德，
其次務施報。
禮尚往來。

Моления, жертвоприношения,
ублажение духов –
без *ли* не искренни и не торжественны.
Именно поэтому *цзюнь-цзы*
почтителен, умерен, скромнен,
[таким образом] делая очевидным [значение] *ли*.

Попугай может говорить,
[но он] – не более, чем птица.
Обезьяна может говорить,
[но она] – не более, чем животное.
Вот человек, не обладающий *ли*, –
пусть может говорить,
[но] разве не животного [его] сознание?
Если [человек] – животное, не обладающее *ли*,
тогда отец и сын имеют общую любовницу.

Именно поэтому, [когда] появились
совершенномудрые,
они создали *ли*, чтобы обучить [им] людей,
[и] заставили людей, облеченных [знанием] *ли*,
постичь свое отличие от животных.

В глубокой древности ценили *дэ*,
в последующие времена поощряли милость [и]
благодарность [за нее].
Ли чтут взаимность:

往而不來，
非禮也；
來而不往，
亦非禮也。

оказать милость, но не получить благодарность –
не [соответствует] *ли*;
принять милость, но не отблагодарить –
также не [соответствует] *ли*.

人有禮則安，
無禮則危。

[Когда] человек обладает *ли* – [царит] покой,
не обладает *ли* – [воцаряется] опасность.

故曰：禮者不可不學也。
夫禮者，
自卑而尊人。
雖負販者，
必有尊也，
而況富貴乎？

Поэтому говорят: «*Ли* нельзя не изучать».
Тот, кто [исполнен] *ли*,
самоуничижителен, но уважает других.
Даже мелкие торговцы
определенно обладают [чувством] уважения,
так что же говорить о богатых [и] знатных?!

富貴而知好禮，
則不驕不淫；
貧賤而知好禮，
則志不懾。

Богатый [и] знатный, но знающий [и] любящий *ли*,
не надменен [и] не распущен.
Бедный [и] низкий, но знающий [и] любящий *ли*,
в помыслах не труслив.

Глава 31 Чжун юн (Учение о середине)¹⁹³

31、中庸¹⁹⁴

¹⁹³ Текст главы на русском языке приводится по: Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 2. М.: «Мысль», 1973. С. 119–136. Перевод и примечания выполнены В. Г. Бу-
ровым.

¹⁹⁴ Текст главы на китайском языке приводится по: Ли цзи. Чжун юн / Chinese Text Project. 2006–2021. URL: <https://ctext.org/liji/zhong-yong> (дата обращения: 19.07.2021). 禮記。中庸。

天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。道也者，不可須臾離也，可離非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微。故君子慎其獨也。

То, что даровано [человеку] небом, называется его природой; [действия], соответствующие этой природе, называются [правильным] путем; упорядочение [этого] пути называется воспитанием. От [правильного] пути и на миг нельзя отойти; то, от чего можно отойти, вовсе не является [правильным] путем. Поэтому благородный муж проявляет осторожность и там, где другие не видят [ничего опасного], проявляет осмотрительность и там, где другие не слышат [ничего опасного]. То, что является скрытым, легко выходит наружу; то, что является малозаметным, легко становится видимым; поэтому благородный муж проявляет осторожность даже тогда, когда он один.

喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和；中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。

Когда не проявляют удовольствия, гнева, печали и радости, это называется [состоянием] середины. Когда их проявляют в надлежащей степени, это называется [состоянием] гармонии. Середина является наиважнейшей основой [действий людей] в Поднебесной; гармония – это путь, которому должны следовать [люди] в Поднебесной. Когда удастся достигнуть [состояния] середины и гармонии, в природе устанавливается порядок и все сущее расцветает.

仲尼曰：「君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而時中；小人之中庸也，小人而無忌憚也。」

Чжун-ни говорил: «Благородный муж [действует в соответствии] с учением о середине, низкий человек [своими действиями] нарушает учение о середине». Благородный муж [действует в соответствии] с учением о середине, потому что он благородный муж и всегда придерживается середины. Низкий человек поступает вопреки учению о середине, потому что он низкий человек и не проявляет осторожности.

子曰：「中庸其至矣乎！民鮮能久矣！」

Учитель говорил: «О, как совершенно учение о середине! Но уже давно [существует такое положение, что] очень мало людей в состоянии [следовать ему]»¹⁹⁵.

子曰：「道之不行也，我知之矣：知者過之，愚者不及也。道之不明也，我知之矣：賢者過之，不肖者不及也。人莫不飲食也，鮮能知味也。」

Учитель говорил: «Я знаю, почему этому учению не следуют. Умный – потому что знает слишком много, глупый – потому что не знает ничего. Я знаю, почему не разбираются в этом учении. Мудрый – потому что не стремится познать, недостойный – потому что не в состоянии познать. [Это подобно тому], как среди людей нет ни одного, кто бы не ел и не пил, но среди них мало тех, кто бы разобрался во вкусе [пищи]».

子曰：「道其不行矣夫。」

Учитель говорил: «Учение о середине, пожалуй, не осуществимо!»

子曰：「舜其大知也與！舜好問而好察邇言，隱惡而揚善，執其兩端，用其中於民，其斯以為舜乎！」

Учитель говорил: «Шунь был очень мудрый! Шунь любил спрашивать и любил интересоваться [даже] пустыми словами, [он] не обращал внимания на недостатки [людей], а подчеркивал их достоинства. Овладев [сущностью] двух крайних точек зрения, он находил середину и делал ее достоянием народа. Вот почему он был Шунем!»

7. Дун Чжуншу. Чунь цю фань лу (Обильная роса на летописи «Чунь цю») ¹⁹⁶

董仲舒。春秋繁露¹⁹⁷

¹⁹⁵ Имеется в виду высказывание Конфуция, содержащееся в «Лунь юй», гл. VI, 27.

¹⁹⁶ Текст на русском языке приводится по: Дун Чжуншу. Чунь цю фань лу // Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. С. 125–127, 405–406. Перевод и комментарии выполнены А.С. Мартыновым.

¹⁹⁷ Текст на китайском языке приводится по: Дун Чжуншу. Чунь цю фань лу. У син чжи и / Chinese Text Project. 2006-2021. URL: <https://ctext.org/chun-qiu-fan-lu/wu-xing-zhi-yi> (дата обращения: 15.07.2021). 董仲舒。春秋繁露。五行之義。

Глава 42 *Смысл пяти элементов*

42、五行之義

天有五行：一曰木，二曰火，三曰土，四曰金，五曰水。木，五行之始也；水，五行之終也；土，五行之中也。此其天次之序也。木生火，火生土，土生金，金生水，水生木，此其父子也。木居左，金居右，火居前，水居後，土居中央，此其父子之序，相受而布。是故木受水，而火受木，土受火，金受土，水受金也。諸授之者，皆其父也；受之者，皆其子也。常因其父以使其子，天之道也。是故木已生而火養之，金已死而水藏之，火樂木而養以陽，水克金而喪以陰，土之事火竭其忠。故五行者，乃孝子忠臣之行也。五行之為言也，猶五行與？是故以得辭也，聖人知之，故多其愛而少嚴，厚養生而謹送終，就天之制也。以子而迎成養，如火之樂木也。喪父，如水之克金也。事君，若土之敬天也。可謂有行人矣。五行之隨，各如其序，五行之官，各致其能。是故木居東方而主春氣，火居南方而主夏氣，金居西方而主秋氣，水居北方而主冬氣。是故木主生而金主殺，火主暑而水主寒，使人必以其序，官人必以其能，天之數也。土居中央，為之天潤。土者，天之股肱也。其德茂美，不可名以一時之事，故五行而四時者。土兼之也。金木水火雖各職，不因土，方不立，若酸咸辛苦之不因甘肥不能成味也。甘者，五味之本也；土者，五行之主也。五行之主土氣也，猶五味之有甘肥也，不得不成。是故聖人之行，莫貴於忠，土德之謂也。人官之大者，不名所職，相其是矣。天官之大者，不名所生，土是矣。

Небо обладает пятью элементами. Первый называется дерево, второй – огонь, третий – земля, четвертый – металл, пятый – вода¹⁹⁸. Дерево – начало пя-

¹⁹⁸ Теме пяти элементов в «Чунь цю фань-лу» посвящено несколько глав. Поиск закономерностей в многообразии природы и в ее изменениях очень рано привел китайских философов, подобно философам других народов древности, к выделению в природе первоэлементов, определяющих якобы весь ход изменений в природе. У китайцев эта концепция содержится уже в «Шу цзине», составление которого традиция приписывает Конфуцию. По всей вероятности, Дун Чжуншу можно считать одним из новаторов в вопросе о расположении пяти элементов. Он сменил «космогоническую» последовательность «Шу цзина» (гл. «Хун фань», «Великий план»), согласно которой элементы располагались следующим образом: вода, огонь, дерево, металл, земля, на «порождающую» последова-

ти элементов, вода – конец пяти элементов. Земля – центр пяти элементов. Таков их порядок, определенный Небом. Дерево порождает огонь, огонь порождает землю, земля порождает металл, металл порождает воду, вода порождает дерево. Это [их отношения, подобные отношениям] отца и сына. Дерево расположено слева, металл – справа, огонь расположен спереди, вода – сзади, земля расположена в центре. Так распространяется их последовательность отношений «отец – сын». Поэтому дерево получает воду, а огонь получает дерево, земля получает огонь, металл получает землю, а вода получает металл. [Те элементы, которые] отдают, – это отцы, а которые принимают – это сыновья. [Те элементы, которые занимают позицию отцов], в силу своего положения понуждают [элементы, занимающие позицию сыновей]. Это – Путь Неба. Поэтому когда дерево растет, то огонь питает его. Когда металл умирает, то вода хранит его. Огонь доставляет радость дереву, питая его с помощью светлого начала, вода побеждает металл, но соблюдает по нему траур с помощью темного начала. Земля же, [так же как сын или подданный], служит Небу, исчерпывая всю свою верность. Таким образом, пять элементов – это пять положений почтительных сыновей и верных подданных. [Но то, что] называется пятью элементами (*у син*), не является ли [в то же время и] пятью поступками (*у син*)? Оттого они и получили такое название.

Совершенный мудрец постиг [характер взаимодействия пяти элементов]. Поэтому он большее [внимание уделяет] любви и меньшее – строгости, поэтому он щедр при питании [и возвращении] живого и осторожен при проводах скончавшегося. [Тем самым он] выполняет предписания Неба. [Если некто], будучи сыном, заботится [о своих родителях] должным образом и питает [их], то он уподобляется огню, который доставляет радость дереву. [Если некто должным образом] носит траур по отцу, то он уподобляется воде, победившей металл. [Если некто должным образом] служит государю, то он уподобляется земле, почитающей Небо. Таких людей можно назвать [согласованными с]

тельность – дерево, огонь, земля, металл, вода, – которая лучше соответствовала его целям – уподобить этические взаимоотношения процессу развития всего живого в годовом цикле.

движением [пяти элементов]. При движении каждый из пяти элементов строго следует своему порядку, при действии каждый из пяти элементов раскрывает свои способности. Поэтому дерево, которое расположено на востоке, порождает дыхание весны, огонь, который расположен на юге, порождает дыхание лета, металл, который расположен на западе, порождает дыхание осени и вода, которая расположена на севере, порождает дыхание зимы. Поэтому дерево главенствует над рождением, а металл – над смертью. Огонь главенствует над теплом, а вода – над холодом. Пусть же и люди неизменно следуют своему порядку, а занятые на службе неизменно раскрывают свои способности. [Это соответствовало бы] расчетам Неба.

Земля занимает центральное положение. Ее можно назвать [все рождающей] «сыростью» Неба¹⁹⁹. Земля – помощник Неба, его руки и ноги. [Благая и порождающая] сила ее – полна и изобильна. Землю нельзя соотнести с делами какого-либо одного сезона, но она объединяет в себе все пять элементов и все четыре времени года. Металл, дерево, вода и огонь хотя и имеют свои функции, но не могут их выполнить независимо от Земли, подобно тому как кислое, соленое, острое и горькое не могут вне зависимости от сладкого образовать [настоящий] вкус, [Иными словами, подобно тому как] сладкое является основой среди пяти вкусов, земля является главной среди пяти элементов. Дыхание земли – главного среди пяти элементов – подобно сладкому [жирному] среди пяти вкусов, оно совершенно необходимо для образования [дыханий всех остальных элементов]. По этой причине среди поступков совершенномудрого нет ничего более ценимого, чем верность. [Ибо здесь проявляется благая сила (дэ) земли. [Исходя из сказанного, можно прийти к следующему выводу]. Наивысшую из человеческих обязанностей нельзя назвать [просто] службой. Таков удел первого министра. Наивысшую из небесных обязанностей нельзя назвать [просто] главенством²⁰⁰. Таков удел Земли.

¹⁹⁹ Ср. русское выражение «мать-сыра земля», где сырость также выступает главным атрибутом земли.

²⁰⁰ Перевод сделан с учетом предлагаемой комментаторами замены знака *шэн* (жизнь) на знак *чжу* (глава, владыка).

Раздел 2 Современная конфуцианская мысль

1. Лян Шумин. О религии, конфуцианстве, жизни и интуиции²⁰¹

Религия – это образ мышления, предполагающий особенный образ действия, поведение, это продукт устремления человеческого сердца. Религия эволюционирует. Различные религиозные верования трансформировались в веру в Бога или веру в абстрактный объект, что не противоречит, например, основным идеям позитивизма Компта, монизма Эрнста Геккеля и философии жизни Рудольфа Эйкена. Все проповедуют любовь к ближнему и общечеловеческие ценности. Религии разнообразны.

Однако любая религия обязательно обладает следующими характеристиками. Во-первых, в аспекте чувств и волеустремления религия обязательно имеет функцию утешения и поощрения людей идеей посмертного существования; во-вторых, религия обязательно строится на знаниях, запредельных обыденным представлениям и выступает основой становления человека. Человеческие устремления всегда направлены к тому, что за пределами нашего обыденного познания, т.е. религия всегда связана с трансцендентным, мистическим. Во всех религиях есть этот элемент. Это может быть понятие «Бог», «Небо», «божественное/сакральное» и т.п. В процессе обращения к трансцендентному человек учится, какие поступки можно совершать, а какие нет, в итоге – он совершенствуется.

В Китае давно не стало религии, а в целом религия в культуре Китая действительно занимает несущественное место. Конфуций и его сподвижники в учении и жизни опирались на разум, поэтому, не будучи сами людьми религиозными, развивали в других разум, который стал доминирующим началом китайской культуры, оттеснив далеко на задний план религию.

²⁰¹ В данном параграфе представлен перевод фрагментов из следующих книг: Лян Шумин. Полное собрание сочинений Лян Шумина. Том 1. Цзинань: Шаньдун жэньминь чубаньшэ, 1989. 720 с. 梁漱溟. 梁漱溟全集. 第一卷. 济南: 山东人民出版社出版, 1989年. 720页. Лян Шумин. Культура Востока и Запада и их философия. Пекин: Шан`у иньшугуань», 1999. 320 с. 梁漱溟. 东西文化及其哲学. 北京: 商务印书馆, 1999年. 320页. Перевод выполнен М.А. Хаймурзиной.

Однако, с другой стороны, поскольку конфуцианство наравне с христианством или буддизмом учит нравственности, вовлекает человека на путь гуманности и оказывает огромное влияние на людей, постольку конфуцианство – религия. Посмотрим на проблему таким образом. Что конфуцианство делает для того, чтобы каждый человек в обществе был сторонником гуманности? В этом плане Конфуций имел свою религию, которая не была связана с чем-то необычным. Она просто являлась областью чувств и волеустремлений. При этом конфуцианство не обладает некоторыми характерными признаками, свойственными обычной религии и, в сущности, оно не является религией. Мы называем его религией только на том основании, что, как уже заметили, оно оказывает столь же огромное влияние на жизнь человека, как и другие религии. Мы можем определить два характерных признака конфуцианства. Во-первых, это поощрение почитания старших и послушание. Во-вторых – внедрение ритуала, этикета и музыки в образ жизни. Слияние этих признаков и есть религия Конфуция. Конфуцианство – это «нерелигиозная религия».

Западная культура носит научно-рационалистический характер, нацелена на покорение материального мира. Индийская культура, по сути, религиозна и направлена в прошлое, она уводит человека из мира. Китайская культура интуитивна, философична, направлена на внутреннюю жизнь человека, гармонизацию его отношения с миром.

Поговорим о жизни. Понятие «жизнь» предстает в двух ипостасях – *шэн хо* и *шэн мин*. Жизнь *шэн хо* – это непрерывность (последовательная смена) причин и следствий событий/реалий *ши* – изменений во времени материи и духа. Эта непрерывность событий *ши* – вечна. Жизнь *шэн хо* – непрерывна, поэтому и Вселенная бесконечна. Вселенная формируется жизнью *шэн хо*.

События *ши* вовсе не являются объективной реальностью или чем-то с этим связанным. События *ши* – полностью субъективны. Внешний мир – не объективное существование, он создан восемью уровнями сознания. Это некий запредельный мир, который человек сам себе создает. У каждого своя Вселенная.

Жизнь *шэн хо* – это биологическая и физиологическая жизнь. Жизнь *шэн мин* – понятие более широкое, предполагающее не только физиологическую, биологическую жизнь как таковую, но и феномены само-чувственности, самосознания, само-воления, само-эволюции. Жизнь *шэн мин* и есть сущность (*ти*), а жизнь *шэн хо* – функция (*юн*), а фактически это одно и то же, поскольку жизнь *шэн мин* в ходе своего развертывания и есть *шэн хо*. Жизнь *шэн мин* – это духовная жизнь, связанная с «волениями» (*и чжи*) и «желаниями» (*юй ван*). Жизнь *шэн хо* – это еще нереализованные «желания», «воления» (*и юй*) и постоянное стремление к их удовлетворению. Поэтому внешний мир порождается движением субъективной духовной составляющей человека.

«Я-материальный» – это «пассивный» материальный мир, производный в результате борьбы «волений» и жизни *шэн мин*, это то, что дает человеку материальный мир. «Я-духовный» – это действующая, главная, «воля» жизни *шэн мин*, производящая этот материальный мир. Это нечто нематериальное, что невозможно увидеть, услышать или потрогать. «Я-духовный» и есть так называемое «сердце» (*синь*). «Я-духовный» также тождественно понятию «эссенциальный дух» (*цзин шэнь*). Эволюция – это поступательная борьба жизни (*шэн мин*) и желаний, волений (*и юй*), постоянное преодоление сформированных ею ограничений материального мира.

Человек должен осознать и проявить свою [индивидуальную] природу, а интуиция (*чжи цзюэ*), заключенная в его «сердце», – способность человека к познанию. Интуиция (*чжи цзюэ*) подобно конфуцианскому понятию *благомыслия*. В интуиции заключается априорная мораль. Благодаря интуиции, человек способен отличить добро и зло. Интуиция (*чжи цзюэ*) – это *жэнь* Конфуция. Однако интуиция и *жэнь* – определенное состояние психики человека, достигая которую возможно раскрытие внутренней духовной составляющей человека. Существуют два состояния психики: покой *цзи* – состояние, подобное тишине, безмолвию, умиротворению и пронизательная чувственность – состояние силы обострения всех чувств. Таким образом, интуиция, присущая [индивидуальной]

природе человека, делает возможным познание себя, окружающего мира и трансцендентного.

Конфуцианство – это «интуитивная религия», а философия жизни Конфуция – метафизика.

2. Сюн Шили. Изначальная сущность²⁰²

Изначальная сущность (коренная сущность) *бэнь ти* 本体 – первоначальная отправная точка десяти тысяч принципов и изменений, это исходная мораль и чистота (отсутствие зла). Она абсолютна, скрыта, бестелесна и аморфна. *Изначальная сущность* не имеет ни начала, ни конца, она вечна. *Изначальная сущность* во всем, она идеальна. Это корень всего. Она неизменна и изменяема одновременно. *Изначальная сущность* проявляется в бесчисленном количестве функции (*юн*), в этом проявляются ее изменения. Однако в процессе этих функциональных изменений *исходная сущность* не меняет своей «самости» *цзы син*, т.е. чистоты. В этом смысле она неизменна.

Изначальная сущность не сопоставима с Богом или иным божеством в знакомых нами религиях, не является тем абсолютным духом, о котором твердит идеализм. С одной стороны, это не первопричина, скрытая во всем сущем, с другой, – *исходная сущность* не находится вне всего сущего. В этом проявляется единство (слияние) сущности и функции. *Изначальная сущность* – это не пустота и не небытие, это бесконечное движение, это то, что соединяет человека и Небо. Бесконечное движение – это и «главный движитель» (*чжун цзай*), и *исходная сущность бэнь ти*. Нет *бэнь ти* вне этого процесса бесконечного движения. Это понятие сравнимо с океаном, который проявляется в огромном количестве постоянно бурлящих и бушующих пузырьков воды. Нет океана вне этих пузырьков воды.

²⁰² В данном параграфе представлен перевод фрагментов из следующих книг: Сюн Шили. Исходное конфуцианство. Том 1. Пекин: Лунмэнь лэньхэ шуцзюй, 1956. 380 с. 熊十力。原儒。第一卷。北京：龙门联合书局，1956年。380页。Сюн Шили. Новое учение о только сознании. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1985. 697 с. 熊十力。新唯识论。北京：中华书局，1985年。697页。Перевод выполнен М.А. Хаймурзиной.

В основе бесконечного движения – «метаморфоза (изменение) покоя и движения» (*си ни чэн бянь*). «Покой» (*си*) образует материю (*у*), «движение» (*ни*) образует «сердце» (*синь*), т.е. духовное. «Главный движитель» (*чжун цзай*) проявляется в том, что «движение» (*ни*) всегда сопровождается «покоем» (*си*) и, наоборот. Если предположить, что существует только «движение» (*ни*), тогда не будет многообразного материального мира. Если будет только «покой» (*си*), тогда Вселенная превратится в застывшую материю. Это подобно механизму, у которого отсутствует движущая сила.

«Движение» (*ни*) – это «сердце» Вселенной. Это нематериальная сила, находящаяся в покое внутри десяти тысяч вещей, управляющая развитием материи и обнаруживающая себя в момент ее развития. «Сердце» Вселенной – это «сердце» всего материального мира. Это подобно капле воды в океане, когда каждая капля и океан в целом – недвойственны. В каждой капле есть суть океана.

Изначальная сущность тождественна «сердцу» и понятию «эссенциальный дух» (*цзин шэнь*). *Шэнь* 神 – самостоятельное бытие, которое не является трансцендентным по отношению к материальному миру, оно безмолвно существует (функционирует) внутри «десяти тысяч вещей» и никогда не теряет своей «самости». Материальный мир многообразен, в управлении всем этим проявляется «эссенциальный дух» (*цзин шэнь*).

«Сердце» (*синь*), в отличие от материи как застывшей силы, обозначает силу творения, развития, движения, воли и энергии. «Сердце» (*синь*) – это воля, энергия и апперцепция. Но «сердце» не ограничивается человеком, а проявляется в нем. «Сердце» одновременно «вне» (*вай цзай*) и «внутри» (*нэй цзай*). Есть два сердца – «изначальное сердце» (*бэнь синь*) и «приобретенное сердце» (*си синь*). «Изначальное сердце» – интуитивно и иррационально. «Приобретенное сердце» дает возможность эмпирико-научного освоения материального мира. Недобродельные качества человека исходят от «приобретенного сердца». Человек через самосовершенствование должен вернуться к «изначальному сердцу» (*бэнь синь*), тогда-то и раскрывается его *изначальная сущность* (*бэнь ти*). Когда раскрывается *изначальная сущность*, тогда наступает полная гармония,

или совпадение, между Дао человека и Дао Неба. «Изначальное сердце» (*бэнь синь*) и есть «гуманное сердце» (*жэнь синь*), а гуманность – это сила жизни.

Врожденная мудрость (*син чжи*) и разум (*лян чжи* или *ли чжи*) – понимаем под последним способность человека получать знания, постигать материальный мир. Разум не способен понять метафизические вопросы, не может доказать истинность *изначальной сущности*. Разум ограничен. Врожденная мудрость – интуитивное постижение, которое превосходит сознание разума. Врожденная мудрость – это и есть *изначальное сердце*, поскольку только с помощью врожденной мудрости человек может обнаружить собственное *изначальное сердце*. В этом и проявляется *изначальная сущность* (*бэнь ти*).

3. Моу Цзунсань. Особенности китайской философии²⁰³

Прямолинейно сравнивать духовные системы (религию и философию) западной культуры с религиозно-философскими системами Китая некорректно. Сравнение должно учитывать разность внешних контекстов развития этих систем и отличия внутренних интенций. Духовные системы народов, имевших различия в ментальных характеристиках и живших в разных географических, климатических, социальных условиях, изначально имели несхожий друг с другом вектор развития, а потому впоследствии эти народы преуспели в разных направлениях.

Известный спор о том, есть ли в Китае религия, аналогичен дискуссии о китайской философии. Если оперировать западными критериями и моделями – такими, например, как логика и теория познания, то окажется, что «философии» в западном понимании в Китае нет. То же касается и религии. Если опираться на христианские стандарты, то китайские *саньцзяо* никоим образом не соотносятся с понятием «религия». Тогда получается, что в китайской культуре нет ни философии, ни религии. Между тем философия и религия выступают в

²⁰³ В данном параграфе представлен перевод фрагментов из следующих книг: Моу Цзунсань. Специфика китайской философии. Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1997. 125 с. 牟宗三。中国哲学的特质。上海：上海古籍出版社，1997年。125页。Перевод выполнен М.А. Хаймурзиной.

качестве базовой культурной составляющей, а если их нет, – значит, нет и культуры? Мнение о том, что в Китае в прошлом не развивались наука и демократическая система правления, – это факт, но утверждение, будто в Китае не было религии и философии, – это невежество. Когда представители западной культуры, касаясь Китая, не видят культурного различия в понятиях «религия» и «философия» – им это простительно, но, когда китайцы исходят из шаблонов и стандартов западной культуры, – это нелепо и удручающе.

Философия – это все то, что касается человеческой деятельности и созидания, все, что подвержено объяснению, анализу и рефлексии посредством разума и идей. У каждой культуры – своя философия. Различие культур отражается в специфике философий. Так, западная философия акцентирует позицию объективизма и в целом характеризуется развитой системой логики, теорией познания, онтологией и космологией. Западная философская мысль связана с религией (теологией), но религия западной культуры в отличие от китайского мира живет своей жизнью и не является главным звеном философских построений. Китайская философия в отличие от западной акцентирует позицию субъективизма и имманентной морали. Ее история развития берет начало из конфуцианской и даосской религии и развивается под влиянием буддийской религиозно-философской мысли. Конфуций, Лаоцзы, Шакьямуни не являются основателями религии, подобно Иисусу, а также философами в западном понимании. Но они обладали исключительной мудростью и определили для людей направление жизни, её смысл, тем самым обретя положение, приравняваемое к положению Иисуса Христа в западной культуре. Именно поэтому китайская философия специфична. В центре ее – не познание и не религия в смысле веры в божество, а «концепция жизни» (*шэнмин гуаньнянь* 生命观念), имеющая наитеснейшую связь с религией.

Тогда что же такое религия? Церковь, Священное писание или Бог? Религия – это, прежде всего, мораль и нравственные установки, которые задаются Богом, Священным писанием и пропагандируются церковью. В отличие от западной культуры, в которой сосуществуют великая религия откровения и неза-

висимая философия «игры разума», для китайского мира характерны монолитность философии и религии, их взаимовлияние и взаимодополнение. Поэтому объектом китайской религии является не Бог и не сверхъестественное, а жизнь человека.

Жизнь человека предполагает взаимосвязь двух составляющих – жизни биологической и духовной. С точки зрения морального идеализма, развитого во многих религиозных системах, «биологическая жизнь» (физиологическая и психологическая, – иначе говоря, жизнь страстей) является низменной (отрицательной) и приравнивается к уровню «жизни животных». Такая позиция определяет, например, идеи христианского «первородного греха» и буддийского «омрачения». В учениях буддизма и даосизма жизнь человека осмыслена как пребывающая в конфликте между жизнью духовной и биологической. Потому духовной целью этих религий становится постижение некой истины, для чего необходимо разорвать все физические ограничения, подавить желания и стремления.

Конфуцианская истина не сложнее и не проще истины даосской или буддийской, она также познается посредством постоянной работы человека над собой. Различие в том, что конфуцианская истина лежит в плоскости нравственности, а потому «концепция жизни» в конфуцианском ракурсе не предусматривает противопоставления духа и тела. Воспитание духовной жизни человека, определяемое понятиями *жэнь* 仁, *и* 义, *ли* 礼, *чжи* 智, *синь* 信, способствует сдерживанию страстей и формирует особый тип личности. Поэтому главные герои китайской культуры в отличие от переполняемых страстями героев западной культуры преисполнены желанием «преумножения добродетели и великодушия к народу». В этом заключаются особенности китайской «концепции жизни», ее конкретное проявление в китайских *саньцзяо*.

Китайский комплекс *саньцзяо* в целом можно назвать «учением о жизни» (*шэнмин сюэвэнь* 生命学问). На протяжении нескольких тысяч лет китайская философско-религиозная мысль была сосредоточена именно в такой плоскости.

Поэтому китайские *саньцзяо* не вписываются в рамки христианских стандартов, но это отнюдь не отрицает их внутренних, духовных ресурсов. *Саньцзяо* являются лишь примером иной, отличной от западной, формы религии. Идеинный комплекс *саньцзяо* остается основным потоком китайской философско-религиозной мысли и по-прежнему продолжает определять историко-культурную самобытность Китая.

В китайской культуре, нет, как на Западе, научных, политических и религиозных революций, а есть лишь трансформация «учения о жизни». Современному Китаю нужны наука и демократия, но не вместо «учения о жизни», а вместе с ним – подобно тому, как в западной культуре наука и демократия сосуществуют с религиями, остающимися мощным духовным источником современного развития. Если предать забвению или, самое страшное, попытаться искоренить это «учение о жизни», тогда богатый духовный ресурс будет уничтожен и у Китая не будет шанса для дальнейшего развития. Современному человеку нужна наука, чтобы улучшить уровень и качество жизни, но нужна и религия как источник получения духовного удовлетворения и роста, без которого нет здравомыслящего человека и человека, созидającego собственную культуру.

Почему религии отличаются друг от друга? Все определяется особенностями культур и мировоззрений. Китайское миропонимание базируется на *сознании тревожности* (*юхуань шиши* 忧患意识)²⁰⁴, на основе которого и формируется *моральное сознание* (*даодэ шиши* 道德意识), развиваемое конфуцианской традицией. *Сознание тревожности* не связано со страхами древних людей перед неизвестными силами природы, не имеет ничего общего с обыденным беспокойством, связанным с приобретением или утратой материального богатства либо власти. *Тревожность* в данном контексте подразумевает смесь чувств, связанных с заботой, опасением, печалью, скорбью, и означает мучительную озабоченность человека по поводу совершенствования морали на протяжении всей своей жизни. Китайское *сознание тревожности* не порождается в резуль-

²⁰⁴ Моу Цзунсань указывает, что термин «сознание тревожности» ввел профессор Сюй Фугуань в противовес христианскому сознанию страха и буддийскому сознанию страданий.

тате человеческого греха или страдания, оно предполагает наличие и проявление чувства ответственности в ситуациях, когда нравственность не совершенствуется, а учение не толкуется. *Сознание тревожности* формирует такие понятия как, например, благоговение *цзин 敬*, которое выражается в «преклонении и почитании с оттенком осторожности и опасения». А элементарным проявлением этого *сознания тревожности* является ответственный образ действия человека как «предусмотрительного и благоразумного, уравновешенного и бдительного в любых ситуациях».

Тревожность – это то чувство, которое отличает человека от всего сущего. Оно присуще *цзюнь-цзы* и незнакомо *сяо жэнь*. *Цзюнь-цзы* беспокоит и печалит не то, что все сущее перестанет возрождаться, а то, что при своем воспроизведении все сущее не приобретает этого чувства тревоги и заботы об окружающем мире. *Сознание тревожности* одного человека превосходит границы собственного микрокосмоса, расширяется до уровня макрокосмоса и формирует концепцию «печали о Небе и душевной боли за людей» (*бэй тянь минь жэнь* 悲天憫人). Такое своеобразное «сопереживание» (*бэй минь* 悲憫) мирскому и священному, связанное с постоянной тревожностью за моральное развитие, с точки зрения идеализма, является наивысшей моральной ценностью. Макрокосмос не наделяет наш мир таким чувством, только конфуцианство учит человека «сопереживать», тем самым активно внося вклад в космическое созидание. Такое конфуцианское «сопереживание» сопоставимо с Великой скорбью Будды за смертных и христианской любовью. Все три указанные религии едины этим своим «вселенским мотивом».

В отличие от китайского религиозного мироощущения корень христианской религии лежит в *сознании страха* (*кунбу иши* 恐怖意识) перед всевышними силами за совершение греха, и это является классическим примером формирования религии. В христианской религии под влиянием сознания страха происходит самоотрицание и вверение себя трансцендентному Богу, который и является религиозным объектом преклонения и моления. В отличие от христиан-

ства буддийская религия формируется на основании *сознания страданий* (*куешии* 苦业意识), суть которого прослеживается в четырех буддийских истинах. Буддийская концепция кармы и перерождений, базирующаяся на осознании страданий существования человека, едина с христианством своей направленностью на исправление отрицательных сторон человека. Христианская эсхатология и буддийская философия страданий исходят из понятий отрицательных поступков в жизни людей, а конфуцианское *сознание тревожности* и чувство «сопереживания» – из положительных сторон человеческой жизни.

Особенности конфуцианской традиции также обусловлены особым восприятием мира – имманентной трансцендентностью *нэйцзай чао юэ* (内在超越), что объясняет всю непохожесть конфуцианства на другие религии.

Небесный Путь (*тяньдао* 天道), как объективная закономерность всего происходящего в сущем мире, выражается в форме универсальной, вездесущей и всепроницающей морали – гуманности *жэнь*. Небесный Путь выходит за грани нашего рационального опыта, он трансцендентен. [Индивидуальная] природа (*син* 性) – не просто врожденные способности, физиологическая конструкция или психологическое состояние живого существа. [Индивидуальная] природа – это то, что делает человека особенным, его сущность. Небесный Путь всецело сосредоточен в человеке, небесный Путь – наивысшая моральная ценность *жэнь* – воплощается в [индивидуальной] природе человека, определяет и составляет его сущность. И потому Небо имманентно сущему миру, оно присутствует в мире вещей в форме морали. Небесный Путь, с одной стороны, трансцендентен, а с другой, – имманентен.

Еще Конфуций и Мэнцзы воспринимали Небо в двух ипостасях – в качестве персонифицированного божества и волящего Неба, т.е. некоего метафизического начала. С точки зрения присущего принципа *ли* 理, Небо воспринималось как волящее (*ю ичжи дэ тянь* 有意志的天). С позиции чувственного опыта человека, Небо воспринималось в качестве божества. Так называемые «взывания» (*хуцю* 呼求), осуществляемые человеком в адрес Неба, доказывают объек-

тивность Неба в качестве персонифицированного божества. Но конфуцианство исторически не уделяло большого внимания объективной стороне Неба, поэтому «взывания» не получили установленной формы, т.е. не трансформировались в религиозно-обрядовые моления.

В китайском мышлении небесный Путь и «небесное веление» нисходит в реальный мир людей через «благоговение». В акте «благоговения» человек не сосредоточен на объективной стороне, т.е. на самом божестве, поэтому человек не самоотчуждается, как это происходит в христианстве, а, наоборот, самоутверждается. Поэтому в центре конфуцианства – человек. Но человек не ограниченный реальностью, а человек, стремящийся к познанию безграничности своей [индивидуальной] природы. Суть заключается в том, каким образом человек реализует воплощенный в нем небесный Путь. И здесь самым важным становится максимально полное раскрытие [индивидуальной] природы (*цзинь син* 尽性) через реализацию своей внутренней сущности – *жэнь* (*цзинь жэнь* 尽仁). Когда природа раскрыта, а *жэнь* реализована, тогда человек осмысливает суть своей жизни и постигает Небо (*чжи тянь* 知天). Поэтому нравственное совершенствование, собственно, и является конфуцианской религиозной жизнью.

Конфуцианству присущи основные функции религии, наличие которых дает ему право быть на уровне «типичных» религий, – как, например, христианство и буддизм. Прежде всего любая религия регламентирует основы жизни (быт) человека. Христианские установки (моления, свадебные и траурные церемониалы), буддийские заповеди играют роль некоего главного правила, регламентирующего обыденную жизнь. Конфуцианские нормы и предписания тоже имеют функцию руководящего правила повседневной жизни. Конфуцианские обряды *у ли* 五礼²⁰⁵ и нормы отношений *у лунь* 五伦²⁰⁶ упорядочивают и направляют жизнь человека и общества. Кроме того, любая религия задает смысловые установки и символы, побуждает человека к духовному развитию,

²⁰⁵ *У ли* – пять конфуцианских обрядов: свадебный, жертвоприношение, прием гостей, военный, траурный.

²⁰⁶ *У лунь* – основные нормы человеческих отношений: между государем и министром, отцом и сыном, старшим и младшим братьями, мужем и женой, между друзьями.

указывает направление совершенствования духовной жизни. Конфуцианство также дает человеку понимание значения и смысла жизни, очерчивает путь духовной жизни. Но в отличие от христианства и буддизма духовная жизнь китайцев не отделима от повседневного быта, от конфуцианских *у ли* и *у лунь*. Конфуцианские нормы и ценности – отправная точка духовного развития каждого человека с рождения и до смерти. И потому каждодневная религиозная жизнь человека и общества сосредоточена в рамках конфуцианских норм взаимоотношений, а не вне их. Конфуцианство с его акцентом на обыденную практическую реализацию ценностной системы прочно зафиксировано в китайском мышлении. И в этом заключена сила и мощь конфуцианства.

4. 牟宗三。作为宗教的儒教²⁰⁷

本讲是在台南神学院的讲辞，移比作第十二讲

我之所以得在台南神学院讨论这个题目，是归因于荷兰人贾保罗先生的盛意。去年，我和几位朋友发表了一篇关于中国文化的宣言，其中有涉及中国的宗教精神处。当时贾保罗先生首先注意及此，且节译为英文，期使基督教方面多予以了解。我们所以涉及此点，乃是因为：依我们的看法，一个文化不能没有它的最基本的内在心灵。这是创造文化的动力，也是使文化有独特性的所在。依我们的看法，这动力即是宗教，不管它是什么形态，依此，我们可说：文化生命之基本动力当在宗教。了解西方文化不能只通过科学与民主政治来了解，还要通过西方文化之基本动力—基督教来了解。了解中国文化也是同样，即要通过作为中国文化之动力之儒教来了解。

一、儒教作为“日常生活轨道”的意义

儒教若当一宗教来看时，我们首先要问一可宗教之责任或作用在哪里。宗教的责任有二：

第一，它须尽日常生活轨道的责任。比如基督教就作为西方文化中日常生

²⁰⁷ Глава из книги: Моу Цзунсань. Специфика китайской философии. Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1997. С. 93–106. 牟宗三。中国哲学的特质。上海：上海古籍出版社，1997年。页 93–106。

活的轨道,像祈祷、礼拜、婚丧礼节等等。佛教也是同样的情形,它也可以规定出一套日常生活的轨道,如戒律等是。在中国,儒教之为日常生活轨道,即礼乐(尤其是祭礼)与五伦等是。关于这一点,儒教是就吉、凶、嘉、军、宾之五礼以及伦常生活之五伦尽其作为日常生活轨道之责任的。此与基督教及佛教另开日常生活之轨道者不同。作为中国人的日常生活轨道之五伦,不是孔子所定的,而是由周公制礼所演成的。所以古时候周孔并称。因为能制作礼乐,能替人民定伦常及日常生活轨道者,非圣人不能。故《礼记·乐记篇》有云:“作者之谓圣,述者之谓明”。故周公也是圣人。此即古人所说“圣人立教”,“化民成俗”,“为生民立命”的大德业,这也就是孟子所说的道揆法守。(孟子说:上无道揆,下无法守,国亡无日矣)。

圣人非空言,他不是哲学家。凡是圣人立教,依中国传统的解祈,他必须能制作礼乐,故云:“作者之谓圣”。即不制作礼乐,亦必须能体道,而不在空言。此即《易售》所谓“默而识之,不言而信,存乎德行”。能将道体而履之手自家身心,无言而信,其境界是比空言玄谈之哲学家为高的,故中国认周公的制作是圣人的事业。

礼乐、伦常之为日常生活的轨道,既是“圣人立教”,又是“化民成俗”,或“为生民立命”,或又能表示“道揆法守”。故这日常生活轨道,在中国以前传统的看法,是很郑重而严肃的。所以近人把伦常生活看成是社会学的观念,或是生物学的观念,这是错误的.因为此中有其永恒的真理,永恒的意义。这是一个道德的观念,非一社会学的观念。比如父子所成的这一伦,后面实有天理为根据,因此而成为天伦,故是道德的、伦理的。严格讲,天伦只限于父子、兄弟。夫妇并不是天伦,但亦为一伦。父慈子孝,兄友弟恭,这是天理合当如此的。孔子说:“子之爱亲,命也。不可解于心……无所逃于天地之间”。(《庄子·人间世》引)夫妇相敬如宾,其中除爱情外,亦有一定的道理,故《中庸》云:“君子之道造端乎夫妇。“故夫妇也是一伦。师友一伦,代表真理之互相启发,此即慧命相续。伦之所以为伦,皆因后面有一定的道理使它如此,而这一定

的道理也不是生物学或社会学的道理。皆是道德的天理一定如此，所以其所成之伦常也都是不变的真理。圣人制礼尽伦，为天地立心，为生民立命，有其严肃的意义。周公制礼，因而演变成五伦，孔子就在这里说明其意义，点醒其价值。故唐朝以前都是周孔并称。到宋朝因为特重义理，所以才孔孟并称。

二、儒教作为“精神生活之途径”的意义

儒教能作为日常生活的轨道，这是尽了其为教的责任之一面。但教之所以为教，不只此一面，它还有另一更重要的作用。此即：

第二，宗教能后发人的精神向上之机，指导精神生活的途径。耶稣说：“我就是生命，我就是真理，我就是道路。”“道路”一词就是指导精神生活之途径。故耶稣的这句话在这里有了意义，不是随便说的。在佛教亦是如此，他们精神生活的途径在求解脱，要成佛。佛教经典中的理论及修行的方法，都是指点给佛徒一条精神向上之途径。

儒教也有这方面。周公制礼作乐，定日常生活的轨道，孔子在这里说明其意义，点醒其价值，就是指导精神生活之途径。孔子开精神生活的途径，是不离作为日常生活轨道的礼乐与五伦的。他从此指点精神生活之途径，从此开辟精神生活之领域。故程伊川作《明道先生行状》云：“尽性至命，必本乎孝弟。穷神知化，由通于礼乐。”但是基督教与佛教却不就这日常生活轨道开其精神生活的途径。中国人重伦常，重礼乐教化，故吉、凶、嘉、军、宾都包括在日常生活轨道之内，并没有在这些轨道之外，另开一个宗教式的日常生活轨道，故无特殊的宗教仪式。

从孔子指点精神生活之途径方面看，它有两方面的意义：广度地讲，或从客观方面讲，它能开文运，它是文化创造的动力。在西方基督教也有这意义，故基督教是西方文化的动力。深度地讲，或从个人方面讲，就是要成圣成贤。此在佛教就是要成佛，在基督教就是要成为基督徒。（存在主义哲学家克尔恺郭尔说：“我不敢自居为基督徒，我只是想如何成为基督徒”）故宗教总起来可从两方面看：一、个人人格的创造，此即要成圣、成贤、成佛、成基督徒。二、

历史文化的创造，此所以有中国文化。印度文化以及西方基督教文化等（文化之特殊性与共通性俱含在内）。现在人只从个人处来了解宗教，这是不全尽的。宗教除个人内心事情外，还有在客观方面担负文化创造的责任。我们说孔子启发人的精神向上之机，指导精神生活之途径，此只是初步如此说。但我们当如何起步去做呢？这在孔子也有其基本的教训，基本的观念。《论语》一书在中国已讲了二千多年，到底这基本观念在哪里呢？哪几句话可以代表呢？孔子的基本观念，总起来只有两个：一为仁，二为性与天道。子贡说：“夫子之文章可得而闻，夫子之言性与天道不可得而闻。”性与天道为圣人立教，开辟精神生活最基本的观念。后来宋明儒者即环绕此中心而展开其义理。

三、儒教在“精神生活之途径”上的基本观念：仁及“性与天道”

要了解性与天道，须先从仁说起。什么是仁？仁的意义是很难把握的。我们可以从两方面来了解：一、浅讲，此即视仁为德目的意义，即仁、义、礼、智、信中之仁。孟子亦仁、义、礼、智四德并举。这样，仁即仁爱、爱人。“亲亲而仁民，仁民而爱物”，都是仁的表现。这似乎比较简单而粗浅。但德目的意义实不能尽孔子心目中的仁之根本意义，亦即不能使我们了解仁之深远的意义，丰富的意义。故须二、深一层讲。以我这几年来体的悟，孔子的仁，就是“创造性本身”孔子在《论语》中讲来讲去，对子仁有种种表示。假若我们能综括起来，善于体会其意义，则他那些话头只在透露这“创造性本身”。谁能代表这创造性本身？在西方依基督教来说，只有上帝。孔子看仁为宇宙万物之最后的本体，它不是附着于某一物上的活动力。这“创造性本身”，后来又说为“生命之真几”。

仁之为宇宙万物之本体，首先它不是物质的，而是精神的。从拨开一切，单看仁之本身的意义，在宋明理学家他们都不会有误解。但后来清朝的谭嗣同在其《仁学》里，却把仁讲成以太，成为物理学的概念。这完全是错误。其次，此种精神实体要通过两个观念来了解：一为觉，二为健。觉是从心上讲。觉先不必从觉悟说，而须是从心之本身之“徘徊之感”来说。它有道德的意

义。从怫恻之感看，觉就是生命不僵化，不粘滞，就是麻木不仁的反面意义。故我们现在从生命之怫恻之感来了解觉。所谓健，即“健行不息”之健，此亦是精神的。这不是自然生命或生物生命之冲动。《易经》上说：“天行健，君子以自强不息。《诗经》上说：“维天之命，於穆不已。”《中庸》引此语而赞之曰：“此天之所以为天也天之所以为天”即天之本质、天之德。儒家的天非天文物理之天，他重天之德。从“苍苍者天”，见天之内内容。这个天之内内容，即天之德，也就是天道也。“维天之命，於穆不已。”即天道运行到那里，就命令到那里。故天道运至此，就在此起作用，运至彼即在彼起作用。此“天行之命”是永远不停止的。纵使我们不觉到，它也在默默地运行。故曰“於穆不已”。“於穆”是深远的意思。

《中庸》接着又说：“文王之德之纯，纯亦不已，此文之所以为文也”。文王的人格与天道一样，文王的生命与天一样。这就因为文王生命之背后，有真实的本体在起作用，故能不堕落而和天一样的健行不息，故其德之纯亦“不已”。并不是今天如此，明天便不如此。这就表示一个健行不息的真几永远呈现在他的生命中。这句话用来说孔子也可以，因为孔子也是这样，所以我们才称他为圣人。孔子就由这地方点出生命的真几，点出仁的意义。故我说：仁就是“创造性本身”。有谁能永远呈现这“创造性本身”呢？孔子称“颜渊三月不违仁”，此可见“不违仁”之难了。你有时好像可以三年不动心，一直在那里用功读书，这不是比颜子还要好吗？其实这不算数。因为你用功读书，由于外面有个引力在吸引你用功。一旦那引力消失了，恐怕你就不会再用功读书了。而“不违仁”的工夫，是要通过一个人的自觉的，自己要时时自觉不歇的在做成德的工夫。此谈何容易。

通过仁来了解性就容易了。此性不是时下一般所说的人性(Human nature)。孔孟所讲的性，不指生物本能、生理结构以及心理情绪所显的那个性讲，因为此种性是由个体的结构而显的。孔孟之性是从了解仁那个意思而说。所谓“性与天道”之性即从仁之为“创造性本身”来了解其本义。人即以此“创造

性本身”为他的性。这是人之最独特处。为人之性即为人之本体。它为你的本体，我的本体，亦为宇宙万物的本体。只有人可以拿这创造性本身作他的性，而动物就只能以本能来作它的性。更不必讲瓦石了。瓦石之性就是其个体之结构。儒家叫人尽性，不尽性就下堕而为禽兽。“尽性”即充分实现此创造性之意。这创造性本身落在人处，为人之性。若从宇宙大化流行那里看，就是天道。性是主观地讲，天道是客观地讲，此由仁那个观念而确定。此两面皆为仁所涵，贯通起来是一个观念。但创造性本身，就是生命的真几。我们讲恢复性，即恢复创造性本身。如何恢复呢？此就是孔子只是要人践仁成仁者，在孟子则要人尽性，尽性就是尽仁。尽性尽仁即可知天。此两点，即为孔孟立教之中心。

四、儒教何以未成为普通宗教的形式

现在我们要问，儒教何以未成为基督教形态，或普通宗教的形式呢？儒家讲天道，天道是创造性本身，而上帝也是创造性本身。如果把天道加以位格化，不就是上帝，不就是人格神吗？儒家的创造性本身，从人讲为仁、为性，从天地万物处讲为天道。人格神意义的上帝或天，在中国并非没有。《诗》、《书》中就常有“皇上帝”、“对越上帝”、“上帝鉴汝，勿贰尔心”之语。孔孟虽讲性与天道，但亦有上帝意义的“天”。如“知我者其天乎？”“获罪于天，无所祷也。”“天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也。天之未丧斯文也，匡人其如予何！”都表示一个有意志的天。从情方面讲是上帝，从理方面讲是天道。既从情方面讲是上帝，则主观方面呼求之情亦并非没有。如司马迁也说“人穷则反本”，“未尝不呼天也，未尝不呼父母也”。此不但普通人有，即圣人也有。不但古人有，即今人也有。此呼求之情即类乎祈祷。

在主观方面有呼求之情，在客观方面天道就转为人格神、上帝。但儒家并没有把意识全幅贯注在客观的天道之转为上帝上，使其形式地站立起来，由之而展开其教义。在主观方面也没有把呼求之情使其形式地站立起来。如使其形式地站立起来，即成为祈祷。此两方面在儒家并非没有，他只是把它轻松了。因为儒家的中心点不落在这里，其重点亦不落在这里。而这种呼求之情是每一民

族、每一个人都有有的。归基督教最彰显此点。所以基督教乃原始宗教精神保留得最彻底的宗教。儒家呼求之情未转为宗教仪式之祈祷，故客观方面上帝观念也不凸出。它的重点并未落在上帝与祈祷上。

五、儒教的童点与中心点落在哪里

然则儒家的重点落在哪里？曰：它是落在人“如何”体现天道上。儒家不从上帝那里说，说上帝的意旨怎样怎样。而是从如何体现上帝意旨，或神的意旨，或体现天道上说。在此如何体现天道上，即有我们常说的重“主观性”之意义。开出主观性，则上下可通气。即主观性与客观性打通，而以道德实践为中心。儒教是真能正视道德意识的。视人生为一成德之过程，其终极目的在成圣成贤。所以其教义不由以神为中心而展开。而乃由如何体现天道以成德上而展开。自孔子讲仁，孟子讲尽心，《中庸》、《大学》讲慎独、明明德起，下届程朱讲涵养察识、阳明讲致良知、直至刘蕺山讲诚意，都是就这如何体现天道以成德上展开其教义。这成德的过程是无限的。故那客观的上帝以及主观的呼求之情乃全部吸收于如何体现天道上，而蕴藏于成德过程之无限中。这里尽有其无限的庄严与严肃。

一般人常说基督教以神为本，儒家以人为本，这是不中肯的。儒家并不以现实有限的人为本，而隔绝了天，他是重如何通过人的觉悟而体现天道。人通过觉悟而体现天道，是尽人之性。因人以创造性本身做为本体，故尽性就可知天。此即孟子所说：“尽其心者，知其性也，知其性，则知天矣”。这尽性知天的前程是无止境的。它是一直向那超越的天道之最高峰而趋。而同时尽性知天的过程即是成德的过程，要成就一切价值，人文价值世界得以全部被肯定（这不是普通所说的人文主义）。家国天下尽涵其中，其极为“仁者与天地万物为一体”。罗近溪也说“大人者连属家国天下而为一身者也”。人之成德过程只有在连属家国天下而为一身，与天地万物为一体上，始能充其极而立住其自己。

“己欲立而立人，己欲达而达人”。一立一切立，亦只有在“一切立”上，一己始能立，一得救一切得救，亦只有在“一切得救”上，一己始能得救。这不是

个人的祈祷得救。这与佛教所说的“有一众生不成佛,我誓不成佛工有其同一的饱满精神。

普通又说儒家比较乐观,把人的能力看得太高。如人有罪恶,而儒家却乐观地说性善,以为人能克服其罪恶。基督教不那么乐观,基督教认为罪恶没那么简单,人之能力不那么大,不能克服罪恶,须靠祈祷,求上帝加恩。但上帝加恩否,是上帝的事,不是人所能知的。上帝加不加恩还在上帝本身。关于这点,我们认为注意人如何体现天道,体现上帝的意旨,并不表示人可克服全部罪恶。罪恶无穷,尽有非人所能意识到者。故体现天道的过程亦无穷,成圣成贤的过程亦无穷。因儒家重体现天道,故重点不落在上帝加恩与个人呼求之情上,故重功夫,在功夫中一步步克服罪恶,一步步消除罪恶。但生命大海中之罪恶无穷,而功夫亦无穷,成圣成贤的过程亦无穷。这其中的艰难,并非不知。故罗近溪云;“真正仲尼临终不免叹一口气”。但不因艰难而不如此作,这是不能推诿的,理当如此的。但原则上理性终可克服罪恶,如上帝可克服撒旦。在基督教,凡上帝所担负的,在儒教中,即归于无限过程中无限理性之呈现。所以这不是乐观与否的问题,乃是理上应当如何的问题。

人力有限,儒家并不是不知道。天道茫茫,天命难测,天意难知,这在孔孟的教义中意识得很清楚。但虽然如此,它还是要说尽性知天,要在尽性中体现天道。所谓“知天”之知也只是消极的意义,而尽性践仁则是积极的。“知天”只是在尽性践仁之无限过程中可以遥契天。故《中庸》云:“盹盹其仁,渊渊其渊,浩浩其天。”并非人的意识可以确定地知之而尽掌握于手中。故孔子“五十而知天命”是极显超越的意义的。又,所谓体现天道也只是把天道之可以透露于性中、仁中、即道德性中者而体现之,并不是说能把天道的全幅意义或无限的神秘全部体现出来。故《中庸》云:“及其至也,虽圣人亦有所不知,有所不能”。尽管如此,还是要在尽性践仁之无限过程中以遥契之并体现之。故孟子曰:“圣人之于天道也、命也有性焉。君子不谓命也”。

依以上粗略的解析,我们可以说,宗教可自两方面看:一日事,二曰

理。自事方面看，儒教不是普通所谓宗教因它不具备普通宗教的仪式。它将宗教仪式转化而为日常生活轨道中之礼乐。但自理方面看，它有高度的宗教性，而且是极圆成的宗教精神，它是全部以道德意识道德实践贯注于其中的宗教意识宗教精神，因为它的重点是落在如何体现天道上。

六、儒教如何轻松了“启示”的观念

还有一，点，在当时因时间关系，没有讲及，现在再附识于此，这一点就是关于“启示”的问题。基督教是上帝启示的宗教。上帝启示他自己于自然界，于种种奇迹，最重要的还是启示于耶稣，而成为基督教，这也是以上帝为中心而展开的教义。依这种说法，耶稣是神而不是人，他是上帝的唯一化身（道成肉身），唯一圣子（独生子），圣子只有一个。上帝可能有许多化身，但是上帝化身为谁，这是上帝的意旨，不是人所能决定的。可是依基督教，他们说上帝只化身为耶稣。他们已很清楚地知道这是上帝的意旨，这个意旨是已经确定的。至于他们何以知道上帝的意旨只是如此，这是很难说得通的。这点我们且不追问。我们所注意的，是启示。当然我们也可以视耶稣为人（当然不是普通的人），但依基督教，耶稣之人的身分或地位，是偶然的，即，其本质是神，而不是人，因此其为神的地位是必然的。他是神化身而为人的样子，以与世人照面。从其为人的样子说，他当然是人，但其本质实是神，他的生命全幅是神性，故云上帝的“化身”。因此，他所以是如此之生命。这是上帝的意旨所决定的，这是上帝所差下来的。这是天启、天意，并不是由于他的修养工夫而至的。即不说修养工夫，也不是直下肯定他是人，说他是由人而成的。

关于“启示”的观念，中国人也并非没有。《论语》说孔子是“天纵之将圣”。不要说圣人，就是作皇帝的，他们都说是奉天承运，说是天命所归。明朝熹宗皇帝的年号就是“天启”。佛教里神会和尚有这么两句话：“世间不思议事，为布衣登九五。出世不思议事，为立地成佛”。布衣登九五，作皇帝，实在是不可思议的事。依佛教，法力不可思议，业力亦不可思议。布衣登九五实是业力不可思议，但依中国传统，则说是天。故刘邦自己也说：“此岂非天

耶？”作皇帝的都如此，何况是圣人？《论语》里固已有孔子是“天纵之圣”之说。孔子自己也说“天生德于予、两汉人大都视孔子为神圣。这也可说是“天启”了，是上帝的启示，是上帝的特派。但是中国的传统精神并没有把意识全幅贯注在这里，过分重视此点，以此点为中心与重心展开其教义。即孔子本人也并未过分夸大其天启的身分，这点和上面讲上帝与祈祷同。

中国的传统精神，儒教立教的中心与重心是落在“如何体现天道”上。在这如何体现天道上，最重要的是尽性，因此人性问题成了儒教的中心问题。但是我们前面已经讲过，孔孟的仁与性实即是“创造性本身”。就孟子“性善”之性说，性实即是“内在的最高道德性”，即冥合“创造性本身”的那道德性。从这里说，人人皆可以为圣人，而且人人都是平等的，人的尊严由此立。但是事实上究竟并没有人人皆成为圣人。在这里，天启的意识自然隐伏于其中。可是到后来，从刘劭《人物志》起，这人性问题又开出另一面来，这就是“才性”一面。因此那“天启”的观念转化面为“才性”的观念。天启的先天与定然，转化而为才性的先天与定然，由此转而为宋明儒的“气质之性”从这里讲，人是不平等的。这两方面合起来，一方保住了人的尊严、平等性与理想性，一方也保住了人的差等性与异质性。这差等性与异质性的根据即在“才性”一面。宋儒的气质之性，佛教的根器与种性，都从这里口圣人当然也有圣人的才资。《庄子·大宗师篇》说：“卜梁倚有圣人之才，而无圣人之道。我有圣人之道，而无圣人之才”。可见“才”也是很重要的，而且是先天的，不是学得来的。这里虽然也说定而不定，可以变化，但究竟有限，这里令人有无限的慨叹与无可奈何（“才难”的慨叹也含在这里面）。故“天启”的意识不能不油然而生。但也正因才性一面之开出，那“天启”的意识也较为轻松了，并没有郑重严肃的像基督教那样立出“唯一化身”、“独生子”的教义，一如呼求之情之并未转为祈祷。这并不是中国人或儒教乐观了，把事情看容易了，或把人与天道或上帝间的“紧张”减杀了，退缩了，枯萎了，乃是中心与重心转了，转到如何尽性践仁以体现天道上，全幅紧张藏在这里面，天启意识的无限庄严也

蕴藏在这里面。

5. Тан Цзюньи. Конфуцианский сверхгуманизм²⁰⁸

В любой религии должен быть элемент чуда (мистики), который необходим для разрушения рамок обыденного мира. С точки зрения науки и обыденного знания, чудо невозможно, а в религии – возможно. Религиозная потребность человека заключается в стремлении узреть невозможное. Если нет чуда – нет религии. Отсутствие чуда не позволяет человеку нарушить повседневную реальность и духовно выйти за её пределы. В типичных религиях есть элементы чуда и волшебства, повествование о Боге или божестве, вере в него. Существуют другие религии, в которых элемент чуда (мистики) также присутствует, но в иной форме. У каждого человека есть религиозная потребность, которая открывает доступ к трансцендентному. Эта потребность побуждает человека мыслить о сверхреальном. Такой вид мышления – воображение о некоей сверхреальности – собственно и конструирует представление о «чуде», или «сверхъестественном», как, например, в конфуцианстве. Отличие одной религии от другой заключается лишь в форме проявления её мистического элемента.

Мнение, будто в основе любой религии обязательно должен быть Бог или божество, – неверно. В действительности, не для каждой религии характерно присутствие Бога (или божества) как базового элемента религиозного учения. Но каждая религия уделяет огромное внимание особым – религиозным – ценностям, и в этом заключается их связующее звено. Божество не является корнем религии, корень религии – трансцендентность и вечность религиозных

²⁰⁸ В данном параграфе представлен перевод фрагментов из следующих книг и статей: Тан Цзюньи. Развитие гуманистического духа Китая. Тайбэй: Сюэшэн шуцзюй, 2002. 430 с. 唐君毅。中国人文精神之发展。台北：学生书局，2002年。430页。Тан Цзюньи. В поиске космизма культурного сознания / под ред. Чжан Сянцзе. Пекин: Чжунго гуанбо дяньши чубаньшэ, 1992. 566 с. 唐君毅。文化意识宇宙的探索/张祥洁编。北京：中国广播电视出版社，1992年。566页。Тан Цзюньи. О конфуцианской религиозности / Китайский Конфуций: сайт Института культуры и Конфуция университета Цюйфу. 2000-2012. URL: <http://www.chinaconfucius.cn/Article/ShowArticle.asp?ArticleID=779> (дата обращения: 02.09.2012). 唐君毅。论儒学宗教性/中国孔子: 曲阜大学孔子文化学院网。2000-2012. URL: <http://www.chinaconfucius.cn/Article/ShowArticle.asp?ArticleID=779> (进入网页日期: 02.09.2012). Перевод выполнен М.А. Хаймурзиной.

ценностей. Все остальное, – как, например, религиозная деятельность и поведение – лишь внешняя оболочка религиозной жизни человека.

В этой связи, китайское понятие *шэнь* 神 необходимо понимать не в качестве персонифицированного божества, а как обозначение сверхъестественного (*чао цзыжань* 超自然), сверхреального (*чао сяньши* 超现实) начала. Даже в первобытных религиях поклонение тем или иным божествам определялось не представлением о божестве как таковом, а идеей сверхъестественной силы, которой обладали или которую олицетворяли те или иные объекты. Первобытные люди верили в сверхъестественную силу, в ее помощь, возможность реализовать свои стремления через эту силу. Вера служила им доказательством существования этой «сверхреальной» силы.

В контексте размышлений о религиях мы должны понимать разницу между идеей гуманизма (*жэньвэнь* 人文) и *сверхгуманизма* (*чао жэньвэнь* 超人文). Гуманизм призывает каждого человека к построению общества посредством этики, основанной на человеческих, нравственных ценностях. *Сверхгуманизм – это религия*. Религия обращена не только к трансцендентному, но и к делам человеческим, все религии связаны с мирским измерением жизни. Поэтому религия есть ветвь человеческой культуры, и в том числе гуманизма. *Сверхгуманизм – это религиозная духовность, возвращаемая на основе человеческих ценностей путем их развития и совершенствования до предельного трансцендентного уровня каждым отдельным человеком и обществом в целом.*

В *сверхгуманистическом* религиозном духе лежит спасение человека, общества и культуры. Человек, совершенствуя нравственные ценности до предельного – религиозного – уровня, обретает новое видение обыденной жизни. В современную эпоху сверхгуманизм необходим человечеству. Люди верят в Бога, божеств, божественное, сакральное и т.п., и эта вера совершенствует человеческий дух, не ограничивая нас в материальном мире, вера делает человека человеком, помогает уразуметь смысл и важность гуманистических ценностей.

Поговорим о конфуцианстве. Его можно разделить на светское и религиозное. Светское конфуцианство характеризуется доступностью понимания и игнорированием трансцендентного аспекта. Поэтому многие не принимают конфуцианство за религию, говорят о недостаточной религиозной духовности и стремятся ввести в нее наивысшую сверхъестественную силу типа Бога или Будды. Действительно, конфуцианство тесно связано с наукой (социологией, политологией, этикой), но в нем также присутствует и религиозный потенциал, способный удовлетворить духовные потребности человека. Конфуцианство можно рассматривать в качестве цельной веры, и потому китайцам нет необходимости обращаться к чуждым вероубеждениям. Конфуцианство, как и другие религии, дает ценностные установки и духовные смыслы, и именно в этом аспекте конфуцианская религия сопоставима с другими религиозными верованиями.

Необходимо понимать, что конфуцианство – это лишь иная форма религии. Разница в том, что в основе других религий – божество, а в основе конфуцианской религии – человек. Однако такой человек, чьи помыслы не сконцентрированы на «сверхъестественной» стороне, а сосредоточены в реальном мире. В этом и состоит главная специфика конфуцианства. Поэтому необычность конфуцианской религии на самом деле заключается в ее заурядности. И этот факт напрямую объясняет причины отсутствия в конфуцианстве веры в перерождение Конфуция, разделения на небесное и земное, представлений о рае и аде и других иных атрибутов, присущих другим религиям.

В Китае со времен Конфуция и Мэн-цзы люди верят в небесный Путь и небесное веление. Конфуций, Мэн-цзы, веруя в Небо, делают акцент на установлении «человеческого Пути» (*жэньдао* 人道) через познание собственной врожденной сущности. Нравственные нормы и ценности, выражающиеся главным образом в пяти добродетелях, понимались как дарованные свыше, небесные. Конфуцианцы эпохи Сун и Мин заново утверждают небесный Путь, т.е. из «человеческого Пути» делают умозаключение о Пути небесном. Так или иначе

все конфуцианские мыслители говорят о связи человека и Неба, о нераздельности [индивидуальной] природы человека и небесного Пути.

Согласно конфуцианским представлениям, гуманность *жэнь* определяет [индивидуальную] природу и «сердце» человека, является связующим звеном между человеком и Небом. А *благомыслие* (*лян чжи*), находящееся в основе «сердца» как врожденное знание того, что хорошо и что плохо, – ни что иное, как проявление Неба в человеке. *Благомыслие* – это самозарождающийся источник *жэнь* (*жэнь синь* 仁心) в человеке, на основе которого он делает свои оценки и умозаключения. Если за оценочный стандарт взять *благомыслие* (а не христианского Бога), тогда получится, что вера в трансцендентное исходит из потребности человека искать совершенство, истину, удовлетворение, безграничность и вечную жизнь, из его стремления покончить со злом и мучениями, из его потребности в справедливости вознаграждения за добро и наказания за зло.

Что значит конфуцианский сверхгуманизм? Суть конфуцианского сверхгуманизма заключается в процессе познания человеком имманентной трансцендентности, когда его имманентная сущность демонстрирует собственную безграничность и в полной мере раскрывается конфуцианская религиозность.

Сущесвуют девять уровней трансформации человеческой души (или духа сердца – *синь лин* 心灵). Жизнь души составляет последовательный подъем до трансцендентного уровня: от трех ступеней объективного уровня (иначе «опытного-Я» – *цзинянь дэ во* 经验的我) до трех ступеней субъективного уровня (иначе «разумного-Я» – *лисин дэ во* 理性的我) и до трех ступеней сверхсубъективного уровня (иначе «сверх-Я» – *чаюэ дэ во* 超越的我). Каждый подъем, каждый уровень, – это преодоление самого себя. Через чувственный опыт, рациональное знание, логическое мышление, нравственные идеалы и религиозную веру душа достигает конечной сферы – единения Неба и человека.

Способ достижения этой конечной сферы – «самоличное переживание» имманентного трансцендентного. Таким образом в конфуцианстве прослеживается подъем от морали к сфере «сверхморали», от реализации морали в жизни через предельное раскрытие [индивидуальной] природы к наивысшему уровню – единению Неба и человека. Дойдя до этого предела, человек понимает, что его «сердце» есть «небесное сердце» (*тянь синь* 天心), а он сам – «небесный человек» (*тянь жэнь* 天人). Этот конечный уровень подобен Богу в христианстве. Постигший этот уровень не сходит с дороги человеческой жизни, он продолжает двигаться по пути реализации морали в жизни.

В конфуцианстве нет сухого и неинтересного представления о Боге, а есть концепция постижения «сверхреального» через проникновение потока *жэнь* (находящегося в основе *благомыслия*) от человека к Небу. Конфуцианская религиозность порождается и развивается через приобщение человека к моральным ценностям. Конфуцианство не просто констатирует жизненные гуманистические ценности, а делает акцент на том, что эти ценности человек способен развить до предельного уровня (до сверхгуманизма) и тем самым стать религиозным. Самосознание действительно может прийти к духовности сверхгуманизма. Как? Ответ очевиден – через нравственное самосовершенствование, поскольку нельзя прийти к религиозному, минуя человеческий мир.

Сверхгуманистический характер конфуцианской религии ярко проявляется в конфуцианских обрядовых нормах жертвоприношений в адрес Неба и Земли, духов предков, совершенномудрых (*сань цзи* 三祭), которые обязательно сопровождалась музыкой. Благодаря музыке в обрядах жертвоприношений осуществлялась связь со сверхъестественными силами Неба и Земли, с духами предков и совершенномудрых, через музыку достигался рубеж, где соединялся этот и другой миры. Тот, кто принимает участие в такой обрядовой деятельности, не только просит улучшения собственной жизни, он стремится духовно постичь священных предков, Небо и Землю, покорно следуя морали предков и всего макрокосмоса.

Конфуцианские жертвоприношения в адрес Неба и Земли, предков и совершенномудрых осуществляются не потому, что человек совершил зло или страдает и стремится искупить свою вину или избавиться от страданий. Человек совершает жертвоприношения лишь для того, чтобы его дух преодолел свою телесную ограниченность, достиг предков и всего макрокосмоса. Такое религиозное действие есть проявление безграничности человеческой души. Человек и в страдании, и в радости, будучи виновным и невиновным, совершает ритуальное действие. Поэтому такое ритуальное действие не зависит от человеческого настроения, не имеет особых требований для совершения. Через ритуальные действия душа человека делает прыжок в иной мир – в «сверхреальность».

Основное значение обрядовых действий заключается в понятии «поклониться духам и возвратиться к первооснове» (*да бао бэнь фу* 大报本复). Духи предков составляют стержень жизни человека, духовная сущность человека во время жертвоприношений возвращается к ним, т.е. к основе жизни. Совершенномудрые являются корнем человеческого культурного воспитания. Совершая жертвоприношения в их адрес, человек своей душой возвращается к ним, т.е. к корню культуры. Небо и Земля – основа всей жизни и мира вещей, поэтому обряды в их честь тоже духовно возвращают человека к ним, т.е. к основе всех вещей и явлений. Через религиозное действие жертвенного характера, направленное на выражение благодарности и памяти в адрес объекта, чувственное начало человека возвращается к первооснове, тем самым проявляется способность человеческой души к самотрансцендентности.

В любой религии есть повествование о сотворении мира и о его сохранении. Корень религии – констатация абсолютности, трансцендентности ценностей и необходимости их сохранять. Все вещи и явления этого мира находятся в бесконечном процессе созидания и сохранения. Согласно китайским представлениям, небесная мораль (т.е. мужское начало) созидает, сущность земли (т.е. женское начало) охраняет. Небо и Земля – основа всего процесса мироздания, сосредоточение непрерывного процесса творения и сохранения всех вещей и

явлений. Два понятия отличаются друг от друга, но проявляются в человеке совместно. В конфуцианстве человек через ритуальные действия участвует в процессе сохранения и созидания вечных ценностей. Когда человек осуществляет жертвоприношения Небу, Земле, предкам, совершенномудрым, он выполняет совместную функцию созидания и сохранения – так обнаруживается целостность макрокосмоса.

Человек, веруя в трансцендентное, способен развить собственную индивидуальную природу и тем самым познать себя и духовно обогатиться. Из осознания человеком религиозной духовности получается высокий уровень самопознания и веры в себя. Если в других религиях тело – сосредоточение желаний, зла и страданий, то в конфуцианстве телесное связано с духовным. Вера в трансцендентное перерастает в уверенность в себе, понимание необходимости самоуспокоения собственного тела и осознание возможности построения собственной судьбы.

Духовное становление человека в конфуцианском ракурсе не предусматривает его отчуждения от окружающего мира, – наоборот, процесс саморазвития возможен внутри и при участии социума. Конфуцианская духовность развивается через социокультурные действия. Конфуцианский сверхгуманизм предполагает соединение отдельных людей в целое: семью, клан, общество, государство. Именно тогда, когда тело человека сбалансировано и энергично, когда человек уверен в своих способностях и возможностях, *жэнь* человека распространяется вовне, образуя поток, который проявляется в почитании родителей и уважении к старшим (по возрасту и званию), выражается в наведении порядка в семье, в управлении государством и успокоении всей Поднебесной. Этот поток *жэнь* сконцентрирован в нормах человеческих отношений, и только через общество поток способен достичь «предела» – соединиться с Небом. В конфуцианстве люди в процессе многоуровневой реализации морали в жизни семьи, общества и государства демонстрируют безграничность своей врожденной природы и тем самым достигают совершенства в религиозном измерении бытия.

Конфуцианский сверхгуманизм – это то, что задает перспективы развития китайской культуры. В конфуцианстве человеческая духовность в своих стремлениях опирается на нравственные нормы, которые, собственно, и фундируют основы китайского культурного сознания. Приобщение к сверхгуманистической духовности предполагает, что все культурные действия (даже стремление к богатству, власти, красоте) должны осуществляться в рамках «разумного-Я», т.е. «Я» в контексте реализации морали на практике. В этом случае все культурные действия являются разными проявлениями «разумного-Я». Именно конфуцианский сверхгуманизм, как теория нравственно-духовного развития человека, должна стать основой будущего созидания китайской культуры.

Современному Китаю нужна новая сверхгуманистическая религия, выстроенная на основе конфуцианской мудрости. Необходимо возродить обрядовые действия и почитание Неба, Земли, предков, совершенномудрых, возвысить роль гуманистических ценностей, уважение к миру людей и почитание религиозного начала в мире. Такая сверхгуманистическая религия займет достойное место в духовной и культурной жизни Китая. То положение, в котором сегодня находится конфуцианская религия, изменится. И здесь главную роль должна сыграть реализация на практике конфуцианских норм морали в жизни каждого человека, в обществе, в культуре, политике и образовании. Будущий успех конфуцианской традиции обеспечен тем, что конфуцианская духовность учит человека искать причину событий в самом себе и потому она не способна породить религиозный антагонизм, вражду между религиями и верующими.

6. 唐君毅。宗教信仰与现代中国文化²⁰⁹

(一) 前言

由西方文化之入中国而生之现代中国文化之问题之一，乃宗教问题。这个问题之复杂性与重要性，不亚于现代中国之任何文化问题，如科学、民主、道

²⁰⁹ Глава из книги: Тан Цзюньи. В поиске космизма культурного сознания / под ред. Чжан Сянцзе. Пекин: Чжунго гуанбо дяньши чубаньшэ, 1992. С. 228–244. 唐君毅。文化意识宇宙的探索/张祥洁编。北京: 中国广播电视出版社, 1992年。页 228–244。

德、教育问题之类。然此问题，却是最为不属于特定宗教的中国学者与知识分子，所忽略的问题。而属于一特定宗教的人之一切宗教的言论，因其总归于说明其所信奉之宗教的价值，于是不管其是否具备客观的真理，通常只被非宗教徒视同为传教士的宗教宣传一类之说，以为无加以注意或讨论之价值。至于不同宗教的宗教徒，则自来很少能洗耳倾听异教的言论，向例是置诸不理。而在日常生活中，一个人如批评到一同事或朋友与左右邻舍之宗教信仰，亦是会得罪人的。由是而现代中国文化问题中之宗教问题，遂成为最未被客观的思索认真的考虑的问题之一，而好像并不重要。

这个问题之所以不被现代中国人所认真考虑，还有一更深的理由，即中国民族是世界民族中，最富宗教上的宽容精神的民族。中国是历史上不曾有宗教战争，而一直在宗教上，任人民之自由信仰的国家。在此点上，与西方近代由无数流血才争得的信仰自由之精神，亦正相配合。因而在现代中国人看来，中国文化中可以莫有严重的宗教问题，因一切宗教皆可并行不悖。但是在中国历史上，虽无西方的宗教战争，亦非无宗教思想与宗教势力的冲突。如历代之道佛二教之冲突，及儒佛之思想冲突。来华之基督教，如唐代的景教与元代之也里可温敦，固对于中国文化本身无大影响，亦未闻与中国原有之道佛二教之宗教，产生他上的争执。但在明代之耶稣会士利玛窦等来华，渐得中国知识分子及政府之重视后，即曾明白著书攻击佛教，及当时盛行之宋明理学。彼所著之《天主实义》，及清初来华之孙爆所著之《性理真诠》，都是本天主教之多瑞士下来的正统哲学理论，来攻击宋明儒的，这两个外来的耶稣会士，都熟读中国五经。此二书运思行文，皆极有法度。其攻击宋明儒，是把宋明儒之理气，当作柏拉图、亚理士多德一类之理论来理解。此自是误解。但大体来说，则他们都可说是能入中国文化之室来操戈的。依他们之理论说：中国五经中原是有上帝的。而天主教则为本上帝耶稣之启示而建立的，故中国文化应与天主教结合，而宋明儒学则是佛老化之儒学，并非古儒真教。他们之意，明在想把宋明儒与先秦儒家之间之传统打断，而把先秦儒家之思想，用移花接木法，接到

天主教,此志不能说不大。但是他们之宗教哲学著作,却并不为人所注目或反驳。只博学如明末之王船山,曾略对天主教义加以评及。至清代乃有杨光先等之对天主教,加以口诛笔伐。但亦未涉及宗教哲学之理论问题。至于如明代天主教徒,为崇拜祖先与孔子问题而生之争执,经罗马教廷及康熙之决断,则终于引致天主教在华传教之事之中断。直至鸦片战争后,在中国战败之条约上,定立准许教士在华传教之条约后,天主教与基督教,乃大大传入中国。而此百年来之外国教士之传教事业,初便是跟着炮舰与商船后面来的,此与明代之耶稣会士之传教入中国,由彼等之先学中国文化,其人格学问先为中国知识分子所承认者,迥然不同。此处即连带引生了现代中国文化中的宗教问题之复杂性。

与近代中国文化问题,及西方经验、政治、宗教之力量之传入,密切相关之大事件,一为太平天国之乱,一为义和团之变。如果要在中国由史上找宗教战争,则此二者在一义上,亦可说是宗教战争。太平天国,可说是变相的基督教与儒教之战争,而义和团则是民间的道教与基督教之战争。当然太平天国与义和团之事件,其产生之原因主要是政治的,太平天国是要排满,义和团是要灭洋。但在口号标语上说,太平天国明是打着上帝的旗帜,而义和团之口号,亦是要排斥洋教,而打着中国道教诸神的旗帜。此中不能说莫有中西宗教思想的冲突的问题在内。因而亦可说为一宗教战争。——如西方之宗教战争,其背景中亦兼有政治经济的原因,而不失其为宗教战争。——此二次宗教战争,第一次中国之儒教胜了。

第二次中国之道教败了,连整个中国亦败在西方国家之前。自此下去,西方教士之传教事业,更日益在下层社会,进行无限。但直到清末民初,并莫有几个高级知识分子信基督教。而中国高级知识分子,亦不把此问题放在眼中。只有在广州香港中西文化之接触地带之康南海先生,与其弟子陈焕章等,欲化儒教为真正之宗教,以与基督教对抗。孙中山先生则由西医学校出身,是一基督教徒。然他论文化政治,则以中国民族的儒家道德思想为本,以西方民

主思想，社会主义思想为用。他在思想上，并不宣传基督教义，而相信进化论之理论。此处可使人怀更到，其内心是否真相信人由上帝造之宗教理论，是否真为一严格义之教徒而论如何，从整个来看，中山先生在思想上，是更愿承继中国之道统，而过于当一基督教徒的展在清末民初之思想界，如广东的康南海，孙中山之思想，虽更是要表示对孔子之尊重的；而在较北方的地带之思想家，如湖南之谭嗣同，浙江之章太炎等之思想，却是更接近佛老的。所以在康南海、陈焕章要奉孔子为教主而建立孔教时，反对最烈的正是章太炎、欧阳竟无、太虚等佛教思想家，而次烈的则是纯视孔子思想为哲学的梁任公，蔡元培诸人。关于这一段的史实，陈荣捷先生用英文所著中国近代之宗教思潮之趋势一书，可供给我们不少资料与启发。由主张孔子思想只为一哲学之说发展下去，于是由中国古代文化传下，而经儒者说明润色的祭天之礼废了，祭祖之礼被人看轻了，而清末之尊经尊孔的教育宗旨，被否定了。到新文化运动时，大家皆以为中国学术自汉以后之不进步，归于汉武帝之罢黜百家而尊孔，中国不能建立一民主的科学的近代国家，皆由于孔子思想之遗毒，挡住了路。于是打倒孔家店之思想起来。而倡科学至上的结果，科学的人生观的口号亦起来。而民国十二三年之非宗教同盟亦起来，而当时之非宗教的理由之一：正是说西方之基督教，乃跟着西方之帝国主义、资本主义之政治侵略、经济侵略来到中国，其本身为一种文化侵略，以麻醉中国人民之反帝意识者。而此时所输入之西方思想，最明白的反对帝国主义、资本主义、及西方宗教者，则为马克思主义。……由此等等，可见百年来之中国之政治问题文化问题，正一直与宗教问题相夹杂。政治的斗争与文化思想的冲突，都有宗教思想的冲突裹胁于其中。而政治的斗争，都多多少少，直接间接涵有宗教的意义。宗教亦无异直接间接在参加政治的斗争，这正无异西方的宗教战争的精神之移入中国。这与中国以前的历史全不同了，这不能不使我们想到中国之宗教问题的重要。

除此上所述者外，就我个人七年来在香港切身所感，亦使我知道此问题之重要。香港是一殖民地，亦宗教信仰自由的地方。在此处之天主教，基督教之

势力,当然是最大的。中国大陆少有孔教会,此处有孔教会。佛教、道教、伊斯兰教亦有会。但皆似不能发出精神的光辉。在大陆我们可根本不注意他人信什么教。但在此,一个人属于某一教,即代表一身份。一个人之属那一教,可决定其朋友之范围,社会的职业,与政治的信仰。而什么教都不属的,在许多地方都要减少一些方便。而不同的教会或教徒,所主持的学校及社会之事业团体之间,明有互相排斥竞争的情形。一个人如不属于任何教,亦即成为任何教所争取的对象。在此之教会与教徒的服务精神,固中国内地所不及。而赖传教或教会关系,来谋生求职的路道,亦特别多。而使人很难分辨,谁是真正的信徒,谁只是吃教的人。而在宗教徒的相互斗争方面,则此地曾有专收和尚的基督教学院。有专以说服异教徒为己任的牧师或神父。而在此地传教的西方教士与中国教士,却很少能了解中国文化的。有的传教士,明白的说中国大陆……,即中国人不信耶稣之故。中国人现在只有向耶稣忏悔,才能得救。此外,我又由好些人口头的或书面的话,知道一些西方传教士轻藐中国文教,及与佛教徒互相诋毁的情形。但亦曾遇见一些开明的基督教徒,承认基督教徒在中国必须中国化。这是中国之老辈天主教徒、如马相伯诸先生,及以前一些燕大的神学教授们所早见到的。此外亦有真诚的基督教徒,要想当面说服我的。亦有人匿名与一恳切的信来,并送我一本新旧约圣经,希望我阅读的。这些我个人所遇之零零碎碎的事,自然莫有什么特殊的代表性。香港这个地区,尤不能代表中国文化或基督教文化。但是台湾近年来,亦有各教信徒锐增的情形,其中亦有基督教与佛教的冲突。…因而我希望一切正常的宗教之冲突能避免,而能互相宽容。然所见者所闻者,却为与我所愿相反,由我个人之种种切身之感触,更使我不能忽略此问题。而关于宗教哲学与形上学发生交涉之处,更是我素来极感兴趣的。但是本文东被涉及过于专门之理论问题。只想就解决疏导中西文化的冲突,以谋中国社会文化之未来的发展之观点,来说我们对于宗教问题当持之态度,此态度,照我的意思,必须较五四时代进一步,即自觉的肯定宗教之价值。但同时必须建立一种确立现有的不同的宗教之不同的价值的思想,以真实的成就一各种

宗教同之相互宽容，与互认对方之长，而互相取资，以求宗教精神的融通，而免人与人间由宗教信仰的分歧，而造成不必要的对峙与冲突多而同时亦要肯定中国儒家思想中之宗教意义，使纯粹中国人与不信仰其他宗教的世界人士，在儒家思想的信仰中，同可发现一宗教性的安身立意之所，以建立儒家的教化之基础。此儒家的教化，并不同于狭义之宗教，亦不是要建立之以成为一般宗教之一，以与其他宗教争天下。而只是要建立之成为一般宗教之基础，而使一切宗教得相容俱存，而不致造成人与人之冲突敌对。同时要建立之为一强宗教性而又超一般宗教的，人之安身立命之所。此即我之本文所拟约略加以论列的几点。

（二）科学与宗教

我们所谓自觉的肯定宗教之价值，当包含从纯哲学理论观点，从人生需要观点，及社会文化之发展之观点，去肯定宗教之价值。这个问题，细细说来，可著许多本书。以前亦已有人著无数的书。今自不能详细说。我今之言此，只是扣紧百年来之中国社会文化之发展问题说。由上文之所论，我们可知此宗教问题，与百年来中国政治文化之息息相关。但是纯粹的学者与思想家，却罕能真肯定宗教之价值。基督教传入中国后，未闻有一基督教的大思想家，能本基督教观点，去讨论一切人生文化问题。亦未闻有一本不出于传教目标的讨论基督教之宗教价值的名著。中国之纯正学者，推尊佛法者比较多。如章太炎、梁任公、王国维等，皆尊重佛法过于基督教。但是讲佛法者，多不愿以佛法与一般宗教齐观。如欧阳竟无先生即言佛法非哲学非宗教。在五四时代至后之国民革命时代，中国文化思潮之趋势，明是反宗教的。此上已提到。只有一梁漱溟先生是承认宗教之极高价值的。彼以为佛法真能满足宗教之二条件，即神秘与超绝。故唯佛法为真宗教。然彼复以宗教为未来人类乃能走之人生路向，今日仍当排斥佛法与宗教。在五四时代崇尚科学之口号下，一般人皆以宗教为迷信为不科学。当时蔡元培有以美育代宗教之说。胡适之以对人类之进化之信仰代宗教，吴稚晖以一原始之物活论，物质亦有生命之宇宙观，及吃饭生

小孩招呼朋友之人生观,为其新信仰。他们之立论,无论以过去或当时或现在之世界人们,已有的较深思想标准看来,都十分幼稚,而竟能传诵一时,亦可惊怪。这时代之人之以科学为衡量学术文化之标准,……都由于误以为宗教,只是原于人对自然之灾难之无可奈何,对自然之恐怖、无知及幻想而生,或以为宗教之价值,只在人之主观情感上之安慰,宗教之理论,乃依于一错误的玄学而建立,而不知宗教之成立,乃另有其精神基础。此即人之超越现实世界之精神要求。此超越现实世界之精神要求,乃由人之心灵之具备超越性,而不容己的发出者。这些我在文化意识与道德理性一书中宗教意识与道德理性一章,所论已不少。而西方之宗教哲学之理论,与此文相通者,亦不胜举,由柏拉图,历中古哲学至近代之大陆派理性主义哲学,及后之由康德至黑格尔之理想主义哲学,及二,十世纪之层创进化论者,与存在主义哲学,无不肯定人之心灵之具备一超越性。而此超越性,即使其永不能以已有之现实世界现象世界,或可经验之世界,为此心灵寄托其全幅精神之…动与科学知识之价值,反要由此主体之通观其所率之各种活动,与各活动所生之成果之性质与意义价值后为之衡定。此皆并不如何难懂的真理,然而五四时代之一般思想家的思想,却只沉陷于科学知识,科学活动,而根本未反省到此成就科学活动,及科学知识的能知的心灵主体之存在,与此主体之兼统其他的活动之义。于是不仅科学以外之人生文化活动与其成果之价值,不能讲,而科学之价值,亦不能真被人所自觉的确立。因为人如不能自觉到能知的主体之存在,即不能自觉到判断科学的价值的主体之存在。而无判断科学的价值之主体存在之自觉,则此判断之存在,亦不能被确立,科学之价值,亦不能自觉的被确立的。此我在本书中之科学的理智之限制与仁心一文亦论到,而五四时代提倡科学的人对此等等,却多无所知,此其所以既不能肯定科学以外之文化活动之价值,亦不能真建立科学,而只能归于将“不科学”之名乱用,以破坏传统文化。反玄学,反宗教,以至反哲学,及将无根之科学方法,移用于琐屑之考证也。

我们如果了解科学只是扩大已知之世界,而人之心灵主体则超越涵盖于所

已知世界之上,而可另有其活动之义,则知宗教根本不在科学之世界中立根,而他亦不是只依于人对自然世界之无知,及错谬迷妄的知识或迷信而生起。因他根本不是依于人之求知之活动而起,而是依人之超越求知之活动本身,之超知的其他人生要求,人生活活动而起。此超知的其他人生要求人生活活动,亦不必即是主观的。从人之心灵主体发出的,不必即是主观的。因科学的求知活动,亦是从小人之心灵主体发出,人之活动之为客观或主观,当以有无普遍性为衡定,即是否合理性为衡定。而不以是否依于人之主体心灵而发出,以为衡定。科学知识世界中,有客观的真理,艺术世界中有客观的审美,道德世界中有客观的善,宗教的世界中亦有客观的神圣。因只要表现普遍性而合理性之一切人生活活动与其成果,即皆有一客观性,此中所涵之哲学问题,今不拟多论。

(三) 宗教之本性与其必然存在之理由

我们说宗教在人之超知之活动上立根,在超越所知之现实世界之精神要求上立根。此种超越所知现实世界之精神要求或超知之活动,其本性毕竟是什么,当然还须进一层的规定。此进一层之规定应当是什么?还有各种可能的答案。但我们可略变霍夫丁(H. Hoffding)之所谓价值的保存之意,独断的提出一答案,即求价值的实现与生发之超越的圆满与悠久之精神要求或活动。

此种求价值的实现与生发之超越的圆满与悠久之要求,乃一宗教要求之理想的定义,贯注于高高低低的人类宗教,而不必为任何特定的现有的人类宗教,皆能充量表现者。此要求,根本是一超越于我们所知的现实世界,而不能为此现实世界之现实情状所能满足者。因而此所要求之对象之存在,乃不能由科学及现实经验证实者。然而人有此要求,可由此要求之不容已于不生,其生出乃合理者,而自肯定此要求之当有或正当。由是而肯定满足此要求者之当有,与不容不有,而过渡至其必有之肯定。此必有之肯定,乃直接顺要求而起,本可无此要求以外的证实之可能,然此“要求”,却必冒出此“必有”之肯定。此肯定是名曰信仰。宗教中之有离宗教要求即无证实可能之信仰,乃一切宗教之常。而此信仰因其为自人之超现实世界之心灵所发出,故亦非人据现

实世界之情状，所得而否定着，宗教信仰之价值，不以其是否合现实世界之情状为衡定，而唯依此信仰之内容，与其所自发之要求，是否有一内在的应合，及此要求之是否真纯净，能充量而无夹杂，以为衡定。此是衡定已成之宗教及宗教活动之价值之内在标准。至于衡定一已成宗教及宗教活动之价值之外在的标准，则当以其对整个个人生之其他之活动，与所成之文化全体之相对价值为标准。亦不能只以其合不合人之求知之活动所知之现实世界之情状为标准。因而无论如何说，单纯人之求知活动，与为其成果之科学知识，都不能成为衡定宗教本身之价值之标准。而五四时代的人，及今之承此时代之思想者，则对这些问题，多未想过。此其所以无法肯定，亦无法讨论宗教之价值也。

我们说，宗教要求，乃一求价值的实现与生发之圆满与悠久之要求。宗教信仰，即直接由此要求冒出之信仰。此要求与信仰之本身之价值，并不须以其是否合所知现实世界之情状，以为衡定。此即可使我们对于人间之一切宗教本身之价值，皆可先与一广泛之肯定。我们可说不管一宗教之所信，是如何希奇古怪，只要其所自发之要求是当有，此宗教之生起，在开始点，即是当有而合理的。此所谓合理，尽可只是合道德理性之理，而非合纯知的理性之理。即如一由原始之拜物教遗留下来的民间之拜山川树木之神之宗教，我们亦不能从信此山川树木之神之精神的要求上，说其不当有，因为信此山川树木之神者，向之祈祷礼拜，望之保护其子孙，无灾无难，使五谷丰登，亦是求藉一超越的力量，来求一种价值之保存与生发的圆满与悠久。此要求并非不合道德理性的，即非在道德理性上说不当有的。至于我们之以理智的科学眼光去说，向此山川树木祈祷，并无保护子孙，使五谷丰登之效，此当然是一真理。但是此亦并不能论定此要求之不当有，而且可以根本不相干。因为在此种拜物教的信仰中，并不是直接相信此物之有保护子孙等力量，而是信此物之神有此力量。此神在信仰中，是可以有此物本身所无之力量的。在此处，除非此原始的宗教意识，已经退坠，而为以神为物，则此理智的科学知识，并不能否定或代替此中对物之神之信仰。反之，如果此宗教意识，已经退坠而为以神为物，则此只是原初的物神

的信仰之自己消灭，而非此科学知识，真有力能否定代替此宗教性信仰。

实则，我们从人类文化史之发展，去看人之宗教性信仰，便知其实只有转变与超升，或一时之退坠而隐没，而从未有真正之消灭，亦永不能消灭者。其所以有转变与超升，乃由于前所说之宗教信仰的内容，与其所自发之要求之不必能应合，与此要求之不能免于夹杂，或未能充量的发展。即此转变超升之理由，乃在此宗教精神之内部，而原于宗教精神之欲发展其自身，而逐渐达到更高的标准。至于其退坠或隐没，则由于人类之精神心灵之由宗教性的活动转向其他，而并非其他之活动之自身，有力能否定代替之。因其乃为平等的依于人性而生之异类的人生活活动也。

我们看人类之宗教之转变超升之倾向，大约是由自然的庶物之崇拜，至超自然万物的天神之崇拜；由多种之崇拜至一神之崇拜，由各部落各民族之神之崇拜，至一切人类共同的来源，或宇宙万物，与一切可能的世界的共同的根原之神之崇拜；由力量只及一地一代之神之崇拜，至力量及于一切地，一切时的神之崇拜；由具备某一特定权力，特定德性之神之崇拜，至具备无限完满的权力与德性之神之崇拜，然宗教之转变超升之趋向之所以如此，其理由皆可在人类之宗教的精神要求，由夹杂至纯净，由未充量发展至充量发展，以得其说明，只崇拜自然物之多神教的宗教，之所以为最低，乃因此中人之宗教之精神要求，乃通过自然物，以寄托于自然物之神。此所通过之自然物，即此宗教的精神要求中之夹杂。此宗教精神可退坠，而视神为物，此如前所说。然此精神如不退坠，则必将由信仰自然物之“神”，而渐超越一般自然物之观念，以去此中之夹杂。由是而人之宗教精神，乃由地上自然之神之崇拜，移向天上之日月星之神之崇拜，再移向日月里以外，太空之天之神之崇拜。而此天为无所不覆，永远存在者，天神即渐成一普遍永恒之神。而人之求价值之实现与生发之超越的完满与悠久之要求，即使吾人所信天神，日益增加其能力与德性，堪为此要求之满足之保证者，而其最后则使吾人所信之天神，为一涵万能，具万德而超越此感觉所对之天，或创造天地者，此乃顺吾人之宗教精神之本性之充量发展，所必将

归至之宗教信仰。

我们如果了解宗教信仰,乃由人类之宗教精神而来,则我们尊重人类之精神,便当尊重人之宗教信仰。此宗教信仰之价值高下,乃以包含此信仰之宗教精神,是否纯净,是否能充量,以为衡定。而不能以此所信仰,是否合我们之一般求知的活动成果之科学知识,以为衡定。即我们即可树立宗教,为一独立之人文领域,而堪与科学并立者。而我们之尊重人文之精神,即可同时肯定科学与宗教之地位与价值,而视之同为人心灵主体之精神表现之成果之一。他们在此心灵之主体自身,同有其根,此中宗教与科学之价值,皆同由其为心灵主体之精神表现,同有根于此主体而取得。因而亦初无矛盾冲突之可言。而其地位与价值,亦即在此根原处为平等。而一切本科学之知识,以贬斥宗教,及本宗教信仰,以贬斥科学,在此之精神之根原处,即皆为不可说者。而此亦即我们用以销除中国百年来之文化中,科学思想,宗教思想之冲突,而兼肯定其价值之一立论论据之所在。

在主张科学足以取宗教之地位而代之者,恒以为宗教精神中所求之价值之实现与生发之圆满与悠久,只能由用科学的方法技术,以改造自然社会,以逐渐求得之。而宗教上所求之超越的圆满与悠久,乃不可能者,是人之一幻想,但是谓其是幻想,仍只是以科学知识为标准,即以科学精神为标准。在宗教精神中,此标准可根本不存在,而所谓超越的圆满与悠久之是否不可能,亦只当在宗教精神,宗教经验中,去求证实,亦不能由外在于宗教精神、宗教经验之科学精神,日常经验去评判。而在宗教精神、宗教经验中,则尽有人相信其可能,或能证实一超越的圆满悠久价值之境界之存在者,而科学的方法技术之改造自然社会之力,亦明有一原则上之缺憾。此即为人之内在的罪恶之原之问题,一为苦痛烦恼之生生不绝之问题,一为身体之有限性,与精神之无限性之对反问题,一为死之问题,及过去世界中所实现之生命价值,德性价值等之保存问题,一为求人之善恶与福报之绝对的相当之正义的要求之绝对的满足之问题,一为现实世界不同的异类价值,恒相对反而相毁,其绝对的融和之超越理想,

如何实现之问题。这些问题，都是一切科学的方法技术，不能在原则上加以解决的。亦非一般的社会性的道德实践，所能在原则上加以解决的。此不能解决，即必然的逼出人之宗教的精神要求，与宗教性的道德实践，或精神修养的功夫。此要求是这些问题一日存在，即为人所不能根绝的。而这些问题，亦皆本于人之超越性而生。这些问题之生，与人之宗教要求，乃由同一之根而生。此根乃一面自己生出这些问题，一面自己预备答案，以形成宗教信仰，一面实践信仰，形成精神修养。而这些问题之生出，亦即可说由人之宗教精神在下鼓动，而要开出宗教信仰之征兆。至于人之理性，把这些问题接下来，而对之作一纯理性的思索，则为人之形上学的思索，但这些思索，在有其结论时，仍将再摆过去。形成一宗教性信仰，而唯在此信前，才能安顿此作形上学思索者的心灵或生命。由此我们可说明形上学，亦不能代替宗教。

对于我们以上所提到之几个非科学方法技术所能解决，而为宗教与形上学所处理之人生问题，乃世界之不同的高级宗教，皆分别有所触及者。而自宗教性的道德实践，及精神修养的方法上说，则我一向认为各宗教之相通相同处实多。即不相同处，亦未必相矛盾。因而这些终必成为人类文化之共同遗产，而非任何宗教之所得而私。在此处即有人类之一切宗教之自然的融和。此中可论者甚多，但非本文所及。然而克就对上文所提出之问题而言，则世界各大宗教所重之问题，仍可说略有不同。因而对于其他问题，或不能有妥当的解决。然此不同，亦正为我们可据以为世界各大宗教，分别安顿之一地位，使之各显所长而可并行不悖者。故我们之能见其所重之问题之异，亦可帮助我们寻出百年来中国以受西方文化之冲击，而生之宗教问题之解决的道路。此为本文拟先加论列者。

7. Ду Вэймин. Конфуцианская религия²¹⁰

²¹⁰ В данном параграфе представлен перевод фрагментов из следующих книг и статей: Ду Вэймин. Диалог и инновации. Гуйлинь: Гуанси шифань дасюэ чубаньшэ, 2005. 217 с. 杜维明。对话与创新。桂林：广西师范大学出版社。2005年。217页；杜维明。Confucian religion. Shanghai: Shanghai Guji Publishing House, 2008. 155 с. 杜维明。儒教。上海：上海古籍出版社，2008年。155页；

Современное понимание религии отличается от той упрощенной концепции, которая оперировала понятиями веры в сверхъестественного бога и представлениями о соответствующих культовых действиях. Современное видение феномена религии более сложное и емкое, поскольку религия – это явление не статичное, а динамичное. Религия видоизменяется вместе с развитием культуры, общества и самого человека. Она всегда присутствует в обществе, будь то в латентном или явном состоянии. Субъектом тех процессов, которые меняют мир, выступает человек с определенными ценностными установками. Поэтому в современном обществе в центре религии – человек. Религия способствует возвращению его способности к саморефлексии и помогает найти ответ на вечные вопросы. Что значит быть человеком? В чем смысл жизни? Во что верить? Какие поступки и действия совершать? Поэтому сутью религии сегодня становится реализация духовной сущности человека. Религия выражает глубинную природу человека и является формой его самоутверждения. А ценности и смыслы, будучи основой религии, формируют духовную, мировоззренческую позицию человека, в итоге делая общество гармоничным и стабильным.

Религия выступает жизненным ядром культуры, является тем принципом, через который общество, опираясь на свое прошлое и черпая силу в своих внутренних возможностях, осуществляет процесс постоянного развития. Каждый человек с рождения приобщается к коллективной исторической памяти своего народа и создает новую культуру, а религиозные традиции (религия) выступают стержнем, вокруг которого осуществляются все нововведения. Переход в состояние тотального обновления общества и культуры невозможен, поскольку традиции продолжают жить в современной эпохе. Предположения о том, что мы можем отбросить собственную связь с локальными знаниями и религиями, чтобы стать глобальным гражданином,

Tu Weiming. Centrality and commonality: an essay on Confucian religiousness. State University of New York Press, 1989. 165 p. Перевод выполнен М.А. Хаймурзиной.

нереальны. Мы глубоко пустили корни в собственных традициях, они придают смысл нашему повседневному существованию. Если люди не могут посредством самоличного решения измениться и стать полностью другими, тогда еще в большей степени нереально порвать собственные связи с традициями.

Таким образом, несмотря на влияние чуждых религиозных систем и учений, *саньцзяо* присутствуют глубоко в подсознании китайцев и определяют форму их жизни. В критических ситуациях большинство китайцев не обращаются к христианскому Богу, не уповают на западные принципы научности и демократии, они по-прежнему призывают на помощь буддийское учение о простой еде, даосское учение о подавлении желаний и конфуцианскую этику экономики.

Является ли конфуцианство религией? Считаю, что сочетания *жуцзяо дэ 儒教的* и *жуцзя дэ 儒家的* в отношении Китая и Восточной Азии несут религиозно-этический оттенок и используются в том смысле, в котором используются слова «христианский», «буддийский» и т.п.

Конфуцианство – это культурно-исторический феномен. Его проявление в жизни, в том числе возвышение до уровня государственной системы ритуальных жертвоприношений, превращение в морально-этическое учение, формирование под её воздействием политического сознания, влияние на общество – всё это к настоящему времени превратило конфуцианство в традицию, но ни в коем случае не лишило религиозной основы.

В чем особенность конфуцианской религии? Во взаимосвязи небесного и земного – имманентной трансцендентности. «Небесное» снисходит до мира людей, а мораль в форме внутренней моральной сущности человека, если становится совершенной, расширяется до трансцендентного уровня. Небо может быть в полной мере воплощено в человечестве. В каждом человеке есть врожденная способность ответить на призыв Неба, которая и побуждает его постоянно расширять собственные горизонты до такой степени, чтобы имманентное в природе индивида обрело трансцендентное измерение. Когда вы осознаете

источник имманентной вам данности, тогда вы сможете преодолеть ограниченность и постичь собственную трансцендентность.

Отправной точкой конфуцианского учения является человек, т.е. субъект религиозной веры. Человек – носитель религиозности, самореализация человека осуществляется через раскрытие вовне его внутреннего источника духовности, т.е. через «предельное самосовершенствование», или, иначе, «предельной самотрансформации» (*чжунцзи дэ цзыво чжуаньбянь* 终极的自我转变) человека. В словосочетании «предельное самосовершенствование» слово «предельный» означает самую выгодную реализацию сущности человека. «Самосовершенствование» предполагает в своей исходной точке осознание того, что мы не те, кем должны быть. Цель самосовершенствования состоит не в том, чтобы выйти за пределы человеческих возможностей, а в том, чтобы развить свои возможности настолько полно, насколько возможно.

Небо, в качестве трансцендентного начала наивысшей нравственности, предопределяет нашу морально-ценностную сущность, которая априори положительна. И среди врожденных моральных установок в качестве наивысшей и базовой является гуманность *жэнь*. Источником *жэнь* выступает трансцендентное; *жэнь* не принадлежит антропологическому миру, но она считается такой же неотъемлемой частью нашего существования. *Жэнь* – это заданная Небом форма самооткрытия, самовыражения и самореализации человека. Поэтому если мы не будем жить в соответствии с человеческими ценностями, мы не справимся со своей миссией: в космологическом плане не сможем быть помощниками в создании единства Неба и Земли, а в моральном – перестанем быть участниками великой космической трансформации. Каждый должен сознательно устанавливать и усиливать собственную *жэнь* во имя обогащения человечности в целом.

Каким образом человек может проявить свою индивидуальную природу? Главное в этом процессе – установить (*ли* 立) и увеличить (*да* 大) свой человеческий Путь через раскрытие вовне собственного внутреннего источника

наивысшей небесной морали. Если человеческий Путь не будет установлен и увеличен, то он будет потерян точно так, как река высыхает в песке. Ведь человеческий Путь – это процесс, которым люди реализуют Путь небесный.

Подчеркнем непрерывное развитие «я» человека, где «предельный» означает как переломный момент в жизни человека, так и непрерывный процесс его духовного развития. Чтобы принимать активное участие в самосовершенствовании, человек должен сознательно этого захотеть и быть готовым ответить на внутренний призыв трансцендентного. Конфуцианская религиозность равносильна человечности и изначально присуща природе человека, однако человек становится религиозным не по умолчанию, а по собственному выбору. Несмотря на то, что мы религиозны по своей сущности, нам необходимо принять решение, чтобы приступить к предельному самосовершенствованию.

Конфуцианское развитие «я» человека предполагает как религиозное, так и этическое назначение. Духовное развитие человека как некое ментальное движение к трансцендентному неотделимо от обыденного повседневного существования. В этом заключается радикальное отличие от поисков внутренней духовности в западном понимании. То, что мы делаем как обычные граждане в пределах границ наших частных домов, социально и политически важно, и то, что мы делаем как общественные служащие, выполняющие свою роль и функции в светском мире, – все это существенно важно в контексте конфуцианской религиозности, в этом состоит глубокая озабоченность конфуцианства о «светском как о святом».

Человек в конфуцианской религии не одинок, в своих стремлениях и действиях он не изолирован от других. Реализация «я» человека немислима без группы, т.е. коллектива, под которым понимается прежде всего семья, а также другие социальные группы или общество в целом. Только находясь в контакте, человек осознает себя, оценивает свое деятельное начало и возможность развития в будущем. Только внутри социальной группы он может проявить свою *жэнь* и стать лучше. А ценностные нормы человеческих отношений (*сань ган*, *у чан*, *сяо* и др.), направленные на урегулирование отношений между людьми, в

этом смысле преисполнены как антропологическим, так и вселенским назначением становления человека в рамках семьи, общества и Неба.

Конфуцианство предполагает интеграцию людей в сообщества, поскольку в конфуцианском понимании человек – это всегда центр отношений. Несмотря на то, что мы все люди и живем как люди, наше чувство осознанного следования человеческому Пути должно постоянно обновляться и совершенствоваться как индивидуально, так и на уровне всего сообщества. Поэтому в отличие от христианской практики обращения к небесам в одиночку, конфуцианское религиозное устремление к Небу подразумевает коллективное участие, т.е. религиозно-этическое движение от индивида к трансцендентному происходит не напрямую, а через общество. Моральная обязанность человека состоит не в том, чтобы реализовать себя как изолированного от общества индивида или усовершенствовать свое сообщество как автономное образование, а в самореализации и совершенствовании общества посредством достижения самых высоких человеческих стремлений, заключающихся в формировании триединства с Небом и Землей.

8. 杜维明。什么是儒家之道²¹¹

耶酥基督说，人打你的左脸，把你右脸也转给他。这条劝诫具有某种道德提升的意味，它诉诸于我们大多数人心中抹消自我的理想主义。我们相信，这种单方面的利他主义要比单纯报复式的“以眼还眼，以牙还牙”象征着更高的德性。它使人们惊异地看到，另一种回应也是可能的，并且不失高尚，只不过这种高尚的举动是来自温和的实用主义而不是来自极端的理想主义。当孔子被问到“以德报怨，何如”时，他回答说：“以德报怨，何以报德？以直报怨，以德报德”。在我们看来，更让人动心的伦理原则也许是孟子提出的：“大人者，言不必信，行不必果，惟义所在”。下面我们将要研究的是一个伦理-宗教的传统，它微妙地把道德关注从抽象的原则转移到活生生的现实世界，因而

²¹¹ Глава из книги: Ду Вэймин. Конфуцианская религия. Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2008. С. 1–12. 杜维明。儒教。上海：上海古籍出版社，2008年。页 1–12。

挑战了我们在伦理与宗教的比较研究上所熟悉的诸多范畴。

定义儒家精神

我们是孤立的个人，还是人际关系网络中的连接点？道德自觉对于个人的成长是必要的吗？一个社会如果不在其成员中发展一种基本的责任和义务，这个社会能够繁荣昌盛或长治久安吗？我们这个多元的社会是不是应该刻意培养一些共享的价值，构筑一个人类相互理解的共同基础呢？当我们深切地意识到地球很容易受到伤害，并且为我们自己作为“濒危物种”的命运而日益忧心时，我们必须提出的具有批判精神的问题又是什么呢？

儒家传统的基本关怀是学以成人。儒家强调的人，不是与自然对立或与天对立的人，而是寻求与自然和谐、与天共鸣的人。在儒家看来，学以成人是一个不断拓宽和深化的过程，在此一过程中，人们了解到，一切界定人类状况的存在样式都处于相互联系的状态之中。透过包含了家庭、社会、国家、世界和上天这样一个不断扩大的关系网络，儒家寻求在其中全面地实现人性。这个不断扩大的过程有助于深化我们的自我认识，同时也要求我们以不断的努力，保持我们的身体健康、心灵活跃、灵魂纯洁、精神开朗。修身本身就是目的，而它的初始目标是自我的实现，也就是“成己”。

儒家人文主义的明确特征是，坚信人类状况的创造性转变是一项集体的行为，并且是对上天的对话式回应。这涉及到与人性相关的四个层面：自我、群体、自然和上天。探讨儒家精神时必须思考这四个层面：作为创造性转变的自我；作为促进人类繁荣昌盛的必要载体的群体；作为我们生活家园的自然；作为终极的自我实现的价值源泉：自然。

自我：创造性转变

孔子说得很明白，学以为己，而非为人。从表面上看，孔子的说法似乎透露着个人主义的义涵，与通常认为的儒家伦理重视群体的观点截然不同。但是，孔子所主张的学以为己是基于这样的确信：自我修养，即修身本身就是目的，而不是达到某种目的的手段。那些致力于为修身而修身的人，能够为自我

实现创造出内在的价值源泉，而那些以修身作为达到某种外在目标的人，例如以修身为手段去获取社会名声和追求政治成功的人，则是难以想像的。虽然我们都必须担负社会责任和参与政治事务，然而修身才是根本，正是修身使得我们能够在我们生活世界中站稳脚跟，能够作为独立的道德行为者参与社会和政治，而不是沦为权力关系游戏中的人质。如果漠视自我实现（成己），我们就很容易让我们自己被外在于我们内在价值根源也外在于我们个人价值感的权力和财富所束缚。

在儒家看来，个人的价值感极其重要，因为儒家致力于从内部改善这个世界，这使他们不得不把现状当作他们精神之旅的出发点。如果他们不同意学习主要是为了自我的完善，那么服务社会的要求就会破坏修身本身作为崇高目的的完整性。因此，作为性格塑造的“学”就是为了自我的实现。这样的自我是一个开放的系统，它不断地转化，从来就不是一个静态的结构。儒家的自我是一个开放的、动态的和转化的过程，和那种把自我视为孤立于世界的抽象实体的观点是截然不同的。

儒家的自我植根于个人的价值感，它为自我转化提供了内在的根源。自我转化即是自我修养的结果，亦意味着身的人，能够为自我实现创造出内在的价值源泉，而那些以修身作为达到某种外在目标的人，例如以修身为手段去获取社会名声和追求政治成功的人，则是难以想像的。虽然我们都必须担负社会责任和参与政治事务，然而修身才是根本，正是修身使得我们能够在我们生活世界中站稳脚跟，能够作为独立的道德行为者参与社会和政治，而不是沦为权力关系游戏中的人质。如果漠视自我实现（成己），我们就很容易让我们自己被外在于我们内在价值根源也外在于我们个人价值感的权力和财富所束缚。

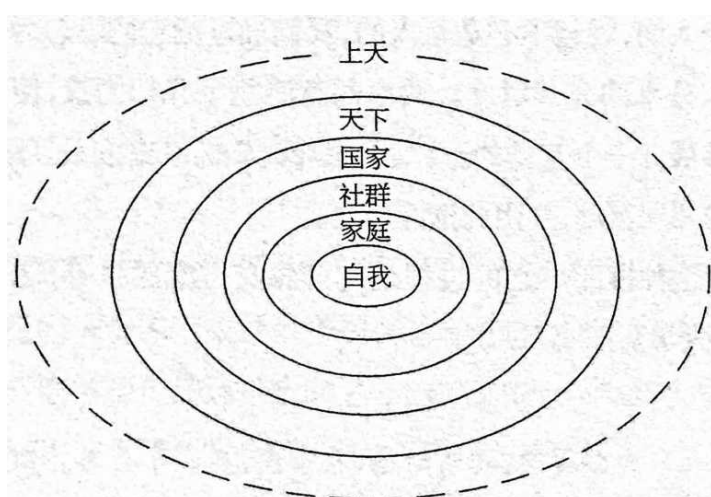
儒家的自我植根于个人的价值感，它为自我转化提供了内在的根源。自我转化即是自我修养的结果，亦意味着自我实现的过程。不过，因为儒家传统的自我观念并不要求切断与外部世界的关联，所以儒家的自我转化并不采取只探索人的内在精神的形式。相反的，在儒家看来，真正的自我转化必然涉及到

从积累的符号传统（即文化）、涉及到对社会的同理共鸣、涉及到自然的生命力和上天的创造力，自我转化需要中开发精神资源。

群体：人类繁荣昌盛的必要载体

儒家精神的一个显著特征是，把群体视为我们追求自我实现的一个不可或缺的部分。在儒家传统的观念中，绝对不会把摆脱伦理、婚姻、语言、乡土以及生活中其他难以处理的现实问题来作为解脱的前提条件。儒家深刻地认识到，我们被根植在这个世界上，我们的精神之旅必须此时此刻从家庭开始。虽然这种根植于世的现实感可能会强加某种结构性的限制在可能性的序列上，使我们只能现实地预想我们精神上的自我转化，但是它不会妨碍我们去形塑一个最符合我们人类状况的生活方式。儒家主张以家庭作为我们精神之旅的出发点乃根据一个坚定的信念：我们自身绝不是一个离群索居的个体，而是一个经验中的和实践着的人际关系的核心。作为人际关系的中心，我们自身不断地与各色人等交往。他人对于我们修身的意义是显而易见的，因为我们不可能孤立地进行修身。唯有透过不断地人际互动，我们才逐渐明白，自我是一个转化的过程。的确，我们的情感、思想和观念不必然是我们的私有财产，它们越是个人的，就越不必是私人的，我们最好把它们设想为可与他人分享的公共财产。共享的意愿赋予我们力量，使我们能够展开一个互动的过程，首先与我们的家庭成员互动，然后与邻居互动，并由此推而广之。

这种推而广之的过程是儒家修身方案的核心，儒家经典《大学》第一章



就说：大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。古之欲明明德于天下者，先治其国；欲

治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物。物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。

这段话表明，外推不仅是一个不断拓宽的过程，也是一个不断深化的过程。儒家的思路是，群体就“内植于”我们的自我转化之中，这意味着扩展的过程与深入的自觉是持续互动的。这里的假定是，我们越是敞开自己去包容他人，我们就越能够深化我们的自我意识；而持续不断地深化这种自我意识，是我们有成效地与一个不断扩展的人际关系网络互动的基础。

自然：我们的家园

儒家关于人类繁荣昌盛的观念，严格说来不是人类学式的，当然也不会是人类中心论的。人或者人类，不是万物的尺度。这样的思想显示了儒家的特色。确实，衡量人性的恰当标准应当既是人类学式的，也是宇宙论的，或者可以称为“人文宇宙的”。在存在的序列中，自然不仅为生命提供养分，也为恰当的生活方式提供灵感。自然的变化，例如昼夜交替、四季循环，暗示着一个永恒的转变模式：一个有规律的、均衡的并且是和谐的模式。

在历史上，人类文明曾经忍受了水旱风暴等许多自然的灾害，尽管有生存的艰辛，儒家还是认为自然是适宜我们生存的良好环境。他们感到幸运，因为人享有“天时地利”和“风水”，这一切特别有益于健康。自然因其丰厚和壮观而令人敬畏，其令人敬畏的存在，使我们得以赞美我们“家园”的富饶和神圣。

把自然当作家园的感觉使儒家在普通的生活中找到终极的意义；发展出了一种重视规范、均衡与和谐的生活形态；并且把其他宗教视“世俗的”事务视为“神圣的”。

上天：终极的自我转变的根源

绝对的超验存在，例如概念化“上帝”为“全然的他者”，在儒家的符号

系统里是缺位的，但是“上天”作为道德创造的根源，以及生活意义和终极的自我转变的根源，却突出地贯穿于整个儒学传统之中。在这个意义上，所有的重要儒学大师都深具宗教性。他们的宗教之道意义深长地不同于那些组织性宗教，例如基督教、佛教或伊斯兰教，但是他们对生命的敬畏，对劳作的承担，以及对终极自我转变的献身，乃立足于上天的召唤，其情感之深厚，目的之严肃，足以与世界上任何一种大宗教相比拟。

儒家的召唤预设了上天即使不是无所不能的，也是无所不知和无所不在的。作为人，我们此时此刻所做的一切，不仅对我们本身有意义，而且对人类群体、对自然和上天也都具有意义。我们不需要离开我们的当下处境去领略天道，因为天道就在眼前，就在我们手边，与我们的一般日常生活息息相关，我们在家庭范围内所做的一切，不仅有人类学的意义，也有宇宙论的意义。如果我们恰当地培养人道，我们就不会离开天道。的确，当我们学会了领略日常生活的丰富涵义，我们也就懂得生命的伟大神奇本来就存在于我们生活的一般经验之中，就像天道的密码是根植在人道之中一样。

然而，我们与上天的内在有机联系是透过我们自己的个人经验建立起来的，这使我们意识到自己的力量，同时也意识到自己的不足，因为我们担当着重任，以微薄的人力去实现天道。人是自然的守护者，是宇宙的共同创造者（赞化者），人性的最深刻涵义就在于证明这一点：“惟天下至诚，为能尽其性。能尽其性，则能尽人之性。能尽人之性，则能尽物之性。能尽物之性，则可以赞天地之化育。可以赞天地之化育，则可以与天地参矣”。

人能够参赞天地之化育，只有人能够与天地并称为三才，受上天之感召，守护自然和赞化宇宙，这是人必须无条件承担的责任。

9. Лю Шусянь. Деление единого принципа на множество²¹²

²¹² В данном параграфе представлен перевод фрагментов из следующих книг: Лю Шусянь. Конфуцианство и модернизация / под ред. Цзин Хайфэн. Пекин: Чжунго гуанбо дяньши чубаньшэ, 1992. 602 с. 刘述先。儒家思想与现代化 /景海峰编。北京：中国广播电视出版社，1992年。602页。Лю Шусянь. Деление единого принципа на множество / под ред. Цзин Хайфэн. Шанхай: Шанхай

Специфичность конфуцианства обусловлена особым характером миропонимания – имманентной трансцендентностью. Любая религия касается трех составляющих – божественного, человека и мирского. Божественное относится к трансцендентному уровню, человек и мирское – к имманентному. То, каким образом произойдет состыковка этих двух уровней, и формирует различие двух форм трансцендентности – внешней и имманентной. Такие религии как иудаизм, христианство и ислам относятся к форме внешней трансцендентности, где творец создал человека и мир, но не является частью этого мира. В отличие от них конфуцианская трансцендентность – форма имманентной трансцендентности, в которой «небесное веление» и «небесный Путь» всегда присутствуют в мире людей.

Рассмотрим неоконфуцианскую концепцию *деление единого принципа на множество* (ли и фэнь шу 理一分殊), или принцип один проявлений много. *Единый принцип* можно пояснить на примере религий мира, когда разные религиозные системы придерживаются сходного принципа. Между различными религиозными традициями существует элементарное единство, в основе которого – единство ценностей. Оно заключается не в понятии «Бог» или «божественное», а в концепции гуманности, суть которой сводится к гуманному отношению одного человека к другому. В христианстве есть десять заповедей, в буддизме – пять священных обетов, а в конфуцианстве – пять добродетелей (у чан), что свидетельствует о совпадении базовых ценностных принципов в разных культурах. В этом и заключается суть проявления *единого принципа*.

Единый принцип – это не абсолютно истинное или первопричина в космологическом смысле. *Единый принцип* трансцендентен, но обладает формой, выражающейся главным образом в направлении ценностей, которые, согласно общей тенденции развития философии конфуцианства, соединяют Небо – трансцендентное и человека – посюсторонний мир. *Единый принцип* не субстанция, определяющая сущность, основу и первопричину всех вещей и явле-

вэньи чубаньшэ, 2000. 390 с. 刘述先。理一分殊/景海峰编。上海：上海文艺出版社，2000年。390页。Перевод выполнен М.А. Хаймурзиной.

ний нашего мира, а некое связующее звено всех вещей и явлений мира. *Единый принцип* – это закономерность, содержанием которой является непрерывно возрождающаяся человечность – *жэнь*. Поэтому *единый принцип* выступает непрерывным и бесконечным трансцендентным источником общечеловеческих гуманистических ценностей.

Единый принцип ассоциируется с трансцендентностью, понятие *деление на множественность* – с имманентностью. Если нет *единого принципа*, тогда нет и *деления на множественность* как конкретного проявления в реальном мире вещей. *Единый принцип* задает идеальные цели, которые в нашем мире выражаются через противопоставление, дифференцирование и многообразие. Можно пояснить это на примере понятия *жэнь*. *Жэнь* – идеал, который реализуется различными способами в зависимости от ситуации и временной эпохи. Вот почему Конфуций в свое время и не дал конкретного определения этому понятию. *Жэнь* в основном проявляется в понятии «любить людей», но все-таки этим не исчерпывается, не равно оно и «милосердию», не равно «благотворительности». У каждого человека есть потенциал саморазвития, а *жэнь* – это то, благодаря чему можно данный потенциал развить до предельной степени. Поэтому основная идея конфуцианской гуманности *жэнь* сводится к смыслу понятия «задающая начало» (*чуан шэн 創生*)).

Трансцендентное нуждается в конкретной реализации, в конкретной форме. Именно человек выступает формой, в которой осуществляется вселенский созидательный процесс. Поэтому человек является активным источником конфуцианской религии. Важно развертывание созидательной силы «я» человека. Конфуцианское Небо – трансцендентно, небесный Путь – постоянно творящий и созидающий. Человеческая сущность априори содержит в себе частицу бесконечно созидающего Неба – это и есть внутренний источник активно творящей *жэнь*. Чтобы активировать движущую силу источника, необходима готовность человека открыться действительности, которую человеческая рациональность никогда не сможет полностью понять и постичь. «Человек созидющий» всегда подвержен воздействию прагматизма и индивидуализма. Но его

духовная сущность непременно возвращается к источнику созидания. Поэтому конфуцианская религиозность – это непрерывный процесс индивидуального созидания внутренней *жэнь*, поскольку только самоличное доказательство индивидуальной человечности делает ограниченное безграничным. Человек должен изо всех сил разворачивать свой потенциал созидания, не считая потерь или удач, поскольку цель созидательного развития не в этом, суть заключается в конечной передаче себя, а именно имманентной человеку *жэнь*, небесному Пути (*жэнь дэ чжунци тофу* 仁的终极托付). Процесс созидания и передачи человечности *жэнь*, выражающийся в ценностном развитии человека до предельного уровня, и составляет суть конфуцианской религии.

В конфуцианстве раскрытие и самосозидание внутренней религиозной составляющей «я» человека, т.е. его духовной сущности, связано с имманентной стороной жизни. В повседневной жизни, в отношении человека к окружающим людям, к своим ролям и обязанностям в социуме, собственно, и проявляется конфуцианская религиозность. И потому конфуцианство не призывает людей к отчуждению от посюстороннего мира, – наоборот, учит их видеть религиозное в светском. Мы можем привести в пример классическую конфуцианскую концепцию *аньшэнь лимин* 安身立命, которая предполагает духовное развитие человека в реальной жизни: «препоручение себя небесному Пути», «следование небесному велению» через самоличное «осознание и совершенствование [индивидуальной] природы», следование моральным истинам и нравственное совершенствование. Тогда достигается соединение двух сторон – духовного умиротворения и удовлетворения посюсторонней жизнью.

Каждый китаец религиозен специфически. Его религиозную веру можно определить как *предельный интерес* (*чжунци гуаньхуан* 终极关怀), который находится в центре духовной жизни каждого и определяет цели, ради которых он живет. В контексте конфуцианской религии *предельный интерес* и есть реализация концепции *аньшэнь лимин*, предполагающая самоличное доказательство «двойной истины» – одинаковое почитание и имманентного, и трансцен-

дентного. Ведь если не получить духовного удовлетворения, внешние успехи не заполнят внутреннюю пустоту. Каждый должен осмыслить свой *предельный интерес* и встать на путь соединения имманентного и трансцендентного. Но необходимо сделать так, чтобы *предельный интерес* личности находился в пределах священного.

Секуляризация общества не сделала людей свободными, она, скорее, сделала их одинокими и несчастными. Духовная драма современного человека заключается в утрате системы абсолютных ценностей. Современный человек охвачен тревогой, связанной прежде всего с виной, смертью и бессмысленностью существования, ему жизненно необходимо ощущение того осмысленного порядка, который некогда обеспечивался религиозными ориентирами. Осознание того, что трансцендентное составляет основу истинной сущности каждого, дает человеку силы для дальнейшего существования и новые смыслы, благодаря которым человек может не бояться конца. Конфуцианству уготовано большое будущее – оно способно дать человеку ясное понимание смысла жизни и объяснение «иноного мира», определяя максимы, цели и задачи человека в контексте поиска его духовной реализации. Сегодня мы должны отбросить традиционную унифицированную структуру. Мы более не можем верить в то, во что верили в древности и в Средневековье. Сегодня *предельный интерес*, как некие духовные убеждения, становится религиозной верой каждого, и в этом плане конфуцианство отвечает современным требованиям.

Конфуцианские религиозные ценности соизмеримы с ценностями других религиозных традиций и потому они универсальны и глобальны. Конфуцианская религиозность может выступить в качестве духовного ресурса созидания «я» любого человека планеты, будь то китаец или представитель иных культур. Поэтому конфуцианство имеет равные права с другими религиями в решении современных духовных проблем человечества. Все культуры мира не лишены стремления к трансцендентному, истинное трансцендентное не описать и не понять, но этот факт не мешает нам искать концептуального взаимопонимания и духовного удовлетворения. Разгадка конфуцианского принципа *деление еди-*

ного принципа на множество для будущих поколений людей является ключом к мирному сосуществованию людей на планете. А конфуцианская «двойная истина» может научить современное общество развиваться целостно, гармонично, когда религиозное не исключает светское и, наоборот.

Конфуцианские религиозно-этические ценности являются примером «вечности», поэтому могут расцениваться в качестве ресурса глобальной этики. Я согласен с «отцом глобальной этики» (Ганс Кюнг) в том, что все религиозные учения обладают общим набором фундаментальных ценностей, которые и составляют основу для формирования мирового этоса. Уже существуют нормы человеческого поведения, которые могут быть найдены во всех религиозных учениях и которые являются предпосылками для прочного мирового порядка в будущем. Все человечество – это семья, и потому *единый принцип* – первооснова глобальной этики. А конфуцианские нормы взаимоотношений (*у лунь, сяо* и др.), пронизанные как этическим, так и религиозным содержанием, учат каждого быть ответственным за свои действия и решения, учат уважать жизнь и относиться ко всем без исключения людям по-человечески; воспитывают терпение и согласие, умение учиться у прошлого, практиковать культуру солидарности, толерантности и взаимного единения.

10. 刘述先。论宗教的超越与内在²¹³

一 引言

近年来当代新儒家的所谓«内在超越说»引起了不少争论。正巧内人刘安云女士刚翻译了史密士 (Huston Smith) 的名著: 《世界宗教》 (The World's Religions: Our Great Wisdom Traditions) 1, 由我担任校订, 获益良多。通过这部书的刺激, 我对于宗教的超越与内在问题有了更清楚的认识, 愿意提出来与大家切磋。我打算讨论下列三个问题: (一) 宗教的定义与超越、内在的关

²¹³ Глава из книги: Лю Шусянь. Попытка развития конфуцианской мысли. Пекин: Чжунго шэхуй кэсюэ чубаньшэ, 2001. С. 41–58. 刘述先。儒家思想开拓的尝试。北京: 中国社会科学出版社, 2001。页 41–58。

系；（二）逻辑、经验与宗教信仰的相干性；（三）外在超越说与内在超越说的评估，然后作出简短的结语。

二甚么是宗教的恰当定义？

中文《宗教》一词是英文"religion"一词的翻译。这个词的最重要意义，《韦氏大字典》有详细的解说。这个条目把一般所了解的《宗教》一词的意义已经说得很清楚，其大意可以略加疏解如下：宗教所关怀的是超越可见世界以外的存有，它与哲学不同，不是依靠理性，而是仰赖信仰与直觉，它一般相信一个单一的存有，如上帝，或者一群神灵，或者一个永恒原理，或者一个超越的精神实体，创造了世界、统治它、控制其命运，有时干预其历史之自然过程，也相信人有了这样的信仰——通过仪式、祈祷、精神修练、遵守日用常行规则，如十诫——乃会在精神上得到慰藉。

这样的说法基本上照顾到了多神教（polytheism）、一神教（monotheism）乃至泛神教（pantheism）的信仰，兼顾超越（神）与内在（人）两层，又包括知与行两个方面，已经算是有相当的包容性了。然而它仍不免反映了西方的偏见，特别是创世、干预历史一类有神论（theism）信仰的特征，根本不能适用于佛教一类的无神论（atheism）信仰，却又没法子将之排除在宗教信仰的领域之外。为了避免这样的困难，当代神学家田立克（Paul Tillich）乃将宗教重新界定为《终极关怀》（ultimate concern）。这样的改造是有其必要的，不只佛教有其终极关怀，表面上看来彻底现世性的儒家一样有其终极关怀，而有其宗教意涵。这种对于宗教的扩大的了解差不多成为学者的共识，譬如史密士的书就有分章论述印度教、佛教、儒家、道家、伊斯兰教、犹太教、基督教等《历史宗教》（Historical Religions）与所谓的《原初宗教》（Primal Religions）。然而田立克的说法也不是没有问题，因为他认为每个人都有终极关怀，也就是说，无论承认与否，每个人都有宗教信仰，于是有些人可以信金钱、国家、共产，乃至无神论，只要其信仰是无条件的，就是一种宗教信仰。这样的界定不免过于宽泛，不免引起了四面八方的攻击。其实田立克自己早就

作了分别，他把以上这些当作是«伪似宗教的»（quasi-religious）信仰，不是真正的（authentic）终极关怀。凡是把有限的东西当作无限来崇拜，就是«偶像崇拜»（idolatry），乃至会造成«魔化»（demonization）的效果，此处不可以不戒慎。

田立克认为基督教才能提供真正的终极关怀或宗教信仰，我们自不必接受他这样的见解，我们当前亟需要做的工作是分别出宗教与伪似宗教之间的界线。我认为在这里最重要的一个判准就是对于«超越»（Transcendence）的信仰与祈向。田立克敏锐地观察到，像国家主义、共产主义一类东西的确可以产生像宗教一样的狂热，但它们毕竟是彻底现世性的，而且有把有限的东西当作无限来崇拜之嫌，故只能是伪似宗教，我们不会以之为宗教。然而儒家虽然是彻底现世性的，却从不缺少对于«超越»的信仰与祈向，«天人合一»的理念始终是儒家思想中极其重要的一环。儒家传统（如当代新儒家所说的）具有深刻的宗教意涵。至于佛教，史密士指出，如果以西方信仰«上帝»（God）为人格神的判准来衡量，无可讳言，佛教是信奉一种无神论；但他进一步指出，"God"一词还有另一涵意，所谓"Godhead"（神性），指向超越人格、名相的神秘真实，却可以与"nirvana"（涅槃）相比拟。无论这种说法是否允当，佛教有超越现世的祈向与信仰是不容置疑的。所谓«原初宗教»信仰的诸神灵，尽管有许多是自然神祇，也肯定超越于日常经验世界之外，另有一魔术支配的领域，而有丰富的精神性（spirituality）。这些不同的精神传统才可以叫作宗教。这样把宗教的范围收窄，就不至于把一些俗世信仰如国家主义、共产主义也列入宗教的范围。这样的看法相信可以为大多数学者所认可或接受。

如果以上所论不谬，那么«超越»的因素不能不是界定«宗教»的一个重要成分。但是只有这一方面还是不足够的，举凡宗教必有其«内在»（immanence）的方面，其重要性几不下于宗教的超越祈向的方面。一个宗教之所以为一个宗教，决不只是个人心里的一些想法或感受而已！它必内在到个人生活乃至群体的生活之中。故此仪式、祈祷、精神修练、日用常行的规则等

等莫不与宗教有极其紧密的关连性，因而也产生了形成宗教组织的必要。如此佛教有其僧伽，基督教更形成了庞大的教会组织。儒家在这方面最弱，故不能称之为「组织宗教」，但信仰与生活关连，则是不争之事。吊诡的是，耶稣还宣称，我的王国不在这个世界，然而他在被钉十字架之后，基督教信仰却征服了整个西方，而在世上建立了一个势力庞大的「基督王国」(Christendom)。正是「超越」与「内在」之间的紧张、对立关系，导致了新教的分裂运动。到了今日，在韦伯(Max Weber)所谓「解魅」以后，不只超越的祈向减弱，教会的力量也递降，造成了所谓宗教的危机。这里牵涉到许多复杂的问题，不能在此具论。以上我自己并未提出一个新的「宗教」的定义，但那些重要因素应该标举出来则已昭然若揭，毋须我多赘了。

三逻辑、经验与宗教信仰的相干性如何？

如果我们明白了宗教信仰的特质，那么逻辑、经验与它的相干性如何，似乎也该是一个相当清楚、不难回答的问题了。由于逻辑、经验都是纯属「内在」方面的东西，它与向往「超越」的宗教信仰很明显地只有边缘性的相干性。无疑在我们生存的现象世界中可以找到一些规律。我想没有人会认真怀疑我们的思想遵守某种逻辑规则，譬如说，不能够违反矛盾律，无论是把它当作一项公理(axiom)或基设(postulate)看待。而思想与存在似乎有某种同构(isomorphic)关系，故此运用假设与实验的方法可以找到现象之间的确定关连性(correlation)。逻辑实证论者乃以纯形式的逻辑与数学，以及必须通过证验手续所获得的经验知识，穷尽了认知意义领域的全部。过此以往，他们就可以像维特根斯坦(Ludwig Wittgenstein)《逻辑哲学论》(Tratatus Logico-Philosophicus)所说的，「当你不能说的时候就必须静默」。勉强说的话，就不免是「认知上的无意义」(cognitively meaningless)。这样，宗教语言被判归「无意义」(nonsense)的领域。然而，学者对于维特根斯坦的思想一向有不同的异释，有谓这种「无意义」实在大有意趣，进入了「神秘」的领域。后期维特根斯坦似乎印证了这种阐释的正确性，他体认到日常语言可以有各种不同的功能，自

承早年过份偏重逻辑与科学的理想语言。如果语言游戏可以有多种的话，那么宗教语言尽可以有它自己表意的方式，不能用认知语言的标准来衡量。

正是因为这缘故，我基本上同意康德（Immanuel Kant）在《纯粹理性批判》（Critique of Pure Reason）《先验辩证学》（"Transcendental Dialectic"）中所提出的看法：由逻辑的推论或经验的推概不可能建立任何有关终极实在的论说，否则就会产生《悖论》（paralogism）或《二律背反》（antinomy）的效果，而有关上帝的证明总不免是徒劳无功的。基于同样的理由，任何想利用逻辑推论或经验推概去驳斥否认宗教信仰的企图，也一样是徒劳无功的，因为它本不属于同一语言游戏的范围：自圆一致或经验对应并不是决定宗教信仰是否《本真》（authentic）的最重要的判准。

我们进入到宗教信仰的范围中，就会观察到一些有趣的事实。宗教虽是有《超越》的祈向，但它的传播却不能不始于《内在》的当下。尽管它以终极关怀为主导，它的影响力却遍及生命的每一领域之内。逻辑推论与经验推概虽然只具有第二义的重要性，也可以被用来支持宗教信仰。西方的神学恰正是这样的产物，它企图为信仰提供理性的论据，所谓的"rational justification for faith"是也。如此，逻辑推论与经验推概也有了一定的相干性，但如何相干却表现出各种不同的形态，有时彼此矛盾冲突无法调和。我们在此自不可能详析此中所涉及的理论效果，只能简略地举出两种思想的典型来展开我们的讨论：一种形态顺着逻辑与经验往前探索，以打开超越的领域；另一种形态则逆向而行，通过与逻辑、与经验的对比，来凸显出超越的不同性格。两种形态在东西思想都有巨大的吸引力，得到持久而庞大的支持，不妨在此略加讨论。

举例来说，在西方神学中有所谓《本体论的论证》（ontological argument），企图由《上帝》的概念推论出上帝的存在，这是依赖逻辑推理所作出的先验性（a priori）的论证。此外，又有所谓《宇宙论的论证》（cosmological argument），其中最流行的一种形式即所谓《第一因》（First Cause）的论证。这

种论证由流溯源，通过经验观察得到的事象，建立因果关系，最后推到宇宙形成的第一因，乃是一种后验性（a posteriori）的论证。

在印度也有类似的思路。正理派（Nyaya）注重逻辑推论，胜论派（Vaishesika）则注重经验推概，成为印度教六派哲学中的两派。印度发展了五支推理与三支推理，把逻辑推论与经验推概结合在一起。佛教继承这一印度传统而有因明。空宗的龙树擅用破的辩证法，破实体、破因果论证令人叹为观止；唯识宗则通过八识，建立了复杂的宇宙论，最后转识成智，才能达到「悟」的境界。

但由纯理的观点看，这样的思路都是有问题的。举例说，龙树的破实体、破因果论证与休谟（David Hume）若合符节，不同处在于，佛家以八不为遮诠，破斥常见断见，便可体证中道。但这中间显然已经历了一异质的跳跃，因为休谟虽作出同样的论证，却并没有开悟，仍停留在他的怀疑主义以内。由逻辑推论转移到经验推概，如第一因的论证，所遭逢的正是类似的困难，因为由一般因果上溯到第一因，一样要经历一个异质跳跃的过程。无疑，在现象世界（内在）确可以建立一些规则，可供证验与检证。但由内在到超越，这中间既经过一异质的跳跃，推衍出来的结果就丧失了确定性（certainty）。康德在《先验辩证学》中所指出的困难虽不云穷尽，却是十分真实、难以克服的困难，迄今为止，我们并没有找到任何良策可以超越这样的难局（predicament）。

但宗教信仰既以开悟、救赎为目的，顺着逻辑推论、经验推概的方向走，决不是唯一的、万能的道路。事实上由古至今，在宗教信仰的领域中，无论东西都有强大的传统主张反其道而行之。举一个最富于戏剧性的例子，像归之于透吐林（Tertullian）的名言：《我信，正因其荒谬》（credo quia absurdum）就是这一路思想最典型的表述。西方一向有《否定神学》（via negativa）的传统；印度则昌言《非此，非彼》（neti, neti）；《老子》第一章开宗明义便有《道可道，非常道》那样震烁古今的名句。到了现代，铃木大拙在西方宣扬《禅》

（Zen, Chan）的奥义，乃谓禅是「非逻辑的」（illogical）、「非理性的」（irrational）来加以标榜，而引起了激烈的争辩与广大的注意。

有人花了大力气企图证明铃木大拙说话也不能不合乎逻辑、观察也不能不合乎经验，还有人引用罗素（Bertrand Russell）的「类型论」（theory of types）企图以语言的不同层次来拯救禅宗之免于触犯矛盾律，其实这些都是完全没有必要的辩论。凡由逻辑与经验层面去谴责铃木或为之辩解都是犯了「范畴错置的谬误」（category-mistakes）。显然，如果铃木写文章完全不合语法，那么根本没有人会明白他在讲甚么，这根本不在话下。而铃木举证说禅师谓「水止桥流」，难道他真的不知道，我们通过感觉知觉所把握的经验世界，其实是「水流桥止」吗？这样的辩论真正可谓是胶柱鼓瑟，完全不明白铃木用心之所在，当然是无缘去领略铃木用这种「荒谬」的例子想要宣扬的奥义了。

事实上，逻辑推论与经验推概分属语法学（syntax）与语意学（semantics）的范围，铃木所阐释的禅宗语录却是语用学（pragmatics）的范围。硬要用前二者的标准去衡量后者，难怪驴头不对马嘴。举例说，《世说新语》所谓「漱石枕流」，那是文学上的表达，与实际经验上无法漱石枕流根本没有甚么相关性。而禅宗的策略恰好是逆向而行，有意破坏逻辑与经验的规则，因为把心思胶着在这些东西上面恰好是「偏计所执」，即一般世人「见得山是山，水是水」的世界。必定要以棒喝的霹雳手段把人从这种习惯的常规世界感到安乐的心境彻底震醒，这才能制造一种契机，令人发心在「内在」之外，追求「超越」的境界，所谓见得山不是山，水不是水。但这又不可以当作诸法实相的本来面目看待，最后才能体证到「超越」不离「内在」，了解到吾人其实并不能在「世间」之外另外找到一个西方极乐世界，则到头来毕竟仍然「得山是山，水是水」。然而意趣已与偏计所执时完全不同，此时执着尽去，实亦无执可去，一切自然流露，更不须在日用常行之外另觅甚么「神秘」，如是而已！本地风光黠现，不烦向外追求，到了这个境地自亦无须反对逻辑与经验层面的一切规律，而言在于此（内在），意在于彼（超越），两方面不即不离。这样的睿识自不

能通过逻辑推论、经验推概充分加以表达，但也无所谓违反矛盾律或经验世界中呈现的所谓因果法则、科学定律。现在有些人谓佛家无常之说其实更契合量子力学背后的基设，这当然也可姑备一说，然如果想以物理来证佛说，则仍不能避免顺取诸说所必须面对的那些困难。若由逆向得到开悟，反而可以体证到终极睿识其实也不必一定要走肯定的道路。无论肯定、否定，既肯定也否定，既不肯定也不否定，都可以引往「悟」的结果。如是则佛说也不必一定要反物理，只要不起迷执，两方面也可以互相呼应、互相补足，不必一定是对立的两极。

以上所说似乎是玄，其实也无所谓玄。总结来说，正因为宗教信仰是有关«超越»的祈向，故纯«内在»的逻辑或经验法则决不可能完全适用于这一范围。也就是说，我们不能用逻辑推论或经验推概来证成宗教信仰所指向的真理或真实，也不能用之来摧毁宗教信仰的依据。前一个论点已在前面加以说明，后一论点还须略加铺陈才能了解其涵义。

举例说，宗教信仰向往«太和»（Comprehensive Harmony）的境界。它不可以只了解为天国的景象，也同时指向隐涵在大自然后面的真实。有人认为，在自然世界之中，老虎杀羊，这就否定（falsify）了自然中有太和的说法。这种驳斥是犯了典型的范畴错置的谬误，它背后隐涵了一种单向度的思考，以为通过经验推概的标准就可以判断宗教信仰的真假。试问哪一个信仰宗教的人不知道经验层面老虎杀羊的事实呢？但这并不妨碍他们对于«太和»的向往与信仰。由此可见，«太和»的理念并非建立在经验推概之上，也不会因为它不符合经验观察到的事象而失效。事实上没有人会否认世间充斥着众多彼此矛盾冲突的现象，而这恰恰是人类追求宗教信仰背后的一个深刻的动机。故此基督教寄望于他世的天国；佛陀看到众生之相残而发心追求解脱道，孔孟的儒家思想乃产生于春秋、战国之«据乱世»，所以公羊家才要格外显出对于«升平世»，乃至«太平世»的向往。也恰因为我们不甘心把泥足深陷于«内在»之中，才会努力去追求«超越»的信息与理想。对于信徒来说，把目光局限在眼前的现实是浅薄

的，宗教信仰所向往的，恰好正是深一层的真实以及价值规范的根源。这样，《易传》的那些作者在善恶对峙的现实中看到了阴阳互补的关系而向往超越层面的生生而和谐，方东美先生在这方面有淋漓尽致的发挥，而无须我们在此多赘。其实我们无须停留在这些高层次所谓«历史宗教»上做文章，就是在所谓«原初宗教»之内，亦早已经展示了这方面极深刻的睿识，由于它直接通过生命的强度表达出来，乃有更大的震撼力。

在台湾新出的神话学大师坎伯（Joseph Campbell）系列，其中《神话的智慧》（Transformations of Myth through Time）一书的第一章：〈混沌初开：人类与神话的起源〉，我读到了下面一段话，值得在这里征引：

对于一群以打猎为生，必须经常杀死动物，食其肉而用其皮的狩猎民族而言，他们对于动物的感受很可能和我们现在的感觉相当不同。他们不会像我们一样将其他动物视为一种次等的生物，相反地，动物对他们而言是一种和人类同一层级却不同归属的生命。它们的存在值得人类崇敬与尊重。但是另一方面却注定被人类所猎杀。狩猎文化里一个基本的神话主题就是，动物通常是心甘情愿地为人类所猎杀。……但是它们都必须死得有尊严，它们的死必须伴随着猎者的感激之情与仪式性的祝祷，以确定亡灵会重回大地之母的怀抱而在来年获得重生。……生命靠着杀生而延续。除此以外别无他途。生命延续于杀生与自我吞噬，它就是一种生命的两种表现。

这就是原初宗教对于生命间的冲突以及整体太和的体验，这样的体验竟可以扩大来了解整个动物世界与自然界的结构。不错，老虎的确杀羊，但怎样来理解这样的事象？这却可以容许有完全不同的方式。进化论「物竞天择，适者生存」是一种方式，原初宗教的体验又是一种方式。他们体证到，一方面的确有无情的杀戮，另一方面则有生命的尊严，而且在动物世界中即可以观察得到连系猎者与猎物的仪式。生命就是如此周而复始，往复循环，永劫回归。有趣的是，由现代进入后现代，在多元化主义流行的时潮之下，原初宗教的精神性反而重新被欣赏。现在人又重新醒悟到，非分的贪欲、肆无忌惮地破坏自然

的生态与和谐，会受到一定的惩罚；单线式的进化论对世界、对人类都是一种灾祸！

四外在超越说与内在超越说要如何加以评估？

如果逻辑与经验既不能证成也不能否定宗教信仰层次的终极关怀，那么像笛卡儿那样以为可以用演绎的方式对于上帝存在的问题给予「理性的」（rational）、确定的答案的想法就不能不放弃了。在这个领域之内，我们充其量只能依据自己的体证提出一些「合理的」（reasonable）推想、评估与看法。然而，逻辑实证论者把这个领域完全排除在认知意义的范围之外，却又走向另一极端而并不称理。原因在他们所承认的认知范围太窄，而且所肯定的仅只是认知的导出义，因为他们所根据的「可证验性原则」（principle of verifiability）本身就是不可证验的。无论在东西传统，认知从不局限在如此狭窄的范围以内。纳塞（Seyyed H. Nasr）指出，在希腊、希伯来、印度、伊斯兰、中国都有源远流长的「圣知」传统，他的想法与牟宗三先生所谓「智的直觉」颇有若合符节之处。杜维明近年喜言「体知」，也是由这一角度切入。

很明显，孟子、王阳明所谓「良知」，在一义下是更根源性的一种知，决不能用逻辑与经验知识的方式来处理。卡西勒（Ernst Cassirer）指出，人文学不可能不涉及「普遍性」的观念，但它不是自然科学的抽象的普遍性，而是胡塞尔（Edmund Husserl）所谓理想的（ideirende）普遍性，仅只有方向的统一性，而没有存有的统一性，但并不像金子那样每一块都有同样的成分。这在宗教信仰的领域中更为明显，我们找不到物理世界中那种客观的普遍性。这是个主客互动、天（超越）人（内在）感应的世界。各人的体验不同，所把握到的真实也不同，但有类似体证的人在精神上却的确可以互相感通，所谓同气相求，这甚至可以是一种在经验层面上观察得到的事象。在这个领域以内，对于不同的宗教信仰，吾人必须先「入乎其内」，作出同情的理解，而后「出乎其外」，作出平情的评估，才可望得到比较合理的论断。在这里我们自不可能对各种不同信

仰作出详细的讨论，只能对近年来引起一些争议的所谓外在超越说与内在超越说略加论析而已！

按前面所论，宗教必牵涉「超越」与「内在」两个层面，这不在话下。但二者之间如何关连？其方式有所不同就可看到思想形态的差异。我们当前要做的工作是，先检讨把「外在超越」与「内在超越」当作描述词来看究竟是否适当，然后才检讨两种说法分别的得失所在。

就西方神学的脉络来说，一般以「一神论」思想属外在超越说，而「泛神论」思想属内在超越说，现略加疏解如下。任何宗教信仰不能不涉及「神」、「人」、「世界」这三个重要的成分，其中神属于超越层，人与世界属于内在层。要了解究竟这两个层次如何互相关连，乃产生了外在超越与内在超越两种形态之差异。举例说，犹太教、基督教与伊斯兰信奉一神教，是属于外在超越的形态。依据这一条思路，上帝创造世界万物——当然也包括人在里面——但不是世界的一部分。也就是说，创造者（Creator）超越于被创造世界万物之外，乃是「纯粹的超越」（Pure Transcendence）。那么，上帝如何与被创造的万物发生关连呢？盖人得其秀而最灵，上帝又在人中间挑选出先知，通过启示（revelation）让上帝的旨意下达于人间，以贯彻祂的意志。但西方也有与这一路思想大异其趣的泛神论思想。举例说，新柏拉图派的普罗泰纳斯（Plotinus）主「流出」（emanation）说：精神的太阳以发射的方式流出世界灵魂、个体灵魂以及物质，后者是阳光之缺乏。这是一种一神而泛神的思想。世界万物到处闪耀着神圣光辉，超越（神）即内在于世界之中，乃为一种内在超越的思想。中世纪的神秘主义，近代的斯宾诺莎（Baruch de Spinoza）均属于这一形态的思想。东方的印度教、道家、禅乃至儒家天人合一的体证，也接近这样的思想。

由以上简略的解释可以看到，把「外在超越」、「内在超越」当作描述词来看，应该是没有多大问题的。把中国传统思想了解成为内在超越形态，决不只是当代新儒家的一家言说，它已差不多成为多数学者的共识。亟需要作出进一步检讨的是对于二说的评估问题，吾人不妨将相关的理论效果略加指点如下。

有学者认为只有外在超越说才能有真正的超越观念，其实这样的说法源远流长，并不是甚么新东西。在中世纪，基督教崇尚一神教，以«三一»（Trinity）——圣父、圣子、圣灵为«教条»（dogma），而谴责泛神论为异端。这样的思想强调上帝的超越性救赎是来自他力，现实的人背负着原罪，不可能由自力得到救赎。由这一观点看，以儒家为主导的中国文化尽管有很多的成就，但利玛窦（Matteo Ricci）在四百年前即指出：«吾窃贵邦儒者，病正在此常言明德之修，而不知人意易疲，不能自勉而修，又不知瞻仰天主，以祈慈父之佑，成德者所以鲜矣»。这就是说，儒者把眼光拘限于内在的领域，不知向往外在的超越，以致这成德之努力也无法竟其功。外在超越说所强调的，是人性的卑微以及对于外在的超越力量的依靠。

我们无须讳言，儒家式的内在超越形态的确有其严重的局限性，而令超越的信息不容易透显出来。但这并不表示，基督教式的外在超越型没有严重的问题。基督教的上帝表面上可以保持其纯粹的超越性，其实不然。因为上帝要与人以及世界发生关连，就不能不进入内在的领域而受到这方面条件的拘限。既然上帝往往要通过启示给予人类指引，而被挑选来传达上帝信息的先知又是内在于此世的人，他们也必须用人的语言才能传达超越的信息，那就不能保持纯粹的超越性了。在今日，只有最保守的原教旨主义才相信《圣经》中每一句话都来自天启，一丝一毫不可违逆。如果不想让超越与内在完全断裂的话，那就不能不采用圣多玛（Thomas Aquinas）的方式，认为二者之间存在一种«类比»（analogous）的关系。然而这样的类似究竟到怎样的程度呢？那就成为一个很大的问题。如果人依上帝的形象而造，上帝把理性的种子种植在每一个人心中，那么人可以事事依理性而判断，这就会转趋«理神论»（Deism）的思想，基本上与内在超越说合流。如果仍坚持要维持启示的神秘性，根本超越理性的判断，一味强调失乐园以后背负原罪的人根本缺乏自力救赎的能力，那么他们究竟有甚么凭借来分辨神魔呢？从一个外在的观点来看，上帝要亚伯拉罕牺牲他的儿子就是个不可接受的乱命，它为甚么不可以是来自魔鬼的指令呢？《圣

经》最后那种皆大欢喜的收场是不可必的。正因为世间充斥着伪先知，无条件地采取«唯信论»（Fideism）的立场是极其危险的，它恰正是«魔化»的一个重要根源而不能不加以限制。尤其当前邪教流行，如美国的人民圣殿教、日本的真理教等等，不一而足。如果肯定超越的信仰就必须否定内在的判准，否定人在自己的生命之内可以体现神圣的光辉，代价是不是太大了一点？这样看来，外在超越说乃不能不陷入一两难的境地之中：如果要维持超越的绝对性，就不能不否定内在判准的自主性，如果超越内在于人性与世界之中，则外在超越已变质而为内在超越，有许多事情要依靠人自己的判断而不能仰仗不可知的超越，则外在超越说并没有它所声称的胜过内在超越说的优势。现代人文主义勃兴，株守旧统不一定是最好的办法。事实上，外在超越说与内在超越说并不是可以一刀切开来的两种学说，这由检验西方神学发展的线索便可以明白。早期基督教神学深受新柏拉图主义的影响，一直到圣多玛把重心由柏拉图转移到亚里士多德才有了根本的变化。自此神秘主义变成了一个被压抑的暗流，但始终并未完全绝迹。到了近代以后，新教勃兴，又面临一个前所未有的变局。到了当代，尼采（Friedrich Nietzsche）宣称上帝死亡；神学家布尔特曼（Rudolf Bultmann）深知耶稣的信息必须与中世纪的世界观解构才能有一番新面目，而力倡「解消神话」（Demythologization）；赫桑（Charles Hartshorne）则吸纳了怀德海（Alfred N. Whitehead）的睿识而倡导所谓「过程神学」（process theology），其思想转与泛神更为接近；这样注目永恒的宗教信息也不能不面对「现代化」的问题，我已在另文对于这些问题有了一些反省与论析²⁴。这些问题自不可能轻易获致共识，我想信在现代多元化的世界之中，不同传统之间的辩论与交流应会把我们带进一个全新的境地。

五 结语

总结本文，我想作出下列几点观察：

（一）孔德（August Comte）宣称神学与形上学的阶段已经过去，到了实证阶段，旧的迷信均在被打倒之列。但现在到了后逻辑实证主义的阶段，乃明

白以逻辑与经验知识排斥宗教信仰的做法是犯了范畴错置的错误。由现代进入后现代，宗教信仰仍是一个我们不得不重视的问题，汉斯昆（Hans Küng）指出，没有宗教之间的和平即无世界和平，即是一个明证。

（二）虽然我在文章之中指出逻辑推论与经验推概对于宗教信仰只有边缘性的相关性，但我决不是意谓「分析」在这个领域之内无用。能够把各个不同的层次问题划分清楚就是分析的重要功能。消极方面，分析可以检证一些不合法的、过份的声言；积极方面，分析可以澄清一些概念，帮助我们扫清障碍，进而探索一些属于这个领域的重要睿识。

（三）在现代多元的架构之中，我们不可能期望「定于一」，并找到一个统一各种异说、取消一切纷争的理论。史密斯指出，要想取消基督教内部不同的宗派（denominations）的努力是徒劳的。但他观察到，全世界各地区、各时代、各文化都在追求超越，而真正超越的神性非言所及、非解所到，但这并不妨碍我们寻求观念上的沟通与精神上的感通。这种论断自不是可以客观证明的论点，更不能期望在那种只见树而不见林，有意把自己完全拘限在域内的人那里得到任何呼应。但我认为，能否体证「理一而分殊」的睿识，的确是未来人类在地球村内和平相处的重大关键。而「知其不可而为」，恰正是由孔子以来对于内在超越的信仰与祈向的一个十分重要的标志。