

«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»

– Институт восточных рукописей РАН /
The Institute of Oriental Manuscripts, RAS –

**RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES
SAINT-PETERSBURG BRANCH**

V. S. SPIRIN

**THE CONSTRUCTION
OF ANCIENT CHINESE
TEXTS**



**St. Petersburg
2006**

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ФИЛИАЛ

В. С. СПИРИН

**ПОСТРОЕНИЕ
ДРЕВНЕКИТАЙСКИХ
ТЕКСТОВ**



Санкт-Петербург
2006

УДК 882.09
ББК Ш09

*Издано при финансовой поддержке Федерального агентства
по печати и массовым коммуникациям в рамках
Федеральной целевой программы «Культура России»*

Редактор-составитель — Р. Н. Дёмин

Ответственный редактор — И. А. Алимов

Спирин В. С. Построение древнекитайских текстов. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2006. — 276 с.

С 72 Книга посвящена выработке методики прочтения и интерпретации источников по древнекитайской философии на основе анализа отдельных фрагментов. Автор устанавливает схемы, лежащие в основе разных текстов, по различным параллельным построениям, пронизывающим многие древнекитайские тексты классического периода. Параллельность элементов текста определяется по формальным и содержательным признакам. Обнаружив одни и те же структуры в философских, математических и поэтических текстах и найдя их терминологическое обозначение и теоретическое осмысление в логико-гносеологических положениях древнекитайской науки, автор приходит к новому прочтению и толкованию древнекитайских идеологических текстов.

Перепечатка данного издания, а равно отдельных его частей запрещена. Любое использование материалов данного издания возможно исключительно с письменного разрешения издательства.

No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval systems or transmitted in any form or by any means: electronic, magnetic tape, mechanical, photocopying, recording or otherwise without permission in writing form of the publishing house.



© В. С. Спирин, 2006

© «Петербургское Востоковедение», 2006



Зарегистрированная торговая марка

ОТ АВТОРА

Древнекитайская философия изучается уже не одно столетие. Интерпретации содержания ее первоисточников отличаются большим многообразием. Даже одни и те же памятники представляются то как рационалистические, то как мистические. Научно обосновать ту или иную их интерпретацию довольно трудно. И трудность вынесения каких-либо твердых суждений здесь, как правило, обусловлена не сложностью грамматики или словарного состава, а некоторой кажущейся неопределенностью смысла фрагмента или целого произведения. Иначе говоря, главная трудность заключается в сложности понимания контекста. Поэтому насущной задачей исследователя древнекитайских памятников является изучение способов образования контекста. Данная книга как раз посвящена поиску решения этой проблемы.

В историко-философском плане проблема контекста перерастает в вопрос о понятийном составе источников, в проблему логичности тех или иных рассуждений, содержащихся в источниках, и, более широко, в проблему техники мышления древних китайских философов, методологии китайской философии. Описание некоторых черт методологии древнекитайской философии является второй задачей этой книги.

Решение двух поставленных задач предлагается искать при использовании системно-структурного подхода к источникам. В общем виде это означает, что фрагменты источников подвергаются формальному анализу, а данные такого анализа интерпретируются с точки зрения древнекитайской теории. Применение указанного метода равносильно постановке ряда новых для китаистики вопросов методики работы с древнекитайскими памятниками. Сосредоточение внимания на таких новых вопросах является особенностью данной книги, которая строится по следующему плану.

Во введении проводится обоснование важности поставленных задач и их связи между собой.

Первая часть посвящена методике обнаружения и описания формальной структуры памятников, под которой понимается форма проявления параллелизмов текста.

Во второй части исследуется семантическая сторона наиболее общих компонентов структуры.

В третьей части рассматривается материал, показывающий связь обнаруживаемых структурным анализом явлений с древней логико-гносеологической теорией. В заключительном разделе формулируются некоторые выводы относительно методики историко-философского изучения древнекитайских текстов.

Пользуемся случаем выразить глубокую благодарность Л. Н. Меньшикову, В. С. Колоколову, В. Г. Бурову, А. М. Карапетьянцу, оказавшим нам огромную помощь и поддержку в написании данной книги.

ВВЕДЕНИЕ

Марксистская историко-философская наука, ставящая своей целью выяснение закономерностей развития философской мысли, в своих изысканиях основывается на всем богатстве философского наследия человечества. Этнические и региональные особенности конкретного материала не признаются ею за принципиальные расхождения идеологического процесса.

Философское наследие народов Востока, огромное по количеству произведений, дает богатый фактический материал, иллюстрирующий разнообразие философских идей и постановок вопросов. Уже поэтому исследование так называемых восточных философий имеет большое методологическое значение. При этом форма выражения философских идей далеко не безразлична для истории философии. Различие форм проявляется наиболее остро и рельефно при сравнении философий Востока и Запада¹.

В философском компаративизме пока обычно обращают внимание на связь той или иной философии лишь с естественным языком. Существенных результатов при таком подходе едва ли можно ожидать. Потенциальные возможности естественных языков одинаковы. Если существуют особенности какой-либо идеологии и философии, то они проявляются прежде всего в их собственном особом языке, который часто еще надлежит обнаружить. Способом выражения философии, как и любой формы идеологии и науки, является не просто естественный язык, а вся совокупность семиотических средств, которые используются в данной области знания. В число таких средств может входить и особое построение текстов.

Если говорить о форме традиционной китайской философии вообще и ограничиться рамками обычного языка, то можно констатировать, что она характеризуется чрезвычайной устойчивостью, известным единством и преемственностью. На протяжении более чем двух с половиной тысяч лет китайские мыслители, вне зависимости от принадлежности к разным школам и направлениям, пользовались набором терминов, которые в своем словесном выражении были полностью или почти одними и теми же. В связи с этим с особой остротой встает вопрос об изначальном значении указанных терминов, и только его решение дает ключ к пониманию эволюции основных понятий философии Китая, поэтому исследователей всегда особо интересовал период становления и оформления классической китайской философии. Обычно в этот период включается время от Конфуция (т. е. VI в. до н. э.) до III в. до н. э. Границы указанного периода весьма условны. Но, так или иначе, приблизительно в указанное время были выработаны основные положения китайской философии, и изучение истории последней должно основываться на детальном знании источников этого периода.

¹ Это можно заметить, например, в материалах дискуссии по методологическим проблемам истории философии [29, 115–124].

Единство словесной формы памятников этого периода с памятниками более поздних времен, как правило, не вводит в заблуждение современных исследователей. При осуществлении принципа историзма ученые стремятся интерпретировать тот или иной термин или понятие, с одной стороны, в связи с конкретными социально-историческими условиями, а с другой — в связи с определенным идейным контекстом. Указанные две линии интерпретации осуществляются в основном разными специалистами. Первая проводится историками вообще, вторая представляет особый интерес для историков философии.

Огромная важность исторических исследований для философии очевидна. Однако философия всегда представляет собой теоретическое знание, поэтому для истории философии чрезвычайно важно вскрыть теоретический аспект сохранившихся памятников, что предполагает специальный способ анализа источников, их понятий и терминов. Историки анализируют и интерпретируют социально значимые термины, но обычно не занимаются исследованием теоретического содержания понятий идеологии в целом, так как их интересует прежде всего социальная функция фактов идеологии. Их, например, не волнует вопрос о том, почему термин *фа* обозначает в исторической практике закон в юридическом смысле слова, в то же время в математических произведениях означает «делитель» или «коэффициент», иногда поясняется через союз «если... то», а некоторые из толкований *фа* в источниках столь сложны, что приходится только удивляться излишнему мудрствованию древних китайцев. Историк может принять в качестве рабочей гипотезы предположение, что здесь имеют место совершенно разные слова и понятия, и рассматривать «школу *фа*» как направление законников, легистов и т. п. в ее исторической практике.

В ином положении историк философии. Если нет прямых свидетельств, подтверждающих указанную гипотезу (а их на самом деле нет), он не может отвлечься от подобного многообразия значений и вынужден его объяснить. В противном случае он упустит возможность понять ту реальную историческую теорию, которая на самом деле объединяла кажущиеся теперь совершенно различными термины. Задачей истории философии является интерпретация каждого термина и понятия идеологии в контексте исторически существовавшей теории. Эта задача равносильна задаче воссоздания самой теории, если таковая существовала.

Любое учение можно считать теорией только тогда, когда оно характеризуется определенным способом получения и представления знаний и более или менее строго придерживается его. Воссоздать какую-либо теорию — значит не только описать ее предметное содержание, но и указать ее метод. В отношении древних теорий вопрос о методе, пожалуй, наиболее труден, так как самопознание теории вообще может отставать от самой теории и методологии или может на первых этапах либо отсутствовать, либо никак не формулироваться явно. Кроме того, даже при наличии в источниках методологических формулировок понять их труднее, чем какое-либо содержательное положение теории, так как понятия методологии — это абстракции более высокого порядка, абстракции от абстракций. Понять методологические предположения было бы легче, если бы можно было указать на какие-то экспериментально обнаруживаемые факты метода. Поиску таких фактов в древнекитайских идеологических произведениях и посвящена в значительной степени данная работа. Через обнаружение фактов метода и, далее, через объяснение понятий древней методологии предлагаемое изыскание может восполнить пробел в изучении древнекитайских философских теорий.

В то время, когда философия включала в себя все знание, в том числе и то, которое позднее выдвинулось в самостоятельные науки, метод философии в целом принципиально не отличался от методов частных наук того времени. Можно было бы ожидать, что факты искомого метода уже обнаружены в существующих исследованиях, посвященных этим наукам.

Историей методологии какой-либо частной науки занимается историография данной науки. В историографических исследованиях используются данные источниковедения и обращается внимание на такие вопросы, как история создания и состав тех или иных произведений, строение как средство выражения определенных идей, связь отдельных отрывков в некотором контексте, наличие тех или иных литературных приемов и т. д.

Такие изыскания, безусловно, приводят к выяснению отдельных конкретных применений метода. Из проблем, исследуемых историографическими дисциплинами, мы выделяем в качестве специального предмета рассмотрения лишь одну — вопрос о связанном логическом контексте, обнаруживаемом в формальном строении источников. Такое изыскание, насколько нам известно, предпринимается впервые.

Среди ученых, занимающихся анализом древнекитайских произведений, в том числе философских, преобладает представление о крайней хаотичности строения этих памятников, что практически означает отрицание какой-либо логичности и систематичности в форме изложения в них материала. Если признать это представление истинным, то бессмысленно говорить о теориях, методологии, научности и собственно о философии². Поскольку же, с другой стороны, для аналогичных идеологических явлений древней Греции и Рима доказано существование теоретического уровня методологии и философии как науки, то правоммерно делать вывод о принципиальном отличии идеологии древнего Китая от идеологии «западного мира». Так вопрос о строении памятников влетает в идеологически острую проблему Восток — Запад³.

В буржуазной историко-философской науке проблема Восток — Запад концентрируется в поисках определенных принципиальных различий между мышлением «восточных» и «западных» народов. Корни этих различий отыскиваются в древних традициях идеологий. Центральным пунктом сравнений является вопрос о логике или логичности мышления и его формах. Обращает на себя внимание прежде всего то обстоятельство, что категоричность заявлений на этот счет находится в явном противоречии со степенью изученности логики на Востоке, и в частности в Китае.

Итак, была ли в древнем Китае логика, и притом научная? В начале нашего века Форке заявил, что разум китайцев «алогичен сам по себе» [63, 5]. «Мышление китайцев, — пишет Чжэн, — по-разному характеризуется учеными: как воспринятое главным образом восприятие конкретного и особенного (Накамура); как изобилующее интуитивным проникновением в мир индивида и

² Например, Фэн Ю-лянь утверждал, что произведения древнекитайской философии представляют собой нечто внешне совершенно несвязное, а «несвязные мысли едва ли заслуживают имени философии». Во избежание такой интерпретации Фэн Ю-лянь говорит о возможности неформальной философии [65, 2]. Данные структурного анализа свидетельствуют о ненужности такого шага.

³ Теория противопоставления Востока и Запада в настоящее время, по верному замечанию Н. П. Анцкева, «имеет самую тесную связь с социальной практикой, где она используется для теоретического обоснования различного рода буржуазных концепций уже идеологического и политического плана» [28, 494].

конкретного целого (Лян Цзя-кай); как увлечение резонированием, оперирующим несвязными комплексами идей, мыслями-образами (Бодде, Лян Цзя-кай); как мышление, которому недостает абстрактных и систематических конструкций (Накамура, Гране, Бодде), и потому как мышление, которому недостает логических принципов, научных и формальных способов рассуждений (Гране, Бодде)» [60, 335].

Посмотрим, например, как к своему выводу пришел Бодде. Анализируя способ аргументации, содержащийся в древнем произведении, он рассматривает этот способ со стороны литературной формы и приемов риторики. Переходя же к чисто логической стороне дела, он применяет к источнику требование — соответствовать цепному силлогизму (сориту). Не найдя этого соответствия, он объясняет, что здесь нет логики [53, 223—232]. Таким образом, вывод Бодде основывается на решении двух задач: отыскать логику там, где ее в явной форме наверняка нет (в литературном стиле и риторических приемах), и найти ее такой, какая, видимо, только и известна исследователю, т. е. силлогистической. Характер этих задач таков, что они не дают материала для серьезных выводов в отношении логичности и научности мышления древних китайцев.

Мнения об отсутствии логики в древнем Китае основываются, по крайней мере, на двух факторах: на представлении о древнекитайских текстах как содержащих «несвязные комплексы идей и мысли-образы» и на трудностях сведения положений древнекитайской теоретической логики к широко распространенным логическим воззрениям. Логика древнего Китая почти до самого последнего времени изучалась главным образом с позиций распространенных в Европе логических воззрений, центром которых представлялась аристотелевская силлогистика в ее традиционной интерпретации [73; 74; 96]. При современном уровне науки ясно, что такой подход не дает возможностей для выяснения каких-либо окончательных суждений по вопросу, который нас здесь интересует. Более обнадеживающими представляются попытки понять древнекитайскую логику с точки зрения более широкого логического учения и интерпретировать ее в терминах современной символической логики. Работа в этом направлении уже ведется, и получены первые результаты, показывающие ее перспективность. Так, Нидэм отмечает, что в методологии древнего Китая наблюдается склонность к логике отношений [77, II, 199], а работы Хмелевского показали, что к древнекитайским логическим построениям применим вполне современный подход, рассматривающий логические объекты как функции [61].

Обнаружение элементов логической теории, однако, само по себе не может существенно подорвать тезис о нелогичности древнекитайского способа мышления⁴, так как этот тезис имеет в виду главным образом не логику как особую науку и не логичность отдельных фрагментов или произведений, а так называемую практическую логику, проявляющуюся если не во всех, то в преобладающих случаях построения какого-либо изложения. Вопрос о такой «практической логике» ставился китайскими учеными и — нужно сказать — не очень удачно. Например, взявшись выяснить такую логику в древнекитайском произведении «Хань Фэй-цзы», Чжоу Чжун-лин свел изучение предмета к

⁴ Так, Фэн Ю-лань уделял значительное внимание изучению логических воззрений у так называемых софистов и в «Мо-цзы» и оценил эти воззрения сравнительно высоко [64, 220]. Но, говорит он, эти идеи случайны и не получили развития и распространения. Мнение Фэн Ю-лани о случайности теоретических логических положений в Китае весьма типично и ведет свое начало от Ху Ши.

подбору примеров из этого произведения по рубрикам законов и форм мысли, известным в традиционной формальной логике [97]. На определенном уровне изучения предмета такая работа может быть полезной, особенно в полемических целях, для преодоления взглядов, подобных воззрениям Будде, но она явно страдает недостатком историчности и современного взгляда на логику и ее историю. Советский историк логики Н. И. Стяжкин пишет: «Есть два основных приема исследования в работах по истории логической мысли: „историко-филологический“ и „ретроспективно-логический“. Первый означает прежде всего тщательную обработку источников, сопоставление различных вариантов одних и тех же документов, выяснение связи логических фактов с данными науки о языке. Второй сводится к анализу старых логических концепций с точки зрения формирования в них элементов современных нам логических точек зрения; современный же логический аппарат служит как бы той нитью Ариадны, которой следует придерживаться, находясь в лабиринте логических учений прошлого» [45, 6].

В упомянутой выше работе Хмелевский применяет преимущественно второй прием. Он показывает, что при использовании аппарата современной символической логики достигается более адекватная интерпретация отдельных положений древнекитайской доктрины, зафиксированной в некоторых произведениях. Пользуется он и данными о китайском языке. Но Хмелевский не применяет историко-филологического подхода в полном объеме, ибо не исследует закономерностей контекста.

С другой стороны, ряд китайских и европейских ученых предприняли историко-филологические исследования источников по древнекитайской логической теории [66; 67; 75; 86; 93 и др.]. Ценность результатов этих исследований снижается, однако, отсутствием ретроспективного подхода и излишней смелостью авторов (особенно китайских), которые вносят в тексты изменения во всех непонятных местах, полагаясь на свое понимание логики. В настоящее время становится все более очевидной необходимость соединения в исследованиях двух указанных приемов, так как, видимо, только таким способом можно показать органическую присущность по крайней мере некоторых основополагающих методов, развитых в современной логике, древним китайским мыслителям и составленным ими текстам. Для понимания этого необходимо расширить историко-филологический подход до изучения логического строя древнекитайских текстов, выработки приемов такого изучения. Цели выполнения этих задач и служит аппарат формального анализа, предлагаемый в первой части данной работы.

В значительной мере следствием недостаточной изученности в древнем Китае вопросов логики и смежных с ними проблем является очень распространенная манера представлять древнекитайские произведения набором банальных моральных поучений или комплексом политических наставлений, преследующих лишь конкретные практические цели. Эти наставления и поучения не являются моментами сколько-нибудь систематичной теоретической концепции. Молчаливо или открыто признается, что таких концепций не существовало. Это означает, что классическая китайская идеология считается сугубо практической. На основании представлений специалистов еще Гегель заявляя, что восточная философия — это «нечто, не могущее воспринять в себя спекулятивные понятия», а Конфуций утверждал, что она только «проповедник практической мудрости» [34, 110]. Наряду с повсеместно распространенной практикой указанного представления о древнекитайской идеологии существует, так

сказать, философское обобщение этой практики. Выражается оно в формулировке положений об особенностях китайской традиционной мысли.

Посмотрим, как определяет эти особенности, например, Юй Тун. Первой особенностью он называет объединение в китайской философии «знания» и «действия». В ней, по его словам, «живая практика является основой и конечным пунктом теории», «цель исследования — в действии, метод исследования — тоже в действии». Далее, продолжает Юй Тун, китайскую философию отличает то, что она сосредоточивается на жизни людей и пренебрегает теорией познания, не отделяя «я» от «не-я». «Китайская философия,— пишет этот исследователь,— не обращает внимания на формальное тщательное теоретическое доказательство, и в ней нет формальной стройной системы». Китайские философы, заключает он, «считали, что связь в опыте и согласие с практикой и есть подтверждение истины», и в целом «китайская философия не обращала внимания на логические теоретические доказательства» [101, 5—7]⁵. Такие представления очень импонируют прагматистам. В открытии прагматизма они даже готовы признать приоритет Востока. На базе так представляемых традиций планируется союз Востока и Запада [80, 296]. Для этого союза Запад, говорят прагматисты-инструменталисты, может представить подходящую для Востока логику, а именно новую логику Дьюи, который «приблизил абстракции логики к тесному соединению с эстетическим» [52, 314].

Заявления об исконной практичности (противопоставляемой теоретическому мышлению) китайцев ввиду частого повторения стали похожими на пропагандистский шаблон, и они оказывают иногда влияние на методику серьезных научных исследований древнекитайской идеологии. Ее факты анализируются часто не с точки зрения какой-либо теории (древней или современной), а лишь с точки зрения их практической функции. Эта установка часто влечет за собой грубое социологизирование там, где необходимо выяснить теоретическую значимость тех или иных положений древнекитайских учений.

Но вернемся к вопросу о том, почему квалифицированные специалисты не видят никакой теории в древнекитайских произведениях. В связи с этим любопытно взглянуть, как Юй Тун представляет себе творчество китайского мыслителя. Он пишет следующее: «Длится и длится частичная практика, и вот наступает вдруг понимание, многие прежние сомнения и затруднения рассеиваются, тогда наступает проникновение в повседневный опыт, это и есть постижение. Обычным для китайского мыслителя является описание этого понятого и постигнутого, но не детальное доказательство его. Поэтому произведения китайских философов часто фрагментарны. Однако китайские философы отнюдь не ощущали, что систематические длинные главы являются чем-то более ценным по сравнению с собранием фрагментов. Китайские мыслители отнюдь не ощущали потребности детального теоретического доказательства. Напротив, считали его излишним» [101, 7]. Юй Тун здесь апеллирует к своеобразно понимаемому психологическому складу «китайского мыслителя». Но, как известно, национальный психический склад «влияет лишь на „колорит“, на специфику проблематики философской мысли в данной стране, а не на сам харак-

⁵ Небесполезно привести здесь другие отличительные черты китайской философии, перечисляемые Юй Туном: единство природы и человека, отождествление истины и добра. Юй Тун оговаривается, что книга написана им, когда он «еще не был глубоко знаком с марксизмом-ленинизмом». Но, перечисляя свои ошибки, связанные с этим, он не упоминает ошибок в определении указанных особенностей китайской философии.

тер философского мышления и философской мысли в целом того или иного народа. Что же касается способа философского мышления, то ни о какой „специфике“ в этом отношении не может быть речи, ибо характер философского и, в частности, логического мышления одинаков у всех народов» [37, 106]. В одном Юй Тун несомненно прав — особенность формы изложения обязательно отражает особенность того, что излагается, т. е. мыслей. Но Юй Тун имеет крайне скудные сведения об этой форме, явно недостаточные, чтобы делать серьезные выводы о способе мышления древних китайских философов.

Истоком утверждений о практицизме китайской идеологии является слабая изученность формы источников, из-за чего попытки обнаружить в них логику остаются малоэффективными. Без логичности, конечно, нет наукообразной теории. Потеряв надежду обнаружить логическую связь в древних произведениях, Бодде, например, поверил в полную применимость к древнекитайским формам мысли сугубо прагматического объяснения. Категории в древнекитайской идеологии он интерпретирует, лишив их какого-либо собственно логического и онтологического смысла [54; 55, 19—74].

В иных случаях «конкретность и непосредственность», «несистематичность и жизненность» традиционной китайской философии выводятся тоже довольно просто. Так, Холсман свое доказательство строит следующим образом. Наибольшее значение в истории китайской философии имел «Луньюй» — произведение, которое, по его мнению, представляет собой собрание коротких фраз, касающихся конкретных тем жизни, и в котором, следовательно, нет диалектики в платоновском смысле, т. е. восхождения к абстракциям. Нет в нем и «какого-либо искусственного употребления форм, похожих на развитые на Западе после Платона» [68, 225]. Это доказательство основано на определенной оценке формы «Луньюя» как чего-то особенного среди других произведений. Если критически отнестись к выводам, подобным выводам Холсмана, то следует обязательно проверить, так ли уж специфична форма «Луньюя» или в ней есть нечто обличающее его с другими, по признанию самого Холсмана, более теоретичными произведениями древнекитайской философии.

Выводы о нетеоретичности древнекитайских произведений в значительной мере покоятся на предпосылке об известном соответствии между литературной формой и теоретичностью. Эта предпосылка, видимо, верна. Но нельзя предполагать, что нам уже известны все литературные формы и все формы теории. Для серьезного исследования нужно применять методику, предполагающую изучение неизвестного, а не просто подведение под известное по методу аналогии. Структурный анализ, в нашем понимании, как раз и представляет собой такую методику изучения неизвестного.

Представления об отсутствии логики и логичности, несистематичности и узком практицизме древнекитайской идеологии венчаются заявлениями о ее мистичности, по крайней мере, по отношению к памятникам «даосской школы». Мистицизм связывается с преобладанием интуитивного способа познания, якобы свойственного «восточному» способу мышления, с принципиальной невыразимостью «восточной» мысли в языке [76, 151; 81, 349; 82, 23].

Тезис о мистицизме китайской философии не получает столь широкой поддержки, как другие рассматриваемые здесь представления о ней. Против утверждений о преобладании интуитивного познания выступал Ху Ши [72]. Гарсун Чжан, например, доказывал ее рационалистический характер даже во взглядах на интуицию [58; 59]. Хьюзу принадлежит следующее категорическое заявление: «Это серьезная ошибка — предполагать, что китайская или какая-либо

иная цивилизация могли бы развиваться так, как они развились, не обладая и не используя высокоразвитой рациональной силы ума» [69, XXIV].

Такого рода в принципе правильные утверждения нуждаются, однако, в подтверждении, демонстрирующем рационализм, по крайней мере, главных памятников. Но при подходе к последним с позиций признания их нелогичными, несистематическими, сугубо практическими последовательно осуществить такую демонстрацию весьма и весьма затруднительно, а без тщательного изучения специфического языка источников просто невозможно. Проблема мистификации в значительной мере связана с проблемой понимания языка источников. Так, Чжан Чжун-юань в рецензии на перевод «Даодэ-цзина», выполненный Блякни, говорит, что для понимания *дао* мы должны освободиться от обычного дискурсивного интеллектуального понимания и обратиться к непосредственной интуиции религиозного толка. Способность погрузиться в такое интуитивное восприятие якобы гораздо важнее, чем следование языку источника [57, 170–173]⁶. Здесь проглядывает принципиальный отказ от возможности научного перевода источников.

Чжан Чжун-юаню нельзя отказать в целостности его взгляда — мистическое произведение или его отрывок требует мистического отношения к переводу и интерпретации. Но представляется, что на самом деле все обстоит проще. Непонятность текста создает впечатление о мистичности его содержания. Не случайно мистическими чаще всего объявляются так называемые даосские произведения, которые в то же время признаются трудно понимаемыми. Заявления о мистичности содержания древнекитайских произведений могут рассматриваться как сигнал о некотором расхождении языка источников и языка их нынешних читателей, а это является побудительным мотивом для более пристального внимания к языку в широком смысле слова как объекту семиотики.

Работы советских ученых, прежде всего работы А. А. Петрова [38; 39; 40], Ян Хин-шуна [50; 51] и Л. Д. Позднеевой [41], вскрывают в содержании идей «даосского» направления здоровую рационалистическую философию, материалистические тенденции. Это, несомненно, важный шаг в избавлении от научно несостоятельных утверждений. Однако нужно иметь в виду, что такие утверждения основываются не только на интерпретации содержания соответствующих источников, но и на особом понимании их формы. Так, в книге «Истоки китайской традиции» авторы заявляют, что основное понятие даосской философии — *дао* постигается лишь «мистической интуицией». Далее утверждается, что форма даосских произведений соответствует их мистическому содержанию. Стилистической особенностью «Даодэ-цзина» считается то, что он состоит из утверждений, которые «предполагают не убеждение посредством рассуждений, а возбуждение и захват ума средствами поэтического видения». Воздействие на читателя другого древнего произведения, «Чжуан-цзы», якобы основывается «не на методической аргументации, а лишь на использовании парабол и аллегорий, парадоксов и причудливых образов» [79, 52, 53, 64].

Если правильны положения о рационалистическом философском содержании даосских произведений, то приходится констатировать определенное несоответствие и противоречие между этим содержанием и их формой. Философия здесь предстает не в своем собственном, а в чужом одеянии. Конечно, за-

⁶ Чжан Чжун-юань указывает, что к некоторым параграфам «Даодэ-цзина» религиозное толкование неприменимо.

чатки философского мышления могут развиваться в чуждой для философии форме. Зрелая философия также может использовать не собственно философскую манеру изложения своих положений. Но достичь зрелости философия не может, не выработав собственно философского языка в широком смысле этого слова, в том числе и как особой системы изложения философских взглядов. Эти соображения стимулируют попытки осмысления древнекитайских произведений как определенных семиотических систем, в которых, возможно, есть место для собственного философского языка, т. е. языка логичных аргументов, рассчитанных на рациональное и последовательное рассуждение, а не на веру и интуицию. При этом мы не можем увлекаться литературной формой.

Подводя итог изложенному, можно сказать, что ряд укоренившихся представлений относительно особенностей китайской философии в значительной степени базируется на первом впечатлении от формы источников и, по существу, спекулирует на отсутствии специальных систематических исследований этой формы. Это еще один аргумент в пользу выбора нашей темы.

Теперь взглянем на проблему с точки зрения практических потребностей китаеведения.

Ученые, работавшие над проблемами аутентичности современных им вариантов философских памятников Китая, накопили значительный материал по истории текстов. Комментаторы и переводчики главным образом путем сопоставления текстов во многих случаях дали документированную разбивку произведений на фразы и отрывки, а также объяснение неясных мест. Историки и философы выработали ряд концепций, объясняющих содержание источников. Некоторые памятники изучались и в плане лингвистики. Но, несмотря на обилие исследований, практика работы с каждым источником показывает, что ни один из упомянутых выше вопросов пока не решен. По каждому источнику существуют довольно разнообразные и противоположные мнения, зачастую одинаково неопровержимые, но и одинаково необубедительные.

Если не касаться идеологических причин, неизбежно порождающих разнообразные интерпретации содержания, то приходится признать, что такое положение возникает главным образом ввиду отсутствия единой методики работы с памятниками. Нельзя сказать, что нет общих приемов филологической обработки текстов. Все исследователи стремятся привлечь максимум исторических свидетельств о данном источнике или отрывке, использовать все комментарии и возможные сопоставления для выработки критического текста или решения тех или иных вопросов, касающихся содержания текста, учесть наблюдения лингвистов над языком памятников и т. д. Все такого рода приемы основаны на попытках понять данный текст или его отрывок в связи с другими памятниками и другими отрывками. Эта сторона в китаистике достаточно развита. Другая сторона методики — выработка приемов понимания памятников как бы «изнутри». Вопрос о таких приемах в китаистике, пожалуй, даже не поставлен.

Для древнего читателя каждое произведение первоначально существовало без какого-либо комментария или другого внешнего определителя его содержания. Несомненно, он понимал текст и лишь после этого мог выступить наставником для других. В настоящее же время практически ни один исследователь не может обойтись без комментариев. Объяснять этот факт только языковыми трудностями не приходится. Непонятными или понимаемыми по-разному остаются самые простые с точки зрения лингвистики фразы и отрывки. Семантику слов в конце концов можно выяснить, используя древние словари,

определения понятий, встречаемые в текстах довольно часто, параллельные или аналогичные тексты и т. п. Но и после этого текст остается непонятным, так как мы не улавливаем связи фраз и отрывков. Исследователи вынуждены либо пользоваться комментарием, либо домысливать эту связь. Поскольку понять основания того или иного комментария не менее трудно, чем сам текст, а домысливание не основано на каких-либо объективных и формальных критериях, то прочтение получается довольно разнообразным. Подтверждение домысливания ссылками на какие-либо другие источники или отрывки малоэффективно, ибо, как правило, другой отрывок столь же непонятен, а кроме того, существует несколько вариантов таких «объясняющих» текстов, дающих разные результаты. Методики отбора нет. Короче говоря, главная трудность понимания древних текстов заключается в трудности улавливания контекста «изнутри» каждого отрывка. Мы полагаем, что уловить объективно обоснованный содержательный контекст можно прежде всего через структуру памятника или его отрывка. А для этого нужно в первую очередь выяснить, есть ли в текстах структура и каковы ее черты.

Вопросы структуры связаны с рядом важных и весьма сложных проблем методики работы с древними источниками. Конечно, было бы большой наивностью полагать, что все такого рода вопросы могут быть решены сразу. Цель предлагаемых изысканий заключается лишь в том, чтобы поставить проблему структуры текстов, показать ее важность и наметить возможный путь ее решения.

Ввиду новизны самой проблемы уже на стадии ее первоначального объяснения автор столкнулся с необходимостью выработки особого понятийного аппарата, нужного для структурного анализа. Само собой разумеется, что лишь после многократной и широкой научной проверки этот аппарат хотя бы частично может быть признан зачатком теории структурного анализа. В настоящее время он является всего лишь попыткой обобщения некоторых наблюдений над текстами. Сопоставление этих наблюдений с уже существующими точками зрения в данной работе не проведено. Можно надеяться, что в этом плане критика будет достаточно снисходительной, если учесть затруднения, стоявшие перед автором и вызванные отсутствием каких-либо сводных сведений, необходимых для систематического изучения истории вопроса о структуре классических китайских произведений.

Представляется более важным уже на первых этапах исследования избежать исторически необоснованных суждений. Поэтому автор стремился к тому, чтобы предлагаемый понятийный аппарат находился в соответствии с представлениями о структуре, бытовавшими в самом древнем Китае. Но и здесь сделаны лишь первые шаги. Предстоит еще огромная работа по сбору соответствующего материала и по его интерпретации. Если автору удалось лишь намекнуть на наличие такого материала и побудить к его поискам, то на данной стадии его цель выполнена.

В качестве предварительного шага предлагается систематизация материала, по общим разделам или аспектам семиотики: синтаксическому, семантическому и прагматическому. Этим разделам семиотики в основном соответствуют части данной книги. Имея дело со структурой древнекитайских произведений, мы сталкиваемся с фактами некоей искусственной системы знаков, надстроенной над естественным языком. Она обладает своим синтаксисом и семантикой, а потому может рассматриваться как особый искусственный язык древнекитайской идеологии [44]. Здесь связь элементов текста в контексте дается в основном не средствами обычного разговорного языка, а совершенно иными способами.

При указанном подходе возможны противоречия со взглядами, рассматривающими язык классических китайских произведений лишь как язык разговорный.

В задачи работы не входит рассмотрение всех семиотических проблем, связанных со структурой текстов. Автор ограничился попытками использовать некоторые семиотические приемы для выяснения историко-философских вопросов, а также внести в историко-философские исследования моменты системно-структурного подхода. Нас интересует не вся сфера практического использования того искусственного языка, который обнаруживается структурным анализом, а лишь та ее часть, которая применяется сознательно и связана с философией и — более узко — с логико-гносеологическими концепциями древнего Китая.

Суть предлагаемого метода историко-философского подхода к источникам заключается в следующем. Источники изучаются с точки зрения их формального строения и возможных семантических функций. Затем в логико-гносеологической концепции древности обнаруживаются термины, которые так или иначе связаны с обнаруженными фактами структуры. Сопоставление этих двух рядов сведений дает возможность более конкретно представить логико-гносеологическую концепцию древности и структуры текстов.

Историко-философская ориентация работы сказывается как на выборе источников, так и на существенных отклонениях от обычных проблем семиотики. Последнее проявляется в полной мере в третьей части, которую нельзя считать прагматикой в распространенном смысле этого слова.⁷

На данной стадии целью работы является выяснение общих черт структуры древнекитайских произведений. Это значит, что представляются равнозначными произведения разных «школ» и даже разных времен. Как эволюцию формы памятников, так и связь различных структур с теми или иными идеологическими течениями можно изучать, начиная с выяснения общих черт структуры. На этой стадии мы не можем пытаться ответить на вопросы, уже предполагающие знание этой структуры хотя бы в общих чертах. Исходя из указанного, иллюстративный материал, наглядно демонстрирующий разные положения относительно структуры, может быть взят из самых различных источников. Для иллюстрации основных положений формального анализа примеры берутся главным образом из «Канона о Графике и Достижениях» («Даодэ-цзин»). Такой выбор можно считать случайным, так как начинать изучение структуры древнекитайских произведений можно с любого из них. Но этот выбор оправдывают некоторые, правда не первостепенные, обстоятельства.

Ян Сюань приводит мнение Сыма Цяня о том, что «[Произведение] мудреца Лао» («Лао-цзы») по своему строению лучше, чем «пять канонов» (*цзин*), чтимых учеными его времени. Хотя сам Ян Сюань возражает против такого противопоставления, он не опровергает факта тщательной отработанности формы этого произведения [27, 19]. Таким образом, можно полагать, что, с определенной точки зрения, «Канон о Графике и Достижениях» является если не лучшим то одним из лучших образцов формы строения древних произведений. Стилистическая отточенность «Канона о Графике и Достижениях» признается и со-

⁷ А. А. Ветров определяет прагматику как ту «часть семиотики, в которой рассматриваются особенности использования языковых единиц в обычных неформализованных рассуждениях» [33, 67–168]. У нас же, в третьей части, рассматриваются лишь некоторые случаи использования формализованных искусственных построений.

временными учеными, которые даже пытаются использовать это обстоятельство для датировки памятника. Но мы не встречаем более или менее развернутых определений того, какова именно форма этого произведения.

Уже на первой стадии изучения данного источника в его строении заметно одно явное преимущество — четкая разбивка материала на параграфы, проведенная еще в древнее время. Для исследования формы это довольно существенное подспорье, так как разбивка текста представляет значительные трудности. До детального изучения структуры мы не можем указать каких-либо четких формальных признаков такой разбивки, а полагаться лишь на понимание единства содержания зачастую оказывается весьма рискованным.

Удобен «Канон о Графике и Достижениях» и тем, что филологическому изучению его текста было уделено значительное внимание. Собран материал, позволяющий сравнивать различные варианты текстов, легко отыскивать места, где данный источник цитируется в других произведениях, сопоставлять разные понимания отрывков, обнаруживать рифмующиеся части и т. д. [87, 91, 98]. Мы пользуемся текстами в их историческом существовавшем виде, поскольку, на наш взгляд, всякое изменение текста, проведенное до полного исследования его структуры, является недостаточно обоснованным. В частности, текст «Канона о Графике и Достижениях» берется из книги Чжу Цянь-чжи «Сравнение [текстов произведения] мудреца Лао и объяснения к нему» («Лао-цзы изяоши») [98], поскольку в ней воспроизведен текст, сохранившийся на стеле VIII в. Отклонения от этого текста, выражающиеся в пропусках, дополнениях и перестановках отдельных фраз или отрывков, рассматриваются нами не как случайные явления, а как факты, важные для понимания этого текста, его строя и истории.

Работа Чжу Цянь-чжи содержит богатейший материал по сравнению текстов, которого, как правило, достаточно, чтобы делать выводы в интересующем нас плане, поэтому почти в каждом случае мы должны были бы ссылаться на эту книгу. В тексте в таких случаях указываем лишь номер параграфа «Канона о Графике и Достижениях». По этому ориентиру легко найти соответствующее место в книге Чжу Цянь-чжи, где содержатся те сведения о вариантах текста, комментариях и т. п., которые использованы без ссылки на источник.

Все положения о структуре автор старался иллюстрировать примерами. Вызвано это необходимостью показа всеобщности черт структуры на богатом иллюстрациями материале. Возможен, конечно, и другой путь изложения результатов исследования — анализ одного или немногих примеров в разных аспектах. Этот второй путь только кажется более кратким. Каждый шаг такого анализа требует материала для своего обоснования, но не все черты структуры видны достаточно наглядно в каждом примере. Для понимания всеобщности черт структуры читатель вынужден был бы сам отыскивать примеры, но без определенной практики это затруднительно. По-видимому, удобнее, чтобы читатель сразу же имел достаточное количество примеров, с тем чтобы на них осознать принципы структурного анализа.

Книга, особенно первая ее часть, предназначена прежде всего для специалистов, могущих пользоваться китайскими первоисточниками без переводов. Для читателей, не владеющих древнекитайским языком, в книге помещены переводы³.

³ В первой части данной книги переводы фрагментов «Канона о Графике и Достижениях» взяты в основном из монографии Ян Хин-шуна [50]. В 1972 г., уже после сдачи на-

Оговоримся, что все соображения, высказанные в данной работе, основаны на знакомстве в основном с китайскими философскими памятниками VII—II вв. до н. э. Автор не ставил перед собой вопросов, выходящих за пределы этих источников и этих хронологических рамок, считая, что они остаются открытыми.

стоящей книги в производство, был издан заново отредактированный Ян Хин-шуном перевод этого источника, вошедший в сборник «Древнекитайская философия» [35]. Отсутствие указания на источник, откуда взят перевод, означает, что он выполнен автором данной книги.

СОДЕРЖАНИЕ

От автора	5
Введение	6

Часть I

АППАРАТ ФОРМАЛЬНОГО АНАЛИЗА

1. Структурный анализ и его особенности	19
2. Понятие универсального параллелизма	21
3. Необходимые признаки элементов структурного параллелизма	24
Синтаксический признак	25
Количественный признак	27
Композиционный параллелизм	30
Формально-содержательный признак	32
Рифма	37
Внешнее оформление отрывков	38
4. Принципы схематизации текста	39
5. Основа схематизируемого текста — канон (<i>изин</i>)	48
6. Простые и сложные формы соотношения частей текста, их графическое обозначение	55
7. Части канона, его виды и формы	59
8. «Легкие» и «трудные» каноны	69
9. Выбор наиболее вероятных и воссоздание возможных структур	81

Часть II

ЗНАЧЕНИЕ ОБНАРУЖИВАЕМЫХ СТРУКТУР

1. Общий подход к содержательной стороне рядов схематизируемых текстов ..	92
2. Ряды в математическом тексте	99
3. Ряды в философском произведении	112
4. Части канона в математическом трактате	125
5. Основная логико-гносеологическая функция частей канона в философском произведении	134

Часть III

ПОНЯТИЯ И ТЕРМИНЫ, ИМЕЮЩИЕ ОТНОШЕНИЕ К СТРУКТУРЕ ТЕКСТОВ

1. Термины <i>бянь</i> 辨, <i>лунь</i> 論, <i>шо</i> 說	154
Схематизация и перевод главы «Сяошуй» трактата «Мо-цзы»	155
Интерпретация части главы «Сяошуй», посвященной <i>бянь</i>	164
Интерпретация части главы «Сяошуй», относящейся к <i>лунь</i> и <i>шо</i>	169
Термины <i>бянь</i> , <i>лунь</i> , <i>шо</i> как обозначения особых построений текста ..	182
2. Термин и 疑	189
3. Термин 卮 期	198
4. Термин 卮 諾	200

5. Некоторые новые проблемы	217
Вместо заключения	221
Список использованной литературы	230
Библиографические сокращения.	234
П р и л о ж е н и е	
О «третьих» и «пятых» понятиях в логике древнего Китая.	235
<i>Р. Н. Дёмин. Интерпретация древнекитайских текстов как строгая наука</i>	267

ВЛАДИМИР СЕМЕНОВИЧ СПИРИН

ПОСТРОЕНИЕ ДРЕВНЕКИТАЙСКИХ ТЕКСТОВ

научное издание

Набор — *Т. В. Чудинова*
Редактор и корректор — *Т. Г. Бугакова*
Технические редакторы — *Г. В. Тихомирова, Л. И. Гохман*

Макет подготовлен в издательстве
«Петербургское Востоковедение»

Издательство
«Петербургское Востоковедение»
191186, Россия, Санкт-Петербург,
Дворцовая наб., 18

Подписано в печать 10.10.2006
Гарнитура основного текста типа «Times»
Бумага офсетная. Печать офсетная
Формат 70×100^{1/16}. Объем 17 усл.-печ. л.
Тираж 1000 экз. Заказ № 501.

Отпечатано с готовых диапозитивов
в типографии СПб ИИ РАН «Нестор-История»
197110 СПб., ул. Петрозаводская, д. 7
Тел. (812) 235-15-86