АКАДЕМИЯ НАУК СССР ГЕОГРАФИЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО СССР ВОСТОЧНАЯ КОМИССИЯ

СТРАНЫ И НАРОДЫ ВОСТОКА

Под общей редакцией члена-корреспондента АН СССР Д. А. ОЛЬДЕРОГГЕ

вып. ххііі

ДАЛЬНИЙ ВОСТОК (История, этнография, культура)



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

Главная редакция восточной литературы
Москва 1982

Ю. Л. Кроль

«РАССУЖДЕНИЯ О СОЛИ И ЖЕЛЕЗЕ» ХУАНЬ КУАНЯ КАК ПАМЯТНИК ДИАЛОГА, СФОРМИРОВАВШЕГО ГОСУДАРСТВЕННУЮ ДОКТРИНУ КИТАЙСКОЙ ИМПЕРИИ

Если рассматривать «Рассуждения о соли и железе» («Янь те лунь»), написанные во второй четверти I в. до н. э., на фоне других западноханьских выступлений против казенных монополий на соль и железо, обнаружится тесная связь ряда аргументов «знатока писаний» и «достойного и хорошего человека» из этого памятника с конфуцианской школой Гунъян комментаторов «Чунь цю». Это вполне понятно, если учесть, что идейным родоначальником конфуцианской оппозиции казенным монополиям был Дун Чжуншу (179?—104? гг. до н. э.), крупнейший теоретик школы Гунъян, и что автором «Рассуждений о соли и железе», который дополнил текст дискуссии о соли и железе 81 г. до н. э., положенный им в основу этого трактата, и воплотил в нем «методы одной школы», был Хуань Куань знаток «Чунь цю» с комментарием Гунъян, последователь и, возможно, ученик учеников Дун Чжуншу (см. [19, гл. 24А. с. 2022—2023, гл. 66, с. 4440]) 1. Позиция «знатока писаний». солидаризировавшегося с космологическими взглядами Чжуншу (см. [27, гл. 54, с. 335—337]), и «достойного и хорошего человека», во всяком случае, не противоречит взглядам Хуань Куаня, который присоединился к ней в эпилоге трактата. Таким образом, открывается возможность интерпретировать эту позицию в свете учения Дун Чжуншу.

В данной связи укажем на суть выступлений конфуцианских ученых в дискуссии 81 г. до н. э., суммированную Бань Гу (32—92) в словах: «Все [знатоки писаний и достойные и хорошие люди] отвечали, что хотят, чтобы [государь] упразднил казенные учреждения, [ведающие] солью и железом, монополией на [приготовление и продажу] опьяняющих напитков и уравниванием перевозок [поступлений от подушных податей]; чтобы он не соревновался с [народом] Поднебесной из-за вы-

годы, явил ему бережливость и умеренность, — лишь тогда можно будет осуществить наставление и духовное преображение

[народа]» [19, гл. 24Б, с. 2062; ср. 19, гл. 66, с. 4440].

Эта позиция несколько раскрыта в первой главе «Основные суждения» трактата Хуань Куаня, который таким образом верно передает позицию конфуцианцев в 81 г. до н. э. Вот этот текст:

«В ответ знаток писаний сказал: "Я, недостойный, слыхал, что способ устроения людей состоит в том, чтобы преградить истоки необузданности желаний и распущенности, расширить начало умения следовать по истинному пути и внутренней духовной силы, подавлять [жажду] выгоды от второстепенного [занятия] и открыть [дорогу стремлению к] человеколюбию и справедливости; не показывайте людям выгоды — тогда можно будет осуществить наставление и духовное преображение [народа] и можно будет изменить его нравы и обычаи. Ныне в округах и [вассальных] государствах есть [казенные учреждения, ведающие] солью и железом, монополией на [приготовление и продажу] опьяняющих напитков, уравниванием перевозок [поступлений от подушных податей]; они соревнуются с народом из-за выгоды, разлагают простоту, [свойственную] честным и искренним, и достигают духовного преображения [людей] в алчных и низких. По этой причине те из "ста кланов", которые следуют основному [занятию], редки, а те, которые стремятся к второстепенному [занятию], многочисленны. Ведь, когда [у людей] развита утонченная форма, природная сущность приходит в упадок²; когда [в народе] процветает второстепенное [занятие], основное [занятие] несет ущерб. Когда совершенствуют второстепенное [занятие], то народ предается излишествам; когда совершенствуют основное [занятие], то народ прост. Когда народ прост, то богатство и средства для расходов бывают в достатке; когда народ предается излишествам, то являются голод и холод. Желательно, чтобы Ггосударь] упразднил [казенные учреждения, ведающие] солью и железом, монополией на [приготовление и продажу] опьяняющих напитков и уравниванием перевозок [поступлений подушных податей]; вот чем он выдвинет вперед основное [занятие] и даст отпор второстепенному, распространит выгоды на занятие земледелием; [сделать] это полезно» [27, гл. 1, с. 1].

Из приведенного текста ясно видно, что вопрос о казенных монополиях решается представителем конфуцианцев за пределами узкой сферы экономической политики и даже вообще политики в европейском смысле слова. Он находится в зависимости от гораздо более общего вопроса о способе («пути») «устроения людей», осуществления «наставления и духовного преображения» народа. Речь идет о воздействии личности правителя на «нравы и обычаи» и в конечном счете — на природу отдельного простолюдина, в которой усматриваются два «дан-

ных» начала: жажда «выгоды» и стремление к «человеколюбию и справедливости». Задача правителя — препятствовать первому, корыстному, и развивать второе, этическое влечение. В соответствии с этим он должен создавать неблагоприятные условия для развития той отрасли экономики, которая стимулирует спремление к выгоде, т. е. торговли («второстепенного занятия»), и поощрять развитие земледелия («основного занятия»), которое, обеспечивая людям средства к жизни, не возбуждает их корыстных инстинктов и, следовательно, содействует становлению в них этического начала. Эта теория становится вполне понятной в свете той картины мира, которую нарисовал в своих трудах Дун Чжуншу.

Соглашаясь, как и ряд других древнекитайских мыслителей, с тем, что Дж. Нидэм называет «философией организма» (см. [50, с. 279—303]), Дун Чжуншу считал, что человеческая природа (микрокосмос) дуальна и что этому аналогична ность вселенной (макрокосмоса). В человеке есть «дыхания» (ци) и «алчности», и «человеколюбия», подобно тому как на Небе есть «темное начало» (луна) и «светлое начало» (солнце). Согласно ханьской философии (в частности, Дун Чжуншу), «темное начало» порождает «чувства» (или «желания») людей (цин), а «светлое» — «природу» человека в узком смысле слова (за вычетом «чувств»), или «нравственные инстинкты» (син). «Чувства», «желания» в человеческом теле, подобном Небу, должны «воспрещаться», т. е. «умеряться», «обуздываться», так же как «темное начало» «воспрещается» Небом в космосе; в этом единство человеческого тела с «путем Неба». Средством же «воспрещения» дурного в человеке являются «наставления»

Дун Чжуншу писал: «Когда Небо рождает простолюдина, его природа обладает [нужной] природной сущностью, чтобы стать хорошей, но еще не в состоянии [сама по себе] стать хорошей. По этой причине Небо ставит для него царя, чтобы таким образом сделать его хорошим. Это намерение Неба. Простолюдин получает природу, которая [сама по себе] еще не в состоянии стать хорошей, от Неба, а [затем], отступив назад, получает наставления, завершающие его природу, от царя; царь почтительно принимает намерение Неба и считает завершение

природы простолюдина своей обязанностью...».

Таким образом, по мнению Дун Чжуншу, природа человека, полученная от Неба,— это сырой, «неустроенный» материал: она имеет лишь задатки к тому, чтобы стать хорошей, и становится таковой лишь под влиянием «наставлений царя», который затем и поставлен над людьми; в соответствии с волей Неба он продолжает его работу— «завершает» хорошие качества (этическое начало), заложенные в человеческой природе (см. [20, гл. 35—36, с. 60—62; 19, гл. 56, с. 3997; 26, гл. 13, с. 132—133]). Исключительно важно, что по этой теории царь имеет опреде-

ленную самостоятельную функцию в космосе и что функция эта предустановлена Небом как «устроительная», в частности, в отношении отдельного человека и народа царства 3. Невыполнение государем этой функции приводит к появлению предостережений Неба — знамений 4. Здесь важно отметить такой аспект устроительной деятельности государя, как поддержание гармонии между «темным» и «светлым» началами в космосе. Частным случаем такого поддержания гармонии является устроение человеческой природы, в которой «нравственные инстинкты» связаны со «светлым началом», а «чувства» — с «темным началом». Отсюда ясно, что, если государь занят погоней за «выгодой», он пренебрегает устроительной функцией и по отношению к себе, и по отношению к другим, что приводит к нарушению гармонии обоих начал в космосе и, следовательно, к появлению знамений.

Становится понятен акцент, который многие из критиков политики казенных монополий и погони правительства за «выгодой» вообще делали на знамениях. Этот акцент ощутим в высказываниях Бу Ши, возражавшего против политики монополий в целом в 110 г. до н. э. (см. [23, гл. 30, с. 2054]), Ду Яньняня, инициатора дискуссии о соли и железе в 81 г. до н. э. (см. [19, гл. 60, с. 4190]), «достойного и хорошего человека» из трактата Хуань Куаня (см. [27, гл. 36, с. 251—252]). По мнению Гун Юя (123—43 гг. до н. э.), государственного деятеля и знатока «Комментария Гунъян» к «Чунь цю» (из школы Дун Чжуншу), в 44 г. до н. э. критиковавшего казенную добычу и обработку железа и меди, и то и другое приводит к извлечению из земли «дыханий» «темного начала», содержащегося в металлах, вследствие чего недра земли не могут «порождать облака» и в космосе не хватает «дыханий» «темного начала». В то же время для плавки металлов рубят лес, не считаясь с запретами, наложенными на это занятие в определенные сезоны (чем также нарушают гармонию в космосе). Все это вызывает появление знамений — стихийных бедствий, т. е. наводнений и засух (см. [19, гл. 72, с. 4607]). Таким образом, казенная монополия на добычу и выплавку металлов, связанная с созданием сравнительно крупных по тем временам шахт и плавильных мастерских, считалась институтом, нарушающим гармонию двух начал в космосе, причем не только из-за хаоса, который она вносит в человеческую натуру, стимулируя «любовь к выгоде», но и вследствие вмешательства в равновесие природы.

Эта картина мира, которой придерживался Дун Чжуншу, в основных чертах разделялась и другими конфуцианцами ⁵. Следует указать, что она была плотью от плоти «холистического» взгляда на мир, чьей характерной чертой является восприятие его как внутренне связного целого, построение на этой основе универсальной системы мироздания и системный подход к каждому отдельному явлению (ср. [50, с. 279—291]).

Пример такого системного подхода к каждому отдельному явлению дает, в частности, отношение конфуцианцев к казенным монополиям. Действительно, «знаток писаний» из трактата Хуань Куаня (по-видимому, как и ученые, участвовавшие в дискуссии 81 г. до н. э.) возражает против этих монополий в первую очередь потому, что политика их осуществления, будучи нацелена на погоню за выгодой, противоречит устроительной функции государя, призванной препятствовать развитию алчности в народе. При этом «знаток писаний» подходит к вопросу с точки зрения гармонии мирового целого, с позиций универсальной системы.

Точно так же он отвергает военные приготовления против сюнну прежде всего потому, что, согласно принятой им модели мира, «варвары» («дальние», или «пребывающие далеко») должны покориться не военной силе, а добровольно, привлекаемые особым личным свойством государя — его «мирной цивилизующей духовной внутренней силой» (вэнь дэ), направленной на устроение мира (см. [27, гл. 1, с. 2, гл. 12, с. 90; 7, с. 22—25; 8, с. 118, 121—123, 126—128]), которая во многом аналогична тапа вождей и жрецов первобытных народов, но имеет и нравственный аспект. Как формулирует это в эпилоге трактата Хуань Куань, «распространением духовной внутренней силы можно побудить примкнуть к себе пребывающих далеко» [27, гл. 60, с. 374]. И здесь ясно виден тот же системный подход с позиций мироустроения.

Этому противостоит другой подход, который можно назвать в известной мере «деловым», «утилитарным» и «реалистическим». В истории китайской политической мысли его связывают со школой ϕa — «закона», или «закона и метода» (см. [33, с. 206-211]). В дискуссии 81 г. до н. э. это подход «сановника — императорского секретаря» (юй ши да фу) Сан Хунъяна, который осуждал точку зрения конфуцианцев и считал, что казенные учреждения, ведающие солью и железом, монополией на приготовление опьяняющих напитков и уравниванием перевозок поступлений от подушных податей,— это «великое занятие [главы] государства и [правящего] дома, то основное, чем он подчиняет варваров и четырех [стран света], дает спокойствие [жителям] границ и обеспечивает средства [казны] для расходов, и что их нельзя упразднить» [19, гл. 24Б, с. 2062] (ср. [19, гл. 66, с. 4440]).

В трактате Хуань Куаня «сановник — [императорский секретарь]» (Сан Хунъян) в первом же выступлении заявляет, что набеги сюнну на империю требуют оборонных мер, что эти меры нуждаются в затратах и что перечисленные выше казенные учреждения были созданы с целью обеспечить требуемые средства (см. [27, гл. 1, с. 1—2]). Таким образом, его мышлению в определенной мере свойственна тенденция «рационалистически» членить мир на отдельные предметы, игнорировать связи

между ними ради утилитарных целей, т. е. во имя «выгоды». Это своего рода «прагматическая» тенденция в мышлении древнего Китая. Однако она теснейшим образом связана с традиционным мировоззрением. Хотя, говоря о внешней или внутренней политике, «сановник — [императорский секретарь]» часто умалчивает о космических функциях царя, с точки зрения этого мыслителя, как мы старались показать в других работах, и военная функция государя, и его вмешательство в экономику (торговлю) суть реализации идеи монаршего универсализма, копирующего универсализм Неба (см. [8, с. 122—128; 6, с. 72— 78]). Иными словами, «сановник — [императорский секретарь]» считает, что, именно подражая Небу, государь должен вмешиваться в экономику и укреплять оборону, чтобы проявлять равное отношение ко всем своим подданным, одинаково заботиться обо всех и благодетельствовать всех путем перераспределения материальных благ и богатств (в частности, через сферу обращения) и обеспечения безопасности в интересах тех, кто в этом нуждается. Следовательно, «утилитарно-рационалистическая» тенденция мышления развилась в рамках традиционной модели мира, где она обслуживала концепцию универсализма.

И сторонники и противники монополий в трактате Хуань Куаня спорят по значительно более широкому кругу вопросов, чем монополии на соль и железо или даже принципы экономической политики вообще. Их спор касается основ государственного управления и связанных с этим аспектов модели мира. Недаром Хуань Куань намеревался на материале их выступлений «до конца выяснить здесь, [в чем состоят] порядок и смута» [19, гл. 64, с. 4440]. При этом каждый из оппонентов ссылается на опыт определенной эпохи, когда, как он считает, был осуществлен его политический идеал. Для конфуцианских ученых это эпоха «истинных царей», главным образом период Западного Чжоу. Для Сан Хунъяна это эпоха Цинь, в особенности царства Цинь периода реформ Шан Яна (см., например, [27, гл. 4, с. 29—31, гл. 7, с. 50—54]).

Так же было и во время дискуссии 81 г. до н. э., по поводу которой Хуань Куань замечает: «Я просмотрел [текст] обсуждения [казенных монополий на] соль и железо, видел рассуждения министров, знатоков писаний и достойных и хороших людей. Их намерения и стремления [избрали себе] "разные дороги", каждое пошло по какой-то [своей]: кто высоко ценил человеколюбие и справедливость, кто [только и] стремился к могуществу и выгоде; "как отличается [это] от того, что я слыхал!"» (ср. [29, гл. 19, § 3, с. 206]). [История государей] Чжоу и Цинь ясна: и те и другие, владея Поднебесной, [сидели], обратясь лицом к югу, однако по спокойствию и опасности [их положения] и длительности [их правления это] были разные века» [27, гл. 60, с. 373].

Дун Чжуншу также противопоставлял времена «божественных властителей и царей» и Цинь. Свой политический идеал он назвал «путь истинного царя» (ван дао) и посвятил его подробному описанию 6-ю главу своего трактата «Чунь цю фань лу», которая так и озаглавлена — «Путь истинного царя» (см. [20, гл. 6, с. 23—27]). Этот «путь» мыслится Дун Чжуншу как устроительная деятельность, «исправление», или «выпрямление», исходным моментом для которой является деятельность Неба (т. е. уподобление государя силе природы). На этом философ основывал мысль о гуманном правлении:

«[Государь] сверху почтительно принимает то, что делает Небо, а внизу в соответствии с этим исправляет то, что он делает сам... Когда истинный царь хочет что-то сделать, он должен искать начало этого на Небе. Важнейшее в пути Неба темное и светлое начала. Светлое начало — это духовная внутренняя сила, темное начало - это наказания. Наказания ведают смертью, духовная внутренняя сила ведает По этой причине светлое начало постоянно пребывает в разгаре лета и занимается рождением, произведением на вскармливанием и взращиванием; темное начало постоянно пребывает в разгаре зимы, скапливается в пустых и бесполезных местах. Из этого видно, что Небо полагается на внутреннюю духовную силу и не полагается на наказания. Небо заставляет светлое начало выходить наружу, раздавать даяния наверху и ведать трудом года; заставляет темное начало входить внутрь, скрываться внизу и в определенное время выходить наружу и помогать светлому началу. Если светлое начало не получает помощи от темного начала, оно также не в состоянии одно завершить год, но в конце концов светлое начало создает себе репутацию "того, кто завершает год"; это отвечает намерению Неба. Истинный царь почтительно принимает намерение Неба и в соответствии с ним делает дела; поэтому он полагается на наставления при помощи духовной внутренней силы и не полагается на наказания. На наказания нельзя полагаться в том, чтобы устроить мир, как на темное начало нельзя полагаться в том, чтобы завершить год. Занимаясь правлением, полагаться на наказания [означает] не следовать [воле] Неба. Поэтому прежние цари не соглашались этого делать. Ныне [скажу]: упразднить казенные учреждения, [ведающие] наставлениями прежних царей при помощи духовной внутренней и осуществлять устроение простолюдинов, полагаясь только на чиновников, блюдущих законы, - разве в этом нет намерения полагаться на наказания? Кун-цзы сказал: "Казнить, не наставив, -- это называют жестокостью " (ср. [29, гл. 20, § 2, с. 217]). Когда правление, основанное на жестокости, применяется по отношению к низшим, [тому, кто] хочет, чтобы наставление при помощи духовной внутренней силы распространилось на [внутреннюю область мира, лежащую между]

мюрями четырех [стран света], трудно этого достипнуть» [29, гл. 56. с. 3997—3998].

Как это характерно для «персоналистической» концепции власти (ср. [13, с. 136]), по мнению Дун Чжуншу, устроительная деятельность должна начаться с личности царя и распространиться на всех людей, находящихся в сфере его воздействия; результатом же должна явиться социальная и космическая гармония, сопровождаемая обилием благих знамений, которые являются откликом Неба на «искренность» государя (см. [19, гл. 56, с. 3996]).

«Поэтому тот, кто является повелителем людей, исправляет свое сердце и таким образом исправляет государев двор; исправляет государев двор и таким образом исправляет всех чиновников; исправляет всех чиновников и таким образом исправляет тьму простолюдинов; исправляет тьму простолюдинов и таким образом исправляет [жителей удельных владений по] четырем сторонам. [Когда жители удельных владений по] четырем сторонам исправлены, то из пребывающих далеко и пребывающих близко не найдется таких, которые осмелились бы не стать едиными благодаря исправлению, и нет ненормальных [вредных] эманаций (uu), которые бы нарушали среди них порядок. По этой причине темное и светлое начала оказываются приведенными в гармонию; ветры и дожди бывают ко времени; все живые существа пребывают в согласии, а тьма простолюдинов множится; пять хлебов созревают, а травы и деревья [растут] пышно. [В пространстве] между Небом и Землей [все] увлажняется и орошается [благодатью духовной внутренней силы государя] и становится чрезвычайно обильным и прекрасным; [во внутренней области мира, лежащей] между морей четырех [стран света, люди] слышат про обильную внутреннюю силу [государя], все приезжают и признают себя его подданными. Из счастливых необычайных явлений и благих знамений, которые можно вызвать, нет таких, которые бы не появились все вместе, и [тогда] путь истинного царя оказывается завершен» [19, гл. 56, с. 3999].

Нетрудно заметить, что «путь [истинного] царя» отличает установка только на одно (а именно «светлое») мировое начало: «духовная внутренняя сила» (дэ) государя, воплощающая это начало, выступает как главное средство воздействия на китайцев и на «варваров», а «темное начало», связанное с алчностью, применением наказаний и оружия, оттеснено на более низкий уровень (см. [7; 8]). Таким образом, с концепцией «пути истинного царя» связана тенденция к партикуляризму.

«Пути истинного царя» соответствовала определенная экономическая политика. Из сказанного ранее можно заключить, что этот «путь» предполагал нестяжательство государя и, следовательно, его «умеренность и бережливость». Именно таков был, в частности, тезис Гун Юя (см. [19, гл. 72, с. 4601—4604]).

Аспектами этой умеренности были сдержанность как в государевых расходах, так и в отношении налогов и повинностей. Дун Чжуншу писал в главе, посвященной «пути истинного царя»: «Когда пять божественных властителей и три царя устраивали Поднебесную, то они... взимали в качестве налога на продукты одну десятую [урожая],.. не отнимали у народа время, [предназначенное для труда в полях] (ср. [22, гл. 1, с. 23]); используя народ на работах, не превышали [срок в] три дня в году: в народе и семьи были обеспечены, и члены их имели достаток» [20, гл. 6, с. 23; 19, гл. 24A, с. 2022; ср. 19, гл. 72, с. 4601—4604]. Государь должен быть «отцом и матерью» народа, заботиться о нем, в частности, и в материальном отношении. Гун Юй, рекомендуя императору Юань-ди (ок. 44 г. до н. э.) отдать народу под пашню земли императорского парка, подчеркивал, что такого рода забота связана с благой функцией государя по отношению к народу, ради которого Небо и рождает совершенномудрого человека: «Теперь [жители] Поднебесной голодают и умирают с голоду; можно ли [государю] не урезать и не уменьшить сильно свою [роскошь], чтобы таким образом избавить их [от беды], не [поступить] в соответствии с намерением Неба? Небо рождает совершенномудрого человека, по-видимому, ради тьмы простолюдинов, а не только дает ему радоваться и наслаждаться — и все...» [19, гл. 72, с. 4604].

«Устроению» (чжи) противоположна «смута», «неустроенность», «беспорядок» (луань); луань — это в первую очередь «неустроенность» «чувств» людей: от великого богатства человек становится заносчив и творит жестокости, от великой бедности впадает в печаль и становится грабителем. Задача государя-устроителя — не допустить ни той, ни другой крайности, сделать так, чтобы богатые имели достаточно средств, дабы показать свою знатность, но не стали заносчивы, а бедные имели достаточно средств для поддержания жизни, но не впали в печаль. Поэтому государь должен стремиться к равномерному распределению богатств (см. [20, гл. 27, с. 47; 25, с. 38 сл.]). $\dot{ extbf{y}}$ строительной функцией государя обусловлена также политика поощрения земледелия и «обуздания» торговли. В эпоху бурной концентрации земельной собственности, когда жил Дун Чжуншу, экономическим идеалом «уравнения» имущества ему представлялась старинная конфуцианская утопическая система «колодезных полей», или (дословно) «полей, [границы между которыми имеют форму иероглифа] "колодец"» (цзин тянь), якобы существовавшая в Китае времен Чжоу при «истинных царях» (юм. 19, гл. 24А, с. 2022); ср. [19, гл. 24А, с. 2000; 2; 41]). Однако философ считал невозможным вернуться к ней сразу и предлагал «мало-помалу приближаться к тому, что было в древности».

Таково далеко не полное, но достаточное для наших целей описание «пути истинного царя», данное преимущественно на ос-

новании высказываний Дун Чжуншу. Именно апологетами этого пути выступают конфуцианские ученые в «Рассуждениях о соли и железе» (см., например, [27, гл. 6, с. 43]). Во время же дискуссии 81 г. до н. э. особенно энергично отстаивал этот «путь» Лю Цзыюн из вассального государства Чжуншань (см. [27, гл. 60, с. 373]).

Напротив, Сан Хунъян и его сторонники выступают в трактате как защитники иного, циньского «пути» и критикуют односторонность конфуцианцев с их приверженностью только к «пути истинного царя»; те, в свою очередь, резко осуждают государственный опыт царства и империи Цинь, дорогой сердцу их оппонентов (см., например, [27, гл. 11, с. 83]). Политический идеал Сан Хунъяна и его единомышленников также имеет особое название. Предание повествует о том, что, когда Шан Ян (ум. в 338 г. до н. э.) добивался доверия князя Цинь, он по очереди предлагал его вниманию «путь божественного властителя» ($\partial u \partial ao$) и «путь истинного царя», но не смог заинтересовать его. Тогда Шан Ян рассказал князю о «пути удельных правителей» (ба дао), который состоял в «методах, как сделать государство сильным», и встретил полное понимание и одобрение (см. [27, гл. 11, с. 83; 23, гл. 68, с. 3399—3401; 39, с. 11—12]). Таким образом, политический идеал, связанный с Цинь и с именем Шан Яна, именовался «путем главы удельных правителей». Поскольку речь идет о Шан Яне — представителе школы «закона», ясно, что имеется в виду управление, основанное на законах.

Сжатая характеристика экономического аспекта циньского «пути» была дана Дун Чжуншу, который противопоставил этот «путь» «установлениям божественных властителей и царей». По словам философа, государь Цинь использовал законы Шан Яна, изменил эти установления, упразднил систему «колодезных полей», в результате чего простой народ смог продавать и покупать землю, пошла концентрация земельной собственности в руках богачей и обезземеливание бедняков.

Государь Цинь «также монополизировал богатства рек и озер, монопольно завладел щедрыми ресурсами гор и лесов», и как следствие этого неслыханно возросли почетное положение и богатство частных лиц, которые кичились друг перед другом чрезмерной роскошью, в своей распущенности выходя за пределы того, что полагалось им по социальному статусу, а «маленькие простые люди» испытывали тяготы.

Циньский государь дополнительно ввел также различные воинские и трудовые повинности, которые стали в 30 раз больше, чем в древности, а «налог с полей, подушная подать с детей и выгоды от соли и железа стали в 20 раз больше, чем в древности». Люди, обрабатывавшие поля богатых простолюдинов, отдавали собственникам земли половину урожая. В результате бедняки не имели человеческой одежды и пищи.

Тягостное положение народа усугублялось тем, что алчные и жестокие чиновники безрассудно злоупотребляли наказаниями и казнями. Простолюдины предавались горю, им не на что было опереться в жизни; они бежали в горы и леса, превращались в грабителей и разбойников. На дорогах было полно преступников, ежегодно решались тысячи и десятки тысяч судебных дел. «Когда возвысилась [династия] Хань, она последовала [во всех этих отношениях за своей предшественницей] и еще ничего не изменила» (см. [19, гл. 24A, с. 2022—2023; 52, с. 180—183; 25, с. 39]).

Дун Чжуншу описывает «путь истинного царя» как полную, «зеркальную» противоположность «пути главы удельных правителей». Это противопоставление тесно связано с различием концепций «царя» и «главы удельных правителей», типичным для эпох Воюющих царств и Хань. Различие это носит «персональный», личностный характер. Справедливо отмечалось, что во многих текстах того времени разница между государями «хуан» («августейший»), «ди» («божественный властитель»), «ван» («царь») и «ба» («глава удельных правителей») выражалась способами, которые «указывают на уменьшение духовной силы» от одного к другому (см. [53, с. 230—231 и примеч., особенно примеч. 188; 5, с. 116—117]); при этом «царь» устойчиво «связывается» с опорой на «человеколюбие» и/или «справедливость», а «глава удельных правителей» — с опорой на «физическую силу» и «ум». Еще Мэн-цзы говорил: «Тот, кто применяет физическую силу и использует для вида человеколюбие, есть глава удельных правителей... Тот, кто применяет духовную внутреннюю силу и осуществляет человеколюбие, есть царь...» [22, гл. 3, § 3, с. 74; 51, с. 10]. Из этого ясно, что «истинный царь» мыслился как личность, по своей «духовной внутренней силе» способная к устроению мира и, в частности, к этическому устроению человеческой природы; «глава правителей» — как личность менее совершенная, неспособная к такому «устроению» и ставящая себе более скромные и практические задачи, как-то: «принести пользу [определенному] времени», «сделать государство сильным» (ср. [21, гл. c. 138—140]).

Считалось, что «главе удельных правителей» необходимо компенсировать несовершенство своей личности за счет помощи достойных людей, мудрых советников (см. [5, с. 116—117]). Добавим, что эта помощь могла представляться и в виде институтов, введенных по их совету.

Среди этих институтов были экономические, имевшие целью накопление средств в руках государства (ср. [21, гл. 9, с. 105]) и реализовавшие соответствующую налоговую политику и государственное вмешательство в сферы промыслов, ремесла и особенно торговли, причем значительный вклад в эту область ассоциировался с именем Гуань Чжуна (ум. в 645 г. до н. э.),

которому приписывали ряд экономических идей и реформ (см. [17, с. 187—209]).

Не менее важными институтами «пути главы удельных правителей» были правовые, имевшие целью реализовать монарший универсализм путем равного по отношению ко всем применения закона (см. [32, с. 385—388]); в первую очередь они были связаны с именем Шан Яна. На примере законов удобно показать, как соотносились между собой институты и личность правителя.

А. С. Мартынов выдвинул, как представляется, правильное общее соображение: «Государственная организация может быть охарактеризована по степени отчуждения в ней норм предписываемого государством поведения от природы личности. Полюсами в этом отношении будут формально правовой подход и непосредственное воплощение норм (законов, знаний) в самой личности, что мы и называем персонализмом применительно к политической теории» [13, с. 135]. Исходя из этого соображения, можно сказать, что персонализм концепции власти государя слабеет по мере уменьшения духовной внутренней силы от «хуана» к «ба». При этом, если концепция власти «истинного царя» отличается персонализмом, то концепция власти «главы удельных правителей» отличается известной степенью деперсонализации в сравнении с первой — за счет роли, которая в ней отводится другим людям, кроме государя, и в особенности институтам, в том числе законам, т. е. деперсонализованной норме.

Первые же писаные законы в китайской истории были восприняты как нечто несовместимое с традиционной персоналистической концепцией власти. Когда Цзы-чань в 536 г. до н. э. ввел эти законы в государстве Чжэн, его подверг критике цзиньский сановник Шу-сян. Последний подчеркивал личный характер власти «прежних царей», которые не записывали своих наказаний в виде законов, а при управлении народом делали акцент на таких вещах, как «справедливость», «исправление», «нормы поведения», «доверие», «человеколюбие». Шу-сян выражал опасение, что введение писаных законов приведет народ к потере боязни перед государем и вызовет дух сутяжничества. Он утверждал, что законы вводились лишь в века упадка, что с их помощью нельзя устроить и умиротворить народ и что государству Чжэн грозит гибель. Характерно, что, отвечая на упреки, Цзы-чань оправдывается утилитарностью и конкретно-историческим характером своей задачи: его нововведения имеют целью лишь «избавить [от беды нынешний] век» (см. [28, гл. 21, с. 1509—1512; 50, с. 522; 32, с. 381—382; 19, гл. 23, c. 1977—1979; 44, c. 331—332; 10, c. 127—129]).

Критика введения законов дана здесь с позиций персоналистической концепции власти государя-устроителя (в частности, этического устроителя человеческой природы); этой концепции

соответствуют «нормы поведения» (ли) (см. [31, с. 382—385]); законы, как таковые, в отличие от ли отчуждают нормы поведения от личности правителя и, следовательно, ведут к определенной деперсонализации государственного устройства. Последнее обстоятельство подтверждается высказываниями мыслителей школы «закона», в частности цитатами из «Шан-цзюнь шу» и «Хань Фэй-цзы» (см. [39, с. 107—108, 261—262; 15, с. 196—197; 33, с. 194—195]), суть которых удачно суммировал Д. Боддэ: «Важность индивидуальных способностей в управлении уменьшается, когда есть хороший юридический механизм. Так, даже у среднего правителя при условии соблюдения законов может быть хорошее управление» [32, с. 385]. Сходную мысль в трактате Хуань Куаня высказывает «императорский секретарь» (см. [27, гл. 56, с. 349]).

Таким образом, концепции «пути истинного царя» и «пути тлавы удельных правителей» обе отправляются от древнекитайской модели мира, но по-разному используют и развивают ее стороны. В первой концепции доминирует традиционная мысль о мироустроительной функции царя, во второй она не играет заметной роли, а из традиционных идей выдвигается мысль о копировании правителем универсализма Неба. В первой подчеркивается представление о мире как о целом, во второй существенное место отводится тенденции «рационалистически» членить его на отдельные предметы во имя утилитарных целей. Первая концепция ориентирована на восстановление и поддержание миропорядка, вторая — на принесение пользы стране в конкретноисторических условиях. Первая концепция подчеркивает магико-этическое начало в мире, вторая — выгоду и насилие. В первой преобладает тенденция к партикуляризму, во второй — к универсализму; в первой есть установка на одно мировое начало, во второй такая установка отсутствует. Обе концепции различает ориентация на разные типы правителя и чиновника; если первая может быть названа «персоналистической», то вторая (в сравнении с ней) — несколько «деперсонализованной»: в первой концепции роль институтов иная, чем во второй.

Диалог между представителями обоих «путей», до сих пор рассматривавшийся в научной литературе как спор между конфуцианцами и легистами, причем конфуцианство понималось в первую очередь как этико-политическое учение (см., например, [31; 15, с. 59—136]), начался во второй половине эпохи Чжоу и продолжался затем во времена империи. Этот диалог повлиял на формирование государственной доктрины при Цинь и Хань и явился одним из важных факторов, обусловивших эклектический характер этих доктрин.

Уже циньская государственная доктрина была эклектической, а не чисто «легистской». В нее вошли элементы учений обеих ветвей школы «закона», идущих от Шан Яна и от Шэнь Бухая (ум. в 337 г. до н. э.), в меньшей степени — конфуцианст-

ва, даосизма и в какой-то мере моизма (юм. [33, с. 182-222; 37, с. 206; 36, с. 616 (примеч. 43), 620; 4, с. 98—100; 3, с. 35— 37; 46, с. 313—315, 321—322, 327—329; 16]). Если судить циньским надписям на стелах и другим материалам, в нее вошла также персоналистическая концепция божественности и потому высокой сакральности личности «совершенномудрого» правителя, обладающего «духовной внутренней силой», которая благотворно влияет на весь населенный космос, на все живое и выполняет задачу его устроения (см. [5, с. 120]) 6. Об этом, между прочим, свидетельствует, и принятие в 221 г. до н. э. циньским царем титула «августейший божественный властитель» $(xyah-\partial u)$, что, по-видимому, подчеркивало исключительную и беспрецедентную в истории «духовную внутреннюю силу» его личности (причем показателями этой силы выступали уникальное «достижение» государя, объединившего Китай, и непревзойденный размер «облучаемой» его «духовной внутренней силой» территории) (см. [23, гл. 6, с. 434—436, 463—464, 501]); (ср. [23, гл. 6, с. 497; 53, с. 230—231 и примеч.]); (ср. [26, гл. 57, с. 825—826, гл. 58, с. 834—835]).

Для данной статьи существенно, что эта персоналистическая концепция сочеталась в государственной доктрине империи Цинь с опорой на уголовные законы в духе Шан Яна. Это свидетельствует о первой в своем роде попытке соединить в рамках официальной политической идеологии высокоразвитый

персонализм с деперсонализованной нормой 7.

Однако циньский вариант соотношения персоналистической концепции власти и «пути главы удельных правителей» был таков, что на исторической сцене явился автократизм, еще невиданный в Китае. Устроительная функция «августейшего божественного властителя», хотя и провозглашенная в надписях на циньских стелах, на деле оказалась модифицирована и подменена институтами этого «пути», в особенности законами; кстати сказать, в надписях на циньских стелах деятельность государя по усовершенствованию, распространению и осуществлению законов преподносится как момент устроения. В результате, как утверждают ханьские авторы, «человеколюбие», «справедливость», «милосердие» и «согласие» уступили место «жестокости» и опоре на уголовные законы (см. [23, гл. 6, с. 447—448, 450—454, 456—457, 476—479; 9, c. 23—24, 35—36, 170, 192]). Недовольство конфуцианцев этой новой «устроительной» моделью и критика некоторых ее аспектов (последовательной централизации управления и др.) с точки зрения чжоуской древности повели в 213—212 гг. до н. э. к изданию «статута о сокрытии [запрещенных] писаний», «сожжению книг» и репрессиям за преступления, предусмотренные законами о критике (ICIM. [33, c. 162—166; 46, 322]).

Диалог между сторонниками обоих «путей» шел на протяжении всего периода существования западноханьской империи

и продолжался еще долгое время после ее падения. В свете этого диалога следует рассматривать и государственную политику вместе с оппозицией этой политике времен У-ди, и дискуссию о соли и железе времен Чжао-ди, и ханьское реформаторское движение при последующих императорах (особенно в 40-х годах I в. до н. э. при Юань-ди), и нововведения Ван Мана. История после краха циньского эксперимента как бы долго искала нужного сочетания «путей» «истинного царя» и «главы удельных правителей». Если в основе первого «пути» лежал (пусть сильно идеализированный) опыт западночжоуской политической «удельной» системы с ее персонализмом власти и традиционной шкалой ценностей, а в основе второго «пути» — опыт циньской централизованно-бюрократической государственности с ее законами и новой шкалой ценностей, то можно сказать, что в китайской культуре происходил диалог между традициями, которые хоть и существовали синхронно, но вдохновлялись разновременными ее пластами, представляющими два этапа развития. Недаром и при Цинь, и при Хань в этом диалоге бросается в глаза противопоставление «древности» и «современности». В условиях культурной изоляции Китая он стал возможен благодаря плюрализму направлений мысли эпохи экономических, социальных и идеологических сдвигов во времена Воюющих царств.

В ходе диалога происходил синтез ценностей, их перегруппировка в качественно новый ряд. Сильно упрощая дело, можно сказать: «путь истинного царя» обеспечивал империи «минимум солидарности», тогда как «путь главы удельных правителей» обеспечивал практические аспекты функционирования государства, давая ему политические и в особенности правовые и экономические институты, которые в то же время вследствие своей утилитарности приводили нередко к различным дисфункциям (см. [4; 5; 46]). Поэтому и чжоуское и циньское наследие было необходимо империи. В то же время исторически они являлись тезой и антитезой. Диалог и был своеобразной формой поиска равновесия между ними. Иногда он переходил в открытый конфликт. Так было во время дискуссии о соли и железе. Свидетельством конфликтности является бескомпромиссность, негибкость сторон в споре. Например, «знаток писаний» в трактате Хуань Куаня настаивает на безоговорочном введении системы «колодезных полей», требует полного отказа от обороны границ, а Сан Хунъян защищает целый ряд циньских институтов в их первозданном виде. Но позитивным результатом диалога мог быть лишь синтез — эклектический компромисс.

Государи Хань имели сознательную установку на эклектизм. Это ярко иллюстрирует разговор императора Сюань-ди с наследником престола, будущим императором Юань-ди, который под влиянием конфуцианских наставников просил отца отказаться от суровости, с какой тот применял наказания, и исполь-

зовать на службе «конфуцианских учителей» вместо чиновников, придерживающихся писаных законов. Тот в гневе отвечал:

«Дом Хань сам имеет [собственные] установления и нормы, по существу, сочетает между собой разные пути — главы удельных правителей и истинного царя, как же можно полагаться только на наставления при помощи духовной внутренней силы и использовать лишь [образец] правления [династии] Чжоу? К тому же заурядные и вульгарные конфуцианские ученые не понимают, что отвечает времени, любят одобрять древность и осуждать современность и повергают людей в замешательство в отношении названий и реальных [сущностей в вследствие чего те] не знают, что соблюдать; почему же стоит доверять и поручать [им должности]?» [19, гл. 9, с. 287—288]. Таким образом, доктрина ханьской империи и ее институты официально мыслились как компромисс между двумя «путями» (это подтверждает и ряд восточноханьских свидетельств) [30, с. 2—3]).

Неизбежность компромисса (хотя бы временного) понимали и наиболее крупные конфуцианские реформаторы. Поэтому и Дун Чжуншу, и Гун Юй, и другие реформаторы не предлагали сразу вернуться к древности, а отстаивали мысль о постепенности приближения к древнему идеалу и в связи с этим рекомен-

довали ряд полумер.

Дун Чжуншу, например, наметил следующие экономические реформы: «Хотя было бы трудно сразу осуществить образец древних "колодезных полей", должно мало-помалу приближаться к тому, что было в древности: ограничить поля в частном владении простолюдинов, чтобы обеспечить тех, кому не хватает, и преградить дорогу тем, кто объединяет и совмещает в одних руках [прибыли от разных занятий, а также землю и прочее имущество бедняков]; вернуть и соль и железо простому люду; отказаться от рабов и рабынь; отменить такой [способ] вселять страх, как казни по собственному почину, уменьшить сбор подушных податей, сократить трудовые повинности, чтобы дать простор силам простолюдинов [для работы на себя. Лишь] после этого можно будет хорошо устроить [людей]» [19, гл. 24А, с. 2023] 9.

Похожую картину дают доклады Гун Юя, которому (в отличие от Дун Чжуншу) удалось провести в жизнь многие из своих предложений. Он тоже рекомендовал императору постепенное «уподобление древности» (и в связи с этим уменьшение расходов, роскоши двора). Из всех его предложений (см. [38, т. 2, с. 287—291, 311—316, 326—328]) здесь целесообразно остановиться на одном, в котором отразилась суть ряда его проектов. Как и Дун Чжуншу, настаивая на том, что государи древности, которым была свойственна идеальная «умеренность и бережливость», «взимали в качестве налога на продукты одну десятую [урожая]», Гун Юй вовсе не предлагал сразу же вернуться к этой системе; напротив, он рекомендовал импера-

тору сделать только шаг к облегчению подушной подати, которой не было в древности, а именно взимать эту подать с детей семилетнего, а не трехлетнего возраста, как это было установлено при У-ди (см. [19, гл. 72, с. 4601—4607, 4610; 45, с. 55]). Когда же Гун Юй заходил слишком далеко в своем стремлении уподобиться древности и начинал, например, предлагать отказаться от медных денег, его проект отвергался (см. [19, гл. 24Б, с. 2063, гл. 72, с. 4607—4608; 52, с. 322—323; 38, т. 2, с. 288]).

Конфуцианские реформаторы не помышляли о буквальном осуществлении «пути истинного царя» в полном его объеме: на принятие всех конфуцианских предложений не надеялся и «знаток писаний» (см. [27, гл. 27, с. 187]). Столкнувшись с практической необходимостью считаться с институтами «пути главы удельных правителей», эти реформаторы в основном пытались спасти уже не букву, а дух «пути истинного царя», общие принципы «устроения» (такие, как подход к миру как к целостному «организму», акцентирование этического начала) и хотя бы модифицировать в соответствии с ними чуждые институты, избавившись от тех, которые казались наиболее К числу последних относились казенные монополии на соль и железо; но лишь на несколько лет (44-41 гг. до н. э.) удалось ученым добиться отмены этих институтов, конкурирующих с народом в погоне за выгодой; затем верный ученик конфуцианцев император Юань-ди вынужден был восстановить их своими руками: казне не хватало средств (см. [19, гл. 24А, с. 2028; 52, с. 196—197, 199; 38, т. 2, с. 313—316, 324]).

В настоящее время лучше всего изучены компромиссные результаты диалога обоих «путей» в области правовых институтов. По инициативе Цюй Тунцзу они получили название «конфуцианизации закона» — «другими словами, инкорпорирования духа и иногда действительных условий конфуцианских ли в кодексы законов. Этот процесс стал лишь постепенно происходить при Хань и после этого продолжался несколько столетий. Однако введением танского кодекса в 653 г. он эффективно заполнил существовавший одно время разрыв между nu и ϕa . Обычное право (Λu) получило официальный статус в форме позитивного права, или, если перевернуть это уравнение и использовать другую интерпретацию, позитивное право (ϕa) получило моральный статус как воплощение естественного права $(nu) \gg \sqrt{32}$, с. 387]. К этой точной формулировке Д. Боддэ можно добавить только одно: в области законов произошло постепенное срастание «пути истинного царя» и элементов «пути главы удельных правителей», так что последние оказались включенными в персоналистическую «устроительную» модель мира, хотя и не в качестве ее основного компонента.

Как было показано выше, аналогичные процессы происходили при Хань и в области экономических институтов.

Таким образом, «конфуцианизация закона» была лишь част-

ным случаем конфуцианизации циньских институтов вообще 10. В терминах, принятых в этой статье, этот процесс следует определить как срастание «пути истинного царя» и «пути главы удельных правителей», как постепенное видоизменение элементов второго «пути» под влиянием первого и включение их в «устроительную» модель мира «пути истинного царя».

Памятником диалога обоих «путей» как формы поиска их синтеза и являются «Рассуждения о соли и железе». В первую очередь в этом и заключается ценность трактата Хуань Куаня

для истории китайской культуры и государственности.

1 Поскольку Хуань Куань во времена императора Сюань-ди (74—48 гг. до н. э.) был рекомендован на должность «чина дворцовой охраны» (лан) как изучавший «Чунь цю» с комментарием Гунъян, он, вероятно, должен был пройти ученичество у «ученого обширных знаний» (бо ши) — специалиста по этому комментарию (см. [19, с. 322]). Среди «ученых обширных знаний» времен Сюань-ди как специалист по комментарию Гунъян известен только Чжуан Пэнцзу, ученик Суй Мэна; Суй Мэн же был учеником Мэн Цзина, учившегося у «достопочтенного Ина из Дунпина», который, в свою очередь, учился у Дун Чжуншу (см. [53, таблица VII]). Возможно, Хуань Куань и был учеником Чжуан Пэнцзу.

² Ср. интерпретацию «природной сущности» (чжи) и «утонченной формы» (вэнь) как противоположных принципов управления (см. [53, с. 72, 219, 252, 267—268 (примеч. 15), 351 (примеч. 474), 553—554; 9, с. 99—101]). «Утонченная форма» ассоциировалась с «темным началом» (uhb), а «природная сущность» — со «светлым началом» (\mathfrak{gh}). В данном случае термины \mathfrak{umu} и вэнь служат (как первоначально в «Лунь юе») для характеристики человека (людей) (см. [29, гл. 6, § 18, с. 65; 33; 44, с. 333, 374 (примеч. 150); 26, гл. 56, с. 806—809]). Интересно отметить, что Дун Чжуншу употребляет сочетание лу эр бу вэнь («естественно простые и внешне не утонченные) для характеристики чувств людей древности, живших в пору устроения Поднебесной (см. [20, гл. 6, с. 23]).

³ Ср. рассуждение «Чжун юн», где говорится, что только тот, кто обладает «совершенной искренностью» в Поднебесной, в состоянии до конца развить свою «природу» (син), в таком случае он в состоянии до конца развить природу других людей, затем — природу «вещей» (у). Лишь подобный человек может таким путем помочь Небу и Земле преобразить и вскормить все в мире и составить вместе с ними триаду (т. е. уподобиться силам природы) (см. [49, § 22, с. 416; 13, с. 134—139]). Устроительная функция государя в отношений космоса, характерная для традиционной китайской модели мира, неоднократно описывалась в научной литературе (см., например, [43, с. 70,

93; 42, c. 250; 53, c. 75—76; 14]).

4 Ханьская теория знамений была описана В. Эберхардом (см. [40]). В его статье несколько недооценивается сакральный характер власти императоров, концепция их божественности, буквальность, с которой во многих текстах употреблялась формула «Сын Неба» (см. [5, с. 115 сл.]). О теории знамений у Дун Чжуншу ср. ссылки в книге «Сыма Цянь — историк» [9, с. 116—118, 122, 129].

5 Представление о дуальности человеческой природы и о той роли, которую играет правитель, отдавая предпочтение «справедливости» или «выгоде», чтобы у народа возобладала любовь к одному из этих начал, содержится, в частности, в гл. 27 «Сюнь-цзы». Там же из этого сделан вывод: «Поэтому Сын Неба не говорит о большом или малом количестве [богатства], удельный правитель не говорит о выгоде или ущербе, сановник не говорит о приобретениях или потерях, ученый не говорит об обращении добра и богатства... Начиная с ученого и выше все они стыдятся выгоды и не соревнуются с народом в его занятиях, любят распределять и давать и стыдятся накапливать и хранить...» [21, гл. 27, с. 375]. Начало этой тирады повторяет «знаток писаний» в трактате Хуань Куаня (см. [27, гл. 1, с. 2]). То же самое с некоторыми изменениями повторяет ученый Чжу Хуэй (6-89?) в 80-х годах I в. н. э., приводя возражения против проекта возобновить казенную монополию на соль и «закон об уравнивании перевозок [поступлений от подушных податей]» (см. [24, гл. 43, с. 643; 25, с. 191]). Представление о дуальности человеческой природы, обусловленной «дыханиями» «темного» и «светлого» начал, и о решающей роли «наставления и духовного преображения», исходящих от государя, для победы в простолюдинах «любви к справедливости» или «любви к выгоде», разделялось также знатоком «Ши цзина» Сяо Ванчжи. Показательно, что он использовал это представление как довод против проекта широко ввести откупы от наказании для пополнения доходов казны (61 г. до н. э.), т. е. против «стяжательства государя» (см. [19, гл. 78, с. 4815—4819; 53, с. 76 сл.]). Можно было бы привести и другие примеры.

6 Традиция приписывает Цинь Ши хуан-ди принятие теории пяти элементов, которая, таким образом, также должна входить в циньскую государственную доктрину. Томонобу Курихара поставил достоверность этой традиции под сильное сомнение (см. [9, с. 336—337]), но его довод, что теория пяти элементов, предполагающая неизбежность смены династий, противоречит идеалу Ши хуана, заявлявшего, что его династия будет править всчно, не кажется нам более убедительным. Этот довод основан на предположении, что Ши хуан увидел бы это противоречие; между тем этого могло

и не случиться.

⁷ Не исключено, что еще в учении Сюнь-цзы, рассматривавшего закон как «начало устроения» (хотя бесполезное и даже вредное без личности «благородного мужа», который является источником закона), следует видеть предпринятую с конфуцианских позиций попытку включить деперсонализованную норму в персоналистическую концепцию государя — устроителя общества как части космоса (см. [21, гл. 12, с. 158, гл. 14, с. 185; 33, с. 198]). Я. Дойвендак подчеркивает, что закон у Сюнь-цзы— необходимое дополнение к «естественной этической норме» (см. [39, с. 107]). Ян Юнго, а вслед за ним Ф С. Быков и Л. С. Переломов считают даже, что у Сюнь-цзы ли («нормы поведения») и «закон» — два названия одного и того же (см. [18, с. 396—399; 1, c. 212; 15, c. 110—111]).

8 Или «реального [исполнения]» (см. [37, с. 202]). Сюань-ди «исправлял низших, как выпрямляют при помощи плотничьего шнура, посредством [принципа сравнения] исполнения [порученного дела] и его названия (син мин)», т. е. доктрины организации бюрократии и контроля над ней, и это тоже вызывало недовольство наследника. Эта доктрина Шэнь Бухая практиковалась Цинь Ши хуан-ди и Вэнь-ди. Как показал Х. Г. Крил, она имела большое влияние на китайскую государственность, и в частности на систему государственных экзаменов (см. [6; 37]). Насколько нам удалось установить, сильное влияние на ханьское законодательство оказал и связанный с ней

принцип недопустимости превышения служебных функций (см. [46]).

9 План, аналогичный проекту Дун Чжуншу об ограничении количества земли и рабов в частных руках, удалось осуществить в 7 г. до н. э. конфуцианцу Ши Даню, также идеализировавшему систему «колодезных полей»

(см. [52, с. 200—203]).

10 В свете исследований Х. Г. Крила, продолженных также в одной из наших статей (см. примеч. [8]), быть может, следует говорить о конфуцианизации доктрины Шэнь Бухая организации бюрократии и контроля над ней (син мин) и связанного с ней принципа недопустимости превышения служебных функций. Хотя эта доктрина возникла не в царстве Цинь, она вошла в государственную доктрину циньской империи.

1. Быков Ф. С. Зарождение политической и философской мысли в Китае.

M., 1966.

2. Васильев Л. С. Проблема цзин тянь.— «Китай. Япония. История и филология. К семидесятилетию академика Николая Иосифовича Конрада». M., 1961.

- 3. Кроль Ю. Два разных отношения государства к традиции в начале истории китайской централизованной бюрократической империи.— Симпозиум «Роль традиций в истории Китая». Тезисы докладов. М., 1968.
- 4. Кроль Ю. Л. Древнейшие в Китае законы о превышении власти чиновниками, о наказании чиновников за недоносительство и проблема статуса бюрократии.— IV сессия по Древнему Востоку 5—10 февраля 1968 г. Тезисы докладов. М., 1968.
- 5. Кроль Ю. Л. Древнейшие в Китае законы о критике (Цинь Западная Хань). Научная конференция «Общество и государство в Китае». Доклады и тезисы. Вып. 1. М., 1970.
- 6. Кроль Ю. Л. К характеристике экономических взглядов Сан Хунъяна.— Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XII годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР (краткие сообщения). Ч. 1, М., 1977.
- 7. Кроль Ю. Л. О концепции «Китай варвары».— Китай: общество и государство. М., 1973.
- 8. Кроль Ю. Л. Пространственные представления в полемике ханьских мыслителей (по материалам трактата «Янь те лунь»).— Шестая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Вып. 1. М., 1975.
- 9. Кроль Ю. Л. Сыма Цянь историк. М., 1970.
- Кучера С. Этические основы правового мышления древних китайцев.— Научная конференция «Общество и государство в Китае». Доклады и тезисы. Вып. 1. М., 1970.
- 11. Мартынов А. С. «Дальние» в системе «чаогун».— Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. Тезисы докладов IV годичной конференции ЛО ИНА. Май 1968 года. Л., 1968.
- 12. Мартынов А. С. О двух типах взаимодействия в традиционных китайских представлениях о государстве и государственной деятельности.— Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. Краткие сообщения и аннотации. VI годичная научная сессия, посвященная 100-летию со дня рождения В. И. Ленина. Апрель 1970 года. М., 1970.
- Мартынов А. С. О «персонализме» традиционных китайских возэрений на государство и государственный аппарат.— Научная конференция «Общество и государство в Китае». Доклады и тезисы. Вып. 1. М., 1970.
- 14. Мартынов А. С. Представления о природе и мироустроительных функциях власти китайских императоров в официальной традиции.— НАА. 1972, № 5.
- 15. Переломов Л. С. Книга правителя области Шан (Шан цзюнь шу). М., 1968.
- Синицын Е. П. Конфуцианство в эпоху Цинь.— История и культура Китая (Сборник памяти академика В. П. Васильева). М., 1974.
- 17. Штейн В. М. Гуань-цзы. Исследование и перевод. М., 1959.
- 18. Ян Юнго. История древнекитайской идеологии. М., 1957.
- 19. Ван Сяньцянь. Хань шу бу чжу («История династии Хань» с дополнительным комментарием). Т. 1—8. Пекин, 1959.
- 20. Дун Чжуншу. Чунь цю фань лу (Нити яшмы, спускающиеся с венца «Весен и осеней»). Шанхай, 1936. Сер. Сы бу бэй яо, т. 152.
- 21. Лян Цисюн. Сюнь-цзы цзянь ши («Философ Сюнь» с краткими пояснениями). Пекин, 1956.
- 22. Мэн-цзы и чжу («Философ Мэн» с переводом и комментарием). Т. 1—2. Пекин, 1960.
- 23. Сыма Цянь (авт.), Такикава Сигэн (сост. «Критического исследования»). Ши цзи хуэй чжу као чжэн («Записи историка» с собранием комментариев и критическим исследованием). Т. 1—10. Пекин, 1955.
- 24. Фань Е. Хоу Хань шу (История поздней династии Хань). Пекин, 1958. Сер. Бо на бэнь эр-ши-сы ши, т. 3.
- 25. Ху Цзичуан. Чжунго цзинцзи сысян ши (История китайской экономической мысли). Т. 2. Шанхай, 1963.

- 26. Хуан Хуэй. Лунь хэн цзяо ши («Критические обсуждения и оценки», сверенный текст с пояснениями). Т. 1-4. Тайбэй, 1964.
- 27. Хуань Куань (авт.), Ван Лици (ред., комм.). Янь те лунь цзяо чжу («Рассуждения о соли и железе», сверенный текст с комментарием). Шанхай, 1958.
- 28. Цзо Цюмин (комм.), Ду Юй (сост. толкований). Чунь цю цзин чжу-ань цзи цзе (Классическая книга «Весны и осени» с комментарием и собранием толкований). Т. 1-3. Пекин, 1955.
- 29. Ян Боцзюнь. Лунь юй и чжу («Обсужденные изречения» с переводом и комментарием). Пекин, 1958.
- 30. Ян Шуфань. Лян Хань чжунъян чжэнчжи чжиду юй фа жу сысян (Центральная политическая система и идеи конфуцианства и легизма при обеих династиях Хань). Тайбэй, 1969.
- 31. Bodde D. Authority and Law in Ancient China.—JAOS. 1954. Supplement № 17, July September.
- 32. Bodde D. Basic Concepts of Chinese Law: the Genesis and Evolution of Legal Thought in Traditional China.—«Proceedings of the American Philosophical Society». Vol. 107. 1963, № 5.
- 33. Bodde D. China's First Unifier. Leiden, 1938.
- 34. Bodde D. Sexual Sympathetic Magic in Han China.— «History of Religions». Vol. 3. 1964, № 2.
- 35. Bodde D. Types of Chinese Cathegorical Thinking. JAOS, Vol. 59. 1939, № 2.
- 36. Creel H. G. The Fa-chia: «Legalists» or «Administrators»? «The Bulletin of the Institute of History and Philology. Academia Sinica. Extra Volume № 4. Studies Presented to Tung Tso Pin on His Sixty Fifth Birthday». Taipei, 1961.
- 37 Creel H. G. The Meaning of Hsing-Ming. «Studia Serica Bernhard Karlgren Dedicata». Copenhagen, 1959.
- 38. Dub's H. H. The History of the Former Han Dynasty by Pan Ku. Balti-
- more, vol. 1, 1938; vol. 2, 1944.

 39. Duyvendak J. J. L. The Book of Lord Shang. L., 1928.

 40. Eberhard W. The Political Function of Astronomy and Astronomers in Ancient China.—«Chinese Thought and Institutions». Chicago, 1957.
 - 41. Felber R. Die Utopie vom «Brunnenfeld». «Wissenschäftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig», 14 Jg., 1965, Gesellschafts- und Sprachwissenschäftliche Reihe, Heft 3.
- 42. Granet M. Chinese Civilization. L.—N. Y., 1930.
- 43. Granet M. Das chinesische Denken. Inhalt. Form. Charakter. München, 1963.
- 44. Hulsewé A. F. P. Remnants of Han Law. Vol. 1. Leiden, 1955.
- 45. K ato S. The Study of the Suan-Fu, The Poll Tax of the Han Dynasty.— «Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko (the Oriental Library)», 1926, № 1.
- 46. Kroll J. L. Chang T'ang's Statutes on Going beyond the Official Functions.— Ar. Or. Vol. 38, 1970.
 47. Kroll J. L. Ssu-ma Ch'ien's Literary Theory and Literary Practice (the
- Kung-yang School Concept of Will and the Shih chi) «Altorientalische Forschungen». 1976, IV.
- 48. Kurihara T. Studies on the History of the Ch'in and Han Dynasties. Tokyo, 1960.
- 49. Legge J. The Doctrine of the Mean.—The Chinese Classics. Vol. 1. Oxford, 1893.
- 50. Needham J. Science and Civilization in China. Vol. 2. Cambridge, 1956.
- 51. Rickett W. A., Kuan-tzu. A Repository of Early Chinese Thought. Vol. 1. Hong Kong, 1965.
- 52. Swann N. L. Food and Money in Ancient China. Princeton, 1950.
- 53. T j a n T. S., P o H u T'u n g. The Comprehensive Discussion in the White Tiger Hall. Leiden, vol. 1, 1949; vol. 2, 1951.