

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Ленинградское отделение

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ
И ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ
НАРОДОВ ВОСТОКА

ХІХ ГОДИЧНАЯ НАУЧНАЯ СЕССИЯ
ЛО ИВ АН СССР
(доклады и сообщения)
1985

Часть I

Издательство "Наука"
Главная редакция восточной литературы
Москва 1986

но. Легенда об Огуз-кагане, лице не историческом (если мы не принимаем того, что Маодунь-шаньюй и Огуз-каган одно и то же лицо) ставит под сомнение ее подлинность. Убийство Тоумань-шаньюя Маодунем, возможно, скорее всего является историческим фактом, тем более, что есть даже точная дата этого события. Но рассказ о нем, вероятно, облечен в гуннский фольклорный сюжет, о котором знали китайцы. Отцеубийство – акт, резко отрицательно оцениваемый всей традиционной китайской культурой. И история Маодуня, в которой, по-видимому, переплелись и фольклор и реальность, должна была подчеркнуть принципиальную разность представлений и событий, лежавших в основании, у истоков происхождения династии гуннской от происхождения императоров китайских, ханьских.

Таким образом, можно предположить, что в повествовании об Огуз-кагане и в оформлении рассказа о воцарении Маодунь-шаньюя, лиц, с нашей точки зрения не тождественных, лежит один древний сказочный, мифологический сюжет. Гуннское государство – первое государство народов Центральной Азии. Гуннская традиция ко времени его образования, по-видимому, еще не знала мотива чудесного рождения в той его стадии, когда, по словам В.Я.Пропиа, "с возникновением монархии и богов такое рождение становится прерогативой царей и богов, а обыкновенные смертные рождаются обыкновенным образом".¹²

-
- 1, 2, 3, 4, 6. Материалы по истории сюнну (по китайским источникам). Предисловие, перевод и примечания В.С.Таскина. М., Наука, 1968, с. 34, 38, 129.
 5. Н.Я.Бичурин. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.-Л., 1950, т. I, с. 56–57.
 7. Рашид-ад дин. Сборник летописей. Т. I, кн. I. Пер. с перс. Л.А.Хетагурова. М.-Л., 1952, с. 81–83.
 8. А.Н.Бернштам. Очерк истории гунов, Л., 1959, с. 224–235.
 - 9, 10, 11, 12. В.Я.Пропиа. Фольклор и действительность, М., Наука, 1976, с. 258–299, 290, 291, 208.

К.Г.Маранджян

ПОНЯТИЕ "ДАО" В КОНЦЕПЦИИ ОГҮ СОРАЙ

Огү Сорай (1666–1728) известен как один из наиболее видных конфуцианских мыслителей Японии эпохи Токугава (1603–1867). Он основал философскую школу "когакуха" (школа древнего конфуцианст-

ва), которая ратовала за возвращение к "истинному учению древних". "Когакуха" находилась в оппозиции к чжусианскому неоконфуцианству - официальной идеологии токугавского режима.

В основе концепции Огѳ Сорай лежит важнейшее конфуцианское понятие "дао". В трактовке именно этого термина в полной мере проявились своеобразие и глубина мысли ученого. Современники Огѳ Сорай уделяли трактовке категории "дао" значительное внимание. Так, апологет японского неоконфуцианства Фудзивара Сэйка (1561-1619), размышляя о "небесном дао" как о законе вселенной, писал: "Небесное дао - это Ли /яп. Ри/",¹ отождествляя тем самым "дао Неба" с идеальным принципом (Ли), лежащим в основе мироздания. Подобная идея не была новаторской, поскольку определение Фудзивара Сэйка попросту представляет собой парафраз известного изречения Чжу Си: "Небо - это Ли".² Данное положение являлось одним из центральных в философской системе Чжу Си, считавшего, что в основе природы и общества лежит единый идеальный принцип. "Дао" понималось им как идеальный принцип, присущий мирозданию в целом, а "Ли" - как идеальный принцип, присущий каждому конкретному проявлению сущего.³ Подобную точку зрения разделяло большинство токугавских мыслителей, придерживающихся официальной доктрины. Например, современник Огѳ Сорай, представитель неоконфуцианского учения, Муру Кюсо (1658-1734) писал: "... Дао Неба и Земли - это дао Яо и Шуня, дао Яо и Шуня - это дао Конфуция и Мэн-цзы, дао Конфуция и Мэн-цзы - это дао братьев Чэн и Чжу Си".⁴ Таким образом, можно сказать, что большинство токугавских мыслителей трактовало "дао" как идеальное начало вселенной, как универсальный принцип мироздания.

Рассмотрим теперь определения "дао", которые предлагает Огѳ Сорай. Его рассуждения по этому поводу излагаются в двух философских сочинениях, одно из которых называется "Бэндѳ" (Рассуждения о дао), а другое - "Бэмэй" (Рассуждения обнименах). То обстоятельство, что Огѳ Сорай посвятил проблеме "дао" специальный трактат, свидетельствует о большом значении, которое имел этот термин для концепции ученого.

Огѳ Сорай пишет: "Дао - это всеохватывающее понятие. Так именуют то, согласно с чем соотнобразуется все сущее".⁵ Таким образом автор указывает на основополагающий характер понятия. Далее Огѳ Сорай конкретизирует рамки этого "широкого" термина: "Дао называют все, начиная от сыновнего долга, братской любви, человеколюбия и долга, и кончая нормами ритуала, музыкой, наказаниями и государственным управлением",⁶ т.е. под "дао" он понимает сово-

купность морально-этических, социально-политических и административных категорий, регулирующих общественную жизнь людей. Для мыслителя "вне норм ритуала, музыки, наказаний и государственного управления дао не существует".⁷ Подобное определение "дао" вытекает из основного философского постулата Огѳ Сорай о том, что "дао совершенномудрых – это дао умиротворения Поднебесной".⁸ В тексте социально-политического трактата "Тайхэйсаку" (Политика умиротворения) чаще всего встречается иная формулировка: "Дао совершенномудрых – это дао управления Поднебесной".⁹ Анализируя все приведенные определения, можно выявить первую особенность концепции Огѳ Сорай: в отличие от большинства современных ему трактовок "дао" как метафизической сущности, философской категории для объяснения основ бытия, мыслитель делает акцент на политический аспект проблемы и "политизирует" "дао", имея в виду "общественное дао". Следует отметить, что понимание "дао" как принципа управления Огѳ Сорай позаимствовал у китайского философа 3 в. до н.э. Сюнь-цзы, взгляды которого во многом сходны с теорией Огѳ Сорай. Это вполне объяснимо. Во-первых, японский философ – представитель школы древнего конфуцианства, и он должен был опираться на авторитеты классического конфуцианства. Во-вторых, именно Сюнь-цзы принадлежит заслуга глубокого теоретического осмысления политической концепции, что и привлекло внимание Огѳ Сорай к его учению.

Как уже было отмечено, трактовка "дао" как совокупности принципов правления не была новой. Обращает внимание на себя другой момент, который особо подчеркивает Огѳ Сорай. Термин "дао" в тексте встречается в сочетаниях: "дао совершенномудрых", "дао древних правителей". Объясняя термин "совершенномудрый" в трактате "Бэмэй", который представляет собой толковый словарь основных конфуцианских понятий, Огѳ Сорай в качестве главного атрибута совершенномудрых выдвигает их способность к созиданию. Для него совершенномудрый – творец, созидатель. Свою мысль ученый подкрепляет цитатой из китайской классической книги Ли-цзи (Книга обрядов), в которой говорится: "Того, кто создает, именуют совершенномудрым, а того, кто передает – просвещенным".¹⁰ Совершенномудрые создали нормы ритуала и музыку – подобный тезис традиционен для китайской мысли. Но поскольку Огѳ Сорай отождествляет "дао" с нормами ритуала и музыкой (такое определение также часто встречается), он провозглашает идею о том, что "дао" было создано совершенномудрыми. Важно отметить, что и для Сюнь-цзы "дао" было синонимично с нормами ритуала и принципами правления. По его мнению, "... ритуал, долг, законы – все это результаты деятельности совершенномудрых".¹¹

Однако китайский мыслитель выводит общественное "дао" из "злой природы человека". "Врожденные свойства человека, его чувства, называемые Сюнь-цзы ... "небесными", и есть естественно данное, что он получает от природы".¹² Поэтому, в конечном итоге, определяющим оказывается естественное природное "дао". Несмотря на догадку Сюнь-цзы о специфичности общественного "дао", для него особо значимо естественное "дао" природы, которое древний мыслитель не мог рассматривать с точки зрения "естественности или искусственности". В основе теории Огё Сорай лежало понятие "дао", понимаемого как "дао общества", и особый акцент был сделан на то, что "дао" не является сущностью естественного порядка, а создано совершенномудрыми. Тем самым Огё Сорай лишил "дао" атрибута вечности, естественности и абсолютного характера. Он утверждает: "Дао древних правителей было создано древними правителями. Оно не является естественным дао Неба и Земли".¹³ Именно в этом положении заключается новаторство философа, который впервые в истории японской мысли высказал идею о сотворенности "дао", о его искусственном характере.

Понимание концепции Огё Сорай будет неполным без осмысления развития японского конфуцианства. Один из крупнейших философов своего времени, Ито Дзинсай (1627-1705), по словам японского исследователя Маруяма Масао, "отделил дао Неба от дао человека, сделав теорию вселенной независимой от этической философии".¹⁴ Огё Сорай совершил следующий шаг, выдвинув тезис об "искусственности дао", понимая под "дао" принципы управления обществом.

Каково же было соотношение "дао общества" и "дао Неба и Земли" в теории Огё Сорай? В тексте философских трактатов все рассуждения ведутся вокруг понятия "дао совершенномудрых". Термин "дао Неба" и "дао Земли" встречаются редко, они нужны автору лишь для того, чтобы подчеркнуть "сотворенность дао", его "неестественный" характер. Он пишет: "Разве можно сказать, что Небо и Земля сами по себе обладают дао?"¹⁵ В трактате "Бэмэй" в главе "Дао" он выделяет специальную подглавку, в которой разъясняются понятия "дао Неба" и "дао Земли". Мыслитель рассматривает их в контексте естественного мира (движение небесных светил, действие природных стихий и т.д.) и в сфере, неподвластной человеческому разумению (счастье-несчастье, удача-неудача). В заключение он делает вывод: "И дао Неба, и дао Земли определяются существованием дао совершенномудрых. По аналогии с ним они носят такое название".¹⁶ Другими словами, Огё Сорай утверждает примат искусственного "дао" над "дао" естественного мира. Конечно, он не отрицает существования законо-

мерностей природного мира. В этом смысле он и говорит, что "то, что существует само по себе – это Дао Неба и Земли".¹⁷ Но Огѳ Сорай разрывает понятия естественного "дао" природы и искусственного "дао" общества, абсолютизируя последнее. Для него основное понятие конфуцианства – "дао" означает прежде всего "сотворенное общественное дао". "Дао Неба и Земли" не интересует мыслителя. С его точки зрения, к естественному миру понятие "дао" применимо лишь постольку, поскольку и в этом мире природы действуют определенные закономерности, к которым можно применить этот термин. (Важно, что речь идет о термине!) Подобная точка зрения шла полностью вразрез с чжусианской философией, признававшей единство природы и общества и отождествлявшей понятие "дао" с идеальным принципом (Ли).

Интересно отметить, что, с одной стороны Огѳ Сорай выдвигает идею о сотворенности "дао", тем самым подрывая одну из основных установок конфуцианства, с другой – пытается не выходить за рамки конфуцианского мировоззрения, вводя в свою теорию положение о том, что "дао" создано с учетом природы всех творений Неба и Земли, а значит, в соответствии с закономерностями естественного мира. По его мнению, совершенномудрые установили "дао", получив "Мандат Неба", с учетом движения мира, следуя "природе всех творений Неба и Земли".

Остановимся подробнее на проблеме "дао – человеческая природа". Объясняя формулировку из Чжун-юн (Учение о следовании середине) "дао означает следование природе человека", Огѳ Сорай поясняет: "Цзы-сы ... утверждал, что дао называется то, что совершенномудрые создали в соответствии с природой человека. Но он не говорил, что это естественное дао Неба и Земли. Более того, он не утверждал, что совершенномудрые следовали природе человека, а не творили. Приведем пример: когда строят дворец из дерева, следуют природе дерева, и таким образом возводят дворец. Но разве дворец составляет природу дерева?"¹⁸ Как хорошо видно из этого высказывания, для Огѳ Сорай "дао" не равнозначно следованию человеческой природе. В этом положении еще раз отчетливо проявляется отличие концепции мыслителя от чжусианства с его тезисом о том, что истинная природа человека – это выражение идеального принципа (Ли), а следование истинной природе человека означает следование "дао".

1. Цит. по: Я.Б.Радуль-Затуловский. Конфуцианство и его распространение в Японии. М.-Л., 1947, с. 277.

2. Цит. по: J.Percy Bruce. *Chu Hsi and his masters*, London, 1923, p. 99.

3. Op. cit. p. 161.
4. Sources of Japanese tradition, ed. R.Tsunoda, W.T. deBary, D.Keen, New York, 1958, p. 435.
5. "Огё Сорай", сер. "Нихон сисо тайкэй" (Японская мысль) 36, с. 210.
6. Там же, с. 210.
7. Там же, с. 200.
8. Там же, с. 203.
9. Там же, с. 448.
10. Там же, с. 216.
11. Цит. по: В.Ф.Феоктистов. Философские и общественно-политические взгляды Сянь-цзы. М., 1976, с. 83.
12. Там же, с. 71.
13. "Огё Сорай", сер. "Нихон сисо тайкэй" (Японская мысль), 36, с. 201.
14. Maruyama Masao, Studies in the intellectual history of Tokugawa Japan, Tokyo, 1974, p. 79.
15. "Огё Сорай", сер. "Нихон сисо тайкэй" (Японская мысль), 36, с. 201.
16. Там же, с. 211.
17. Там же, с. 201.
18. Там же, с. 201.

Ю.Д.Михайлова, Н.Ю.Сажина

УЧЕНИЕ ШКОЛЫ МИТО

(из истории общественной мысли Японии ХУП-ХІХ вв.)

Учение школы Мито было одним из ведущих направлений развития общественной мысли Японии периода Токугава (1603-1867 гг.) Оно связано с идеологической подготовкой незавершенной буржуазной революции 1867-68 гг. (Мэйдзи исин) и процессом формирования национального самосознания. Американские ученые А.Крейг и Г.Арутюнян в своих работах убедительно показали, что лидеры "Мэйдзи исин", выходящие из низкорангового самурайства, в большинстве своем были сторонниками учения Мито.¹ Однако в советском японоведении исследованию этого важного направления общественной мысли Японии до сих пор еще не уделялось достаточного внимания.

Возникновение школы Мито связано с именем второго даймё княжества Мито Токугава Мицукуни (1623-1700 гг.). Хорошо образованный и энергичный, Мицукуни поставил своей целью создание "Большой