

Я.Б.Радуль-
Затуловский

ИЗ ИСТОРИИ
МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИХ
ИДЕЙ В ЯПОНИИ

Я. Б. Радуль-Затуловский

ИЗ ИСТОРИИ
МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИХ
ИДЕЙ В ЯПОНИИ

в XVII—первой половине XIX в.



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
Москва 1972

Ответственный редактор
ЯН ХИН-ШУН

В книге на основе первоисточников дается анализ мировоззрения крупнейших японских мыслителей нового времени и показывается зарождение материалистической и атеистической мысли. Книга рассчитана на востоковедов, специалистов по истории идеологии, аспирантов и студентов.

1-5-1

1-63-77-71

«Человек, который судит о каждом философе не по тому ценному, прогрессивному, что было в его деятельности, но по тому, что было необходимо преходящим реакционным, судит по системе, — такой человек лучше бы молчал».

Фридрих Энгельс

ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ

В 30-х годах японский империализм активизировал свою экспансию и усилил преследования прогрессивной мысли внутри страны.

Подавлялось всякое выступление, если оно могло нанести ущерб пропаганде и распространению воинствующего «японизма».

«„Японизм“ является одним из видов фашизма на японской почве»¹, — писал в то время видный философ-марксист и самоотверженный борец против монархо-фашизма Тосака Дзюн.

Пропаганду «японизма» с университетских кафедр в столице вели последователи старейшего идеолога японской реакции Иноуэ Тацудзиро, который в своей книге «Сущность японского духа» истолковывал конфуцианские догмы и синтоистские тексты для того, чтобы «доказать», что японский император является «богом в образе человека» («арахито но ками»), а сами японцы находятся в «пути пребывания в богах» («каннагара но мити») и призваны «руководить Азией».

Особое место в арсенале идеологов «японизма» занимала так называемая «герменевтическая философия», или «герменевтика старых текстов». Она подразделялась на специальные «истолкования» так называемого «принципа пути монарха-мудреца», или конфуцианскую «герменевтику», на истолкование буддийских книг и синтоистских текстов, свободных от «рёбу синто» — смешения синто и буддизма.

Такое положение в стране, когда широко пропагандировались пережитки феодальной идеологии, религиозно-наставительная догматика и каноны конфуцианского этико-политического учения, не могло не вызвать тревоги у многих прогрессивных ученых.

Лучшие из них в труднейших условиях полицейского террора творчески и самоотверженно трудились в знаменитом Обществе для изучения материализма (Юйбурон кэнкю кай) с момента его организации в 1932 г. и вплоть до 1938 г., когда вследствие арестов и жестоких преследований оно вынуждено было временно прекратить свою плодотворную теоретическую деятельность. Душой и руководящими деятелями Общества были Тосака Дзюн и небольшая группа его единомышленников и сотрудников.

В 1935 г. члены Общества Акидзава Сюдзю (ныне профессор университета в Сидзуока, деятельный борец за мир) и Нагата Хироси опубликовали «Лекции, посвященные критике религии». Название этой книги не совсем соответствует ее содержанию, так как почти половина текста посвящена рассмотрению древних форм религии, истории буддизма в Японии в дотокугавское время, анализу сущности и истории синтоизма, критике религиозных течений в период токугавской империи (1603—1867).

Несмотря на то что книга была изуродована цензурой, она все же сыграла весьма важную роль. Впервые в ней делалась попытка раскрыть перед читателями в систематической и довольно популярной форме идеологическую сущность и общественно-политическую роль религиозных течений, исторически господствовавших в стране. Вместе с тем она в какой-то степени касалась фактов классовой борьбы и развития общественной мысли.

Появление этой книги, а также многочисленные работы, печатавшиеся в журнале «Изучение материализма», содействовали решению давно назревавшего вопроса: обстоятельно рассказать народу на основе научного анализа реальных фактов его исторического, общественного и духовного развития, что он отнюдь не был призыван прежде и не обречен теперь на безысходный фатальный плен у синтоистской, буддийской и конфуцианской идеологии, как это всегда утверждали идеологи указанных учений; показать, что вместе с экономиче-

ским, социальным и политическим развитием Японии в этой стране также происходила неизбежная и весьма сложная борьба в области идеологии, мировоззрений.

Вопреки казенной, официозной историографии необходимо было разъяснить, что японский народ, деятельный и одаренный, имеет, как и все народы мира, свою историю развития материалистической и атеистической мысли.

Создание таких трудов являлось истинно патриотическим делом, ибо оно требовало серьезной борьбы с антинародным воинствующим «японизмом» и его учением о лояльном самосовершенствовании в соответствии с наставлениями, содержащимися в древних сакральных книгах (кёгакусэйсин).

Талантливый философ Нагата Хироси (умерший в 1945 г. вскоре после освобождения из монархо-фашистского застенка) решил взять на себя такой важный и благородный труд. Он понимал, что историко-философские исследования, основанные на единственно научной марксистской методологии, кроме своей общетеоретической ценности являются идеологическим оружием первостепенного значения в столь важной и специфически трудной борьбе за освобождение миллионов японских трудящихся и трудовой интеллигенции от духовного порабощения, которому они подвергались через посредство школ, университетов, многочисленных религиозных сект, лиг, ассоциаций, философских обществ, печати, радиовещания и даже специальных кинофильмов, например с буддийским содержанием, и т. д. С одобрения руководящих деятелей Общества для изучения материализма Нагата Хироси выдвинул план написания трех работ: «История японского материализма», «История японской философии», «Идеология японского феодализма».

Должен заметить, что до того времени, когда деятели Общества для изучения материализма положили начало исследованию многих проблем истории японской философской мысли, в Японии имелось всего несколько трудов такого характера.

С начала революции Мэйдзи (1867—1868 гг.) и до 1937 г., когда в знаменитой серии «Собрание сочинений для изучения материализма» («Юйбурон дзэнсё») вышла в свет книга Нагата Хироси «История японской философии», — за этот большой семидесятилетний период было напечатано всего лишь девять работ. Одни из них

непосредственно касались историко-философских проблем, другие рассматривали вопросы, которые лишь при-мыкали к изучению таких тем. Высказанные в этих со-чинениях мнения по отдельным вопросам японской фи-лософии не выдерживают критики. Более того, отсутст-вие теоретически состоятельной истории японской философии привело к вредной путанице взглядов: одни авторы отрицали за мыслительным материалом прош-лого какую бы то ни было «цивилизующую ценность» для современности, другие, напротив, пытались истолко-вать даже древние понятия в наиболее современном и прогрессивном смысле. По той же причине, усугублен-ной немалым преклонением перед «европейской и аме-риканской цивилизацией» и «архилевым», нигилистиче-ским, а стало быть, антиисторическим, легкомысленным отношением к пониманию действительных исторических процессов, родилась пагубная концепция о том, что в Японии-де вообще не существовало прежде и не суще-ствует теперь своей философской мысли.

К сожалению, начало этой антинаучной концепции положил не кто иной, как Наказ Тёмин. «Мы, японцы,— писал Наказ,— с древних времён и вплоть до настоящего дня не имеем [своей] философии. Последователи Мо-тоори Норинага и Ацутанэ занимались обследованием древних императорских гробниц, изучали древние слова и представляли собой не что иное, как школу изучения древности. Но когда дело доходило до законов вселен-ной и жизни, то они оказывались темными людьми. Дзинсай и Сорай хотя и выдвинули новые мысли отно-сительно текста и содержания классических конфуци-анских книг, но они, конечно, оставались учеными, све-дущими только в науке об этих классических книгах. Лишь в среде буддийских бонз развивались ори-гинальные суждения, но буддисты тратили силы на построение монастырей, храмов и сооружение статуй будд, их дела в конечном счете оставались в сфере ре-лигии, и настоящей философией они не занимались... К развитию или упадку торговли, к потресаниям или неустойчивости промышленности или торговли филосо-фия как будто и не имеет отношения. Однако если стра-на не имеет философии, то это точно так, как если бы в нише [японского] жилища не имел картины (какэмо-но). Такой стране не избежать ущерба своему достоин-

ству: Кант и Декарт поистине являются гордостью Гер-мании и Франции. Обе эти страны имеют в их лице такие картины в своих жилищах, и эти философы имеют прямое отношение к достоинству народов этих двух стран. То, что кажется праздным доискиванием правиль-ного или неправильного, не является праздным доиски-ванием. Народ, который не имеет [своей] философии, во всем, что бы он ни делал, лишен глубокой и далеко иду-щей мысли, и ему не избежать обмельчания и ограни-ченности»². Эти слова показывают, насколько Наказ ошибался относительно развития философских, и прежде всего материалистических, идей на японской почве. Из его высказывания ясно, что он не имел никакого пред-ставления о материалистических воззрениях Ито Дзин-сай, о котором он говорит, и целой плеяды других мыслителей-материалистов XVII, XVIII и XIX столетий.

Сорок восемь лет прошло с тех пор, как не стало Наказ Тёмин, а современный философ Ямадзаки Кэн вновь попытался возродить его концепцию, отброшен-ную не только японскими и советскими исследователями-марксистами, но и буржуазными японскими историками философии. В своей книге «Основные черты японского философского мира», изданной в 1949 г., Ямадзаки Кэн попытался убедить читателей, что Япония якобы искони была страной, где не зарождалась философская мысль, что она не могла быть другой и оставалась такой вплоть до самого последнего времени, пока не появился Тосака Дзюн, творчески пропагандировавший диалектический материализм.

Тосака Дзюн был действительно выдающимся мыс-лителем. Имея в виду его самоотверженную идеологиче-скую борьбу во время господства милитаристской реак-ции, профессор Сибата Синго недавно назвал его «ве-ликим материалистом мрачного времени»³. Однако утверждение, которое отстаивает Ямадзаки, что Тосака Дзюн вообще является первым японским философом, ненаучно, несерьезно. Оно отбрасывает прочь материа-листическую мысль, развивавшуюся до него от более примитивного до более сложного и многогранного свое-го проявления, и отрицает выдающихся японских фило-софов феодального периода: Андо Сёки, Ямагата Банто и других, а также видных философов капиталистической Японии — Наказ Тёмин, Котоку Сюсуй и Каваками Хадзимэ.

Считаю уместным сделать несколько замечаний по поводу другого неправильного мнения, также имеющего видных сторонников, что якобы в «японских условиях» материалистические представления и философские идеи в отличие от идеалистических никогда не могли зародиться и развиваться.

По иронии судьбы предшественниками некоторых современных прогрессивных ученых, не признающих существования японской материалистической мысли, являлись крайние реакционеры. Еще в 1889 г. основатель так называемого Восточного философского общества (Тоётэцугакукай) и Общества для изучения привидений (Екайкэнкюкай) Иноуэ Энрё в своей книге «Разрушение материализма», направленной главным образом против материалистических взглядов Фукудзава Юкити, Мотора Юдзио и Като Хироюки, утверждал, что материалистическое мировоззрение вообще неприемлемо для японского духа, воспитанного на буддийском иррационализме.

Эту же «теорию» «органической неприемлемости материализма для японского духа вообще» проповедовал и известный реакционер профессор императорского университета Иноуэ Тэцудзио, игравший руководящую роль в «Философском обществе»⁴ и «Философском журнале»⁵. Он утверждал, что именно многовековое влияние буддизма и конфуцианства явилось причиной того, что материализм не мог зародиться и проявить себя в этой стране с якобы чуждой для него духовной средой.

К сожалению, такой же точки зрения — об определявшем роковом влиянии в Японии буддизма и даосизма — придерживался и покойный маститый историк японской философии профессор Саигуса Хирото. Эту в корне ошибочную концепцию он отстаивал в своих работах, изданных в 1936—1938 гг., а также в книге «Японские материалисты», вышедшей в 1957 г. Концепцию о невозможности появления материализма как философской системы вследствие противодействия конфуцианства, даосизма и буддизма Саигуса Хирото распространял также на Китай и Индию. Он утверждал, что в этих странах в прошлом существовали лишь идеи, подготавливавшие материалистическую философию или приближавшиеся к ней. Саигуса считал, что материализм мог зародиться и развиваться только в европейских стра-

нах, где наука имела большие традиции и достигла высокого уровня.

Храня светлую память о трагически погибшем профессоре Саигуса Хирото, надо признать, что на 71-м году жизни он вновь приступил к переоценке своих выводов по целому ряду вопросов истории японского материализма токугавского времени. 7 мая 1963 г. в письме к автору данной работы он писал: «Я посылаю Вам мою небольшую работу, в которой в известной мере изложил теорию о *ри* и *ки*... Я понял, когда писал эту работу, что Ито Дзинсай был более значительным и острым философом, чем я это до тех пор постигал, изучая его теорию. Ростки материалистического мышления уже найдены в его философии. И я тем более поражен Вашему исследовательскому пониманию учения Ито». С большой радостью привожу это признание, которое должно считать общим достижением марксистской историко-философской науки в многолетней борьбе против уродования истории японской философской мысли вообще и материалистической в частности.

Научный анализ многочисленных памятников японской духовной культуры убедительно свидетельствует, что в Японии, как и в других странах, не угасала борьба между материализмом и идеализмом, какие бы специфические формы в различные исторические периоды она ни принимала.

* * *

Нагата Хироси выполнил намеченный план, и в 1936 г. увидела свет «История японского материализма», а в 1938 г. были изданы «История японской философии» и «Идеология японского феодализма».

Считая, что для понимания современного, диалектического материализма необходимо знать его предысторию, Нагата Хироси подверг рассмотрению материалистические идеи мэйдзийского времени, а также подготовку развития материализма на основе атеистической мысли токугавского периода.

Впервые в Японии он сделал основательную попытку рассмотреть в свете марксистской теории философскую сущность важнейших категорий, которыми пользовались материалисты домэйдзийского времени. Таким образом был заложен фундамент для дальнейшего изучения японского материализма.

Одновременно в Академии наук Советского Союза началось изучение так называемого классического конфуцианства и неоконфуцианства, истории распространения конфуцианской идеологии в Японии и ее общественно-политической роли.

Исследование конфуцианской идеологии не могло не быть связанным с изучением воззрений его противников.

Тезисы доклада на тему «Фальсификация истории философии японским фашизмом», напечатанные в 1939 г., а также работы «Материалистическая философия Ито Дзинсай» (1941) и «Материалистическая философия Накаэ Тёмин» (1949) свидетельствовали, что в Советском Союзе, единственной стране за пределами Японии, создаются исследования по истории японских материалистических идей, развивавшихся в борьбе с конфуцианством и буддизмом. Надо заметить, что результаты этих изысканий легли в основу учебного курса лекций, который был открыт на японском отделении восточного факультета Ленинградского университета в 1938 г. и продолжался в последующие годы.

Нагата Хироси, а также советские исследователи, относили начало истории материалистических идей в Японии к первым годам XVII в. Такие хронологические рамки исследований вызвали справедливые критические замечания ряда японских специалистов. Еще в 1936 г. в журнале «Изучение материализма» Сакамото Сандзэн, упрекая Нагата Хироси в том, что его «История японского материализма» ничего не рассказывает о материалистических идеях, существовавших в древней Японии, писал: «„В древнем японском обществе не знали философии, независимой от религии, поэтому материалистические идеи как система не сложились“ — вот и все, что говорится в книге Нагата Хироси о древнем периоде»⁶. В 1960 г. Касаи Тадаси, автор интересной работы по вопросам методологии изучения истории японской философии, не ограничиваясь критикой такого подхода, попытался наметить ряд конкретных проблем для ликвидации этого пробела⁷. Однако до сих пор положение почти не изменилось. Разумеется, материалистические представления существовали и в дотокугавское время. В многовековой полемике между сторонниками синтоизма, буддизма, конфуцианства, неоконфуцианства и даосизма было высказано немало идей, которые развивались по линии антииррационализ-

ма, антимистицизма и даже атеизма и антиклерикализма. Эти идеи были унаследованы материалистами токугавской эпохи. Но для изучения их необходимо выполнить большую и многостороннюю работу, проанализировать сравнительно многочисленные памятники японской духовной культуры. До настоящего времени нет ни одной работы, посвященной сущности космогонических построений, содержащихся в древних памятниках «Кодзики» («Древняя история», 710 г.) и «Нихонсёки» или «Нихонги» («Анналы Японии», 720 г.), где боги рождаются из первоестественной стихии, где поначалу им не отводится никакого места во вселенной и где некий всеобъемлющий «первоестественный хаос» развивается из самого себя, содержа в самом же себе силы движения и становление форм всего сущего. С нашей точки зрения, здесь легко обнаруживаются стихийно-материалистические черты. Эти стихийно-материалистические представления мы находим затем в различных формах их развития и выражения в целом ряде философских произведений токугавского времени.

* * *

Токугавский период значительно отличался от эпохи предшествующих двух сёгунов: «...сущность этого отличия состоит в том, что феодализм третьего сёгуна представлял собой феодальный абсолютизм»⁸.

Это было время, когда сёгуны из наиболее могущественного в экономическом и военном отношении феодального дома Токугава, огнем и мечом объединив раздробленную, разобщенную страну, держали ее в тисках неукоснительного военно-полицейского надзора и почти в полной изоляции от внешнего мира.

Объединение Японии осуществлялось в крайне напряженной обстановке борьбы антагонистических классов. Однако господствующий класс, несмотря на острые внутрикласовые усобицы между различными группировками светских и духовных феодалов, сплотился, чтобы сообща подавить движение крестьянских масс, следовавших еще в XVI в. грозной революционной силой.

Основатель третьего сёгуна Токугава Иэясу (1542—1616) присвоил даймё, поддерживавшим его приход к власти, а также «хатамото», т.е. «стоящему под знаменами» Токугава дворянству, особое звание «фу-дай» — «наследственных вассалов». Даймё, подчинив-

шиеся после его победы, были названы «тодзама» — «внешними» или «посторонними князьями», навсегда лишёнными права занимать ответственные посты в государственном аппарате. Он учредил три титула для даймё: «кокусю», или букв. «владелец государства», т. е. «владелец или властитель провинции», «рёсю» — «владелец округа» и «дзёсю» — «владелец замка», — которыми определялись их привилегии. Ниже «хатамото», подчинявшихся непосредственно самому сёгуну, стояли еще две категории дворянства: «гокэнин», куда входили самураи, находившиеся на службе у владетельных даймё, и «госи» — низшее сельское самурайство.

Владетельные даймё, самурайство, духовенство, многочисленная бюрократия центрального правительственного аппарата и княжеской администрации составляли основу господствующего класса. Политико-правовая и сословная иерархия токугавского государства выражалась формулой си-но-ко-сё: си — самураи, или военное дворянство, но — крестьянство, ко — ремесленники и сё — купечество, по токугавским законам самое низкое и беспправное сословие, но чем дальше, тем выше поднимавшее голову и державшее в экономической зависимости не только низшее и среднее самурайство, но и высшее дворянство и само сёгунское правительство.

Сёгун, стоявший во главе всей этой сословной пирамиды, не только определял порядок существования и размеры кормления императорского двора, но и наделял или лишал даймё их владений. На закрепощенное крестьянство, кормившее огромную армию паразитирующего самурайства, легли неисчислимые тяготы. В своем знаменитом «Стостатейном завещании» сёгун Токугава Иэясу прокламировал, что весь производимый в империи и находящийся в его распоряжении рис составляет 28 900 000 коку (1 коку — 150 кг). Из этого количества он повелевал 20 000 000 разделить между даймё и сёмё — «малыми именами», т. е. мелкими феодальными владельцами и самураями, а остальные 8 900 000 коку передать двору сёгуна⁹. Крестьянам же под страхом наказания запрещалось потреблять производимый ими рис.

Самурайство смотрело на крестьян глазами господ, воспитанных в духе антинародного конфуцианского этико-политического учения, якобы предустановленного самим небом. Поэтому сёгун Иэясу в 12-й статье своего завещания предписывал потомкам придерживаться кон-

фуцианской догмы в отношении крестьян и твердо помнить, что «древний мудрец сказал: кормящийся от народа народом управляет. Тот, кто управляет народом, от народа же должен получать свое содержание. Это всеобщий принцип вселенной. Среди четырех сословий военное дворянство управляет земледельцами, а земледельцы кормят самураев»¹⁰.

Как известно, содержание классической догмы Конфуция о престабильном превосходстве «благородного мужа» и его отношении к народу выражалось сравнением благородного с ветром, а народа с низкой травой, которую благородный призван сгибать. Известный конфуцианский ученый Ода Киндзё (1765—1826) в своих «Заметках, сделанных у окна, что у дерева аогире» объяснял эту догму следующим образом: «Простой народ отличается от животных лишь тем, что знает человеческое обхождение. Самураи же, благородные, устанавливают и осуществляют путь Поднебесной, и тем самым они отличаются от простого народа. В поэзии и книгах крестьян, ремесленников и купцов называют народом, а самураев называют людьми. Должно знать, что люди и народ — это различные вещи»¹¹.

Танака Татисуми, управляющий у одного из князей, писал: «Крестьяне уподоблены вещам, коровам, лошадям. Жестокой политикой на них навалили бремя налогов и тяжелых повинностей, а возразить они ничего не могут. Несмотря на то что нет границ таким фактам, как разрушение хозяйства крестьянина, что он продает свою жену и детей, что получает увечья и даже доходит до состояния, когда лишается жизни, его беспрестанно бранят и бьют. И когда он совершает нечто будто бы незаконное, то появляется чиновник и забирает единственный мешок риса и еще хвастает своими манерами благородного; входя в дом простолюдина, смотрит на него угрожающе, а тот низко кланяется ему... Везде увидишь, что лошадь, носящую на хребте тяжелый груз, бьют нещадно, а когда она спотыкается, то бьют плетью еще с пущей яростью и бранят скотской бранью; лошадь же не может ни говорить, ни плакать. Точно в таком положении и находятся крестьяне»¹².

Крестьянина связывала круговая порука ответственности за выполнение повинностей и уплату налогов. Для этого деревни были разделены на «пятидворки», а в некоторых княжествах — на «восьмидворки». Круговая

порука преследовала не только фискальные цели. По замыслу законодателя она должна была служить подспорьем для полицейского осведомления и преследования.

В первом столетии существования токугавского сёгуната благодаря прекращению военных действий на всей территории страны сельское хозяйство давало некоторый прирост продукции, несмотря на сохранение старых способов и средств возделывания земли и даже несмотря на увеличивавшийся поток налогов, поборов и повинностей. В XVIII в. крепостное натуральное хозяйство все более деградирует вследствие жестокой феодальной эксплуатации и в связи с развитием денежных отношений. В этот период сложились крупные фирмы оптовых рисоторговцев (*тоя*) и скупщиков риса (*какэя*). Вместе с ростовщиками (*сисэнка*) они сделались обладателями огромных капиталов и держали в своих руках основной рисовый рынок, всю городскую цеховую промышленность, а также крестьянскую домашнюю промышленность. Более того, купцы ссужали самураев деньгами под залог рисового пайка, который те в зависимости от ранга получали из казны своего господина. Они нередко выдавали обедневшим и оказавшимся в безвыходном положении самураям аванс даже за будущий, предполагаемый паек. «Рост домашней промышленности,— пишет Г. И. Болдырев,— появление мануфактур с занятыми на них наемными рабочими, развитие цехов и гильдий и образование мощных торговых, торгово-промышленных и торгово-транспортных ассоциаций сопровождалось, с одной стороны, еще более широким внедрением в хозяйственную жизнь страны товарно-денежных отношений, а с другой — появлением нового общественного класса — класса буржуазии. Это была пока что главным образом торговая буржуазия, так как японское купечество рассматриваемой эпохи одновременно с торговыми операциями занималось и различного рода кредитными операциями. Процесс концентрации капитала обозначился в это время уже совершенно явственно. Представители купеческой верхушки нередко обладали состоянием, которое по современным масштабам должно быть отнесено к весьма крупным»¹³.

Спекуляция рисом, которой занималась торгово-ростовщическая буржуазия, ложилась тяжким бременем на городскую бедноту, особенно на ее низы. Голодаю-

щая беднота в таких разрастающихся городах, как Осака, Нагасаки, Эдо (Токио) и другие, выходила на улицы, громила дома и склады богачей — купцов и ростовщиков. Это были известные в истории Японии *утиковаси* (восстания городского плебса), имевшие место в 1717—1789, 1830—1844, 1865—1868 гг.

Принимая внушительные размеры, эти восстания были созвучны крестьянскому движению и имели немало общих с ним идей. В первом столетии токугавской империи (1603—1703) в стране произошло 174 крестьянских восстания, в следующем (1703—1803) — 395, а за последние 64 года, перед революцией Мэйдзи, — 483. Современный историк Хаяси Мотои утверждает, что в токугавское время было больше 1500 крестьянских восстаний.

Восстания крестьян и городской бедноты, к которым примыкало немало ронинов, обнищавших самураев, лишившихся своих сюзеренов, а также представителей нарождавшейся интеллигенции, подавлялись железом и кровью. И тем не менее постепенно складывался комплекс антитокугавских, антиправительственных и антифеодальных сил, комплекс, разнохарактерный по своему социальному составу и многогранный по своим более конкретным классовым, экономическим и политическим задачам даже внутри его составных частей.

Умонастроения различных социальных и политических сил отражали многочисленные философские школы и идейные течения. Но все они в большей или меньшей мере выступали против государственной идеологии — неоконфуцианства, представленного Сюсигакуха («Школа Чжу Си»)¹⁴.

* * *

Сёгунское правительство, понимая, какое влияние оказали на сознание народных масс в течение тысячи с лишним лет буддийские проповедники, вместе с тем считало буддийскую церковь непригодной идеологической опорой феодального порядка. Поэтому Токугава Иэясу, никогда не отказывавшийся от приверженности к буддизму и высоко ценивший своего наставника, известного проповедника учения секты Дзэн, бонзу Тэнкай, всячески старался, при помощи видных идеологов абсолютизма, бывших буддистов Фудзивара Сэйка и его последователя Хаяси Радзан, сделать официальной госу-

дарственной идеологией чжусианское неоконфуцианство. Японская аристократия и военное дворянство познакомились с этим учением в XIV—XVI вв. через буддийских бонз. Первым популяризатором чжусианства в Японии являлась секта Дзэн, утверждавшая, что учение Чжу Си настолько «глубоко и благородно», что его спекулятивные построения можно проповедовать в качестве неотъемлемой части буддийского канона. Приверженцы Дзэн имели в виду прежде всего мистическую сторону чжусианской метафизики. Однако, распространяя книги с неоконфуцианским содержанием, секта содействовала ознакомлению с этим учением также тех лиц, которые не являлись сторонниками буддизма.

Надо заметить, что до последнего десятилетия XVIII в. токугавское правительство еще сравнительно терпимо относилось к апологетам других философских школ. Но в 1790 г. бакуфу издало приказ, запрещавший высказываться в публичных выступлениях и преподавать в правительственных, княжеских и частных школах что-либо противостоящее чжусианскому неоконфуцианству. Нарушение этого распоряжения рассматривалось как антиправительственное преступление.

Что же ценило токугавское правительство в чжусианской идеалистической спекуляции?

Оно с исключительным вниманием опекало неоконфуцианство за то, что вся его философия сводилась к подведению теоретической основы под пресловутый принцип классического конфуцианства дай ги мэйбун¹⁵ — «великого долга и деления по именам», т. е. предустановленного небом и его «велением» разделения людей на низких и благородных, низкопоставленных и высокопоставленных. Чжусианство выдвинуло новую, поразительно ханжескую формулу, которая гласила: все люди имеют свою идеальную природу (*сэй*)¹⁶ и свою «вторую природу», или природный, телесный склад (*кисицу но сэй*)¹⁷. По своему *сэй* все люди одинаковы и равны перед небом, судьбой, духами, правителями и друг перед другом. По своему же *кисицу но сэй* они никогда не могут быть равными перед небом, судьбой, духами, правителем, друг перед другом, а поэтому-де не могут или якобы даже потенциально не в состоянии пользоваться в одинаковой мере благами жизни.

Это означает, что своим положением в обществе каждый человек оказывается наделенным его собствен-

ной «второй природой», т. е. его «способностями», или «способностями своего природного, телесного склада».

Чжу Си стремился убедить всех «низких» и «подлых», эксплуатируемых феодальным классом, всех недовольных феодальным строем, что их общественное положение зависит не от какого-либо «несправедливого веления судьбы», несправедливого правления, а исключительно от их собственной «способности», природного склада, который-де стоит дальше от идеального *ли* (японское чтение *ри*)¹⁸, чем естественный склад «благородных». Положение «благородных» в обществе зиждется якобы на отсутствии коллизий между их *сэй* и их *кисицу*, т. е. столкновений между их первой и второй природой.

Что же представляет собой то идеальное *ли*, которое чжусианский идеализм выдает за основу и сущность «первоприроды» человека, этого «избранника среди тварей всех прочих и предметов»? Им является идеальный принцип или начало вселенной, которое Чжу Си отождествил с одной из категорий «И цзина» («Книга перемен»), а именно с понятием так называемого *великого предела*. Сам Чжу Си в начале своей философской деятельности вообще не тратил сил для того, чтобы вернуться к изучению «Книги перемен» и специально идеи *великого предела*. Он воспользовался, по существу, идущим по линии материализма толкованием понятия *великого предела*, которое принадлежит Чжоу Дунь-и, для того чтобы изуродовать это толкование до неузнаваемости и вложить в него идеалистический смысл.

В небольшом, но сыгравшем значительную роль в истории материалистической мысли сочинении Чжоу Дунь-и «Трактате о „Плане великого предела“»¹⁹ сделана верная попытка изложить, к сожалению в весьма лапидарной форме, положения, ясно намеченные в «Книге перемен», о том, что природа представляет великую реальность, т. е. *великий предел*, предельную реальность объективно существующего мира вещей, который в то же время беспределен и бесконечен. *Великий предел*, или предельная реальность природы, движется и порождает взаимопротивоположные и взаимопреодолевающие силы движения *ян* (японское чтение *ё*)²⁰ и *покая* (*инь*)²¹. Эти силы постоянно наличествуют в порожденных природой пяти материальных первоэлементах, которые бесконечно взаимосталкиваются, взаимосочетают-

ся и, превращаясь друг в друга, образуют бесчисленные предметы. Идею постоянства движения природы, бесконечного становления вещей, представляющую правильное толкование природы как предельную реальность, Чжоу Дунь-и объясняет в своем трактате интересной формулой: «Беспредельное есть великий предел» природы.

Чжу Си отбросил материалистическую сущность объяснения *великого предела*, заявив, что его предшественник специально прибег к понятию «беспредельного», чтобы предостеречь потомство от неправильных взглядов на *великий предел* как на доступную восприятию вещь. Чжу Си объявил *великий предел (ли)* совершенно недоступным восприятию человека идеальным принципом или началом, которое не имеет формы и само по себе не проявляется. В то же время оно предшествует *ци* (японское чтение *ки*)²², материальному началу, и без него материя не существует.

Согласно учению Чжу Си, это *ли* представляет собой не только идеальное начало вселенной, но также и законы, порядок существования вещей, которые возникают благодаря идеальному началу. Поэтому «частями *ли*» или соответствующими проявлениями *ли* наделены все предметы и все существа. Поскольку же человек является господином всех вещей, то его природа приобретает свойства этого *ли* в полном объеме и эти свойства в своей совокупности составляют его *сэй* — единственно «реальную», или иначе идеальную, природу. Но так как человек наделен разумом или глупостью, благородной волей или низменными страстями, которые в целом составляют вторую телесную природу, то, таким образом, создаются две природы в одном и том же человеке: первоначальная идеальная природа (*хоннэн но сэй*), близкая или совпадающая с изначальным идеальным *ли*, и вторая, телесная природа, телесный склад человека (*кисицу но сэй*), отдаляющаяся от *ли* и вместе с тем ставящая своего обладателя в соответствующее положение в обществе.

Чжу Си и чжусианцы создали свою систему философских взглядов онтологического и гносеологического характера. Однако токугавское правительство ценило не так называемый принцип «доискивания законов вещей» (*кюри*), который проповедовал чжусианский идеализм, а именно эту архиреакционную этико-политическую фи-

лософию неоконфуцианцев, согласно которой классовая дифференциация феодального общества, вся сословная иерархическая система признавались в качестве естественного явления общественной жизни, закона, который невозможно, а главное, в политических целях не должно изменять. Чжу Си не отбросил ничего из этико-политического учения Конфуция. Он в действительности стремился, как говорит Иноуэ Тэцудзиро, сделать конфуцианство предметом не только верования, но и «рационального убеждения»²³.

* * *

Все, что противопоставлялось или не согласовывалось с чжусианской философией, объявленной государственной идеологией токугавской империи, считалось «чуждым учением» («игаку»), враждебным правительственной политике. Однако почти до конца XVIII в. правительство мирилось с существованием старой классической конфуцианской комментаторской школы.

Речь идет о Когакуха («Школа древнего конфуцианства», или «Школа древней науки»)²⁴, которая хотя и опиралась на приемы филологического и текстологического истолкования древних текстов, но находилась в резкой оппозиции к концепциям старой комментаторской школы, преимущественно ханьского времени, а также во враждебной оппозиции к чжусианскому конфуцианству в целом. Основоположниками и виднейшими идеологами ее являлись Ямага Соко и Буцу (Огю) Сорай.

Мировоззрение Ямага Соко весьма примитивно. Для него чтение древних конфуцианских книг исчерпывает понятие науки вообще. Из этих книг он делает вывод, что вселенная «в действительности не становится и не разрушается» только потому, что-де «человечество вечно», как и вселенная, и что правильные этико-политические нормы, на которых оно должно зиждиться, представлены конфуцианскими «пятью постоянствами», или «пятью нравственными отношениями». Таким образом, «пять постоянств» — «конфуцианское человеколюбие, долг, порядок вещей в обществе, правления и обрядов и связанных с ним норм этикета и декорума, знание и верность» — также существуют как вечные ценности или как извечные свойства бытия. Конфуцианское «человеколюбие», о котором говорит Ямага Соко, означает

не что иное, как нормы отношений, мыслимые исключительно в применении к феодальной аристократии, стоящей над низкоставленными, «подлыми» простолюдинами, от которых она кормится.

Ямага утверждает далее, что синтоизм учит верноподданности и преданности государю и правителю. Поэтому синтоизм и находит в учении Конфуция свою опору. В этом же учении должен находить опору самурай, памятуя, что от неба приходит богатство и знатность, высокое общественное положение, равно как и бедность, низкое положение в обществе и незнатность. Только усвоив эти догмы, самурай будет готов самопожертвовать ради своего господина, сохраняя «спокойствие духа».

Если Ямага Соко требовал чтения древних конфуцианских классиков, чтобы на их основании укреплять так называемый кодекс «бусидо» — «пути военных (самураев)», то Буцу Сорай пытался, опираясь на тщательное толкование каждого слова этих текстов, способствовать усилению и «совершенствованию» японского феодализма. Он хотел основать новую конфуцианскую «герменевтическую» школу на службе у японского феодализма и его государственности.

Эта школа пыталась применить весь комплекс филологических и текстологических возможностей того времени для истолкования буквы конфуцианских классиков в целях создания «авторитетной» теоретической платформы «совершенствования политики» бакуфу и путем конфуцианского воспитания предотвратить дальнейшее углубление идейно-политического брожения среди военного дворянства, особенно среди низшего беднеющего, хищного самурайства.

Токугавское правительство, однако, в конце концов законодательным актом отвергло учение Когакуха как противостоящее чжусианскому неоконфуцианству.

Красноречиво и изворотливо подслащивая конфуцианское социальное лицемерие и прикрываясь «беспристрастием» ученого-герменевта, Сорай возносил самураев над всеми сословиями, но тут же проповедовал, что они должны помогать остальным сословиям. Буцу Сорай основывал это на конфуцианской догме о «велении неба», согласно которой назначение «благородного», если он стремится обеспечить «устой государства», состоит в том, чтобы помогать различным общественным груп-

пам ради сохранения единства и социальной гармонии. Буцу Сорай писал: «Крестьяне возделывают поля, чтобы кормить весь народ, ремесленники изготовляют утварь и сосуды, а от купцов — есть ли они или нет — людям никакой помощи. Что же касается самураев, то они управляют всеми и подавляют беспорядки и восстания. Хотя каждый и должен делать только лишь свое дело, однако все вместе должны помогать друг другу. Ибо если сословия будут считаться одинаковыми, то государство не устоит. Итак, люди являются любвеобильными, но, отделившись, существовать не могут. Поэтому надо служить и помогать всем людям, всем родителям народа»²⁵.

Что касается понимания Буцу Сорай конфуцианского *жэнь* (гуманизм, человеколюбие), то об этом весьма определенно говорят следующие его строки: «Политическая власть запрещает насилие, поэтому войска наказывают и убивают людей. И можно ли это назвать гуманизмом, человеколюбием? Однако все это необходимо, и только это возвращает Поднебесную к покою»²⁶.

Имея в виду идею Буцу Сорай о роли привилегированного самурайства для обеспечения приемлемого «пути» токугавского общества, профессор Нарамото Тацую пишет: «В понятие пути Поднебесной он вкладывал новое содержание, которое оказало влияние на Кокугакуха („Школа национальной науки“)... Он отстаивал конфуцианство в качестве системы феодального воспитания, отстаивал господствующее положение политики и считал служение политике избранной наукой. Поэтому такая идея сделалась центральной в феодальной идеологии в нашей стране и сила ее влияния была значительной»²⁷.

Несколько десятилетий спустя, после того как Ямага Соко впервые в 1666 г. распространил свое апологетическое сочинение «Поддержка учению совершенномудрых», когда учение Когакуха сделалось еще более популярным в среде самураев, в княжестве Мито (во владениях князей, представлявших ветвь правившего дома Токугава) появилась так называемая Кокугакуха («Школа национальной науки», или, иначе, «Классическая японская школа») ²⁸. Эта школа выступала в качестве оппозиции главным образом по отношению к сторонникам «Школы Чжу Си» и «китайской науки» (кангаку) вообще.

Виднейшие представители Кокугакуха — Мотоори Норинага и Хирата Ацутанэ, признанные впоследствии наиболее ранними предтечами «японизма» и монархо-фашизма, резко критиковали все без исключения философские школы, утверждая, что их этико-политические учения восходят к конфуцианским теориям или основываются на религиозных догмах буддийских сект. «Сунские конфуцианцы», — писал Мотоори Норинага, — проповедуют, что необходимо исследовать и познавать сущность каждого предмета, но эта их проповедь является глупостью. Они не в состоянии дать исчерпывающего объяснения мысли классических книг, которые ставят превыше всего, и тем не менее из поколения в поколение передаются различные теории этих конфуцианцев, которые якобы в состоянии устранить сомнения и исчерпывающим образом истолковать сущность идеального *ри* всех вещей. Вновь и вновь повторяется та же глупость»²⁹.

В действительности же Кокугакуха, сосредоточившая все свои усилия на пропаганде почитания императора, обосновывала собственные идеологические принципы такими же реакционными идеями и положениями, каким следовали и какие проповедовали конфуцианство и неоконфуцианство.

Учение Кокугакуха основывалось на истолковании схоластической теогонической и теологической синтоистской традиции. Идеологи этой школы с тревогой следили за распространением в стране сведений о достижениях европейского естествознания, которые проникали через голландцев, являвшихся в токугавское время единственными европейцами, имевшими, правда крайне ограниченную, возможность вести торговлю с Японией.

Хирата Ацутанэ говорил о превосходстве голландцев в «астрономии, производстве многочисленных тончайших изделий». Однако, стремясь противодействовать влиянию европейских теорий, он с иронией выделял «метод голландской науки» как «метод обоснования истины» и делал это не в целях поощрения анализа, а в надежде дискредитировать «мышление западных варваров». Как на разительный пример «несостоятельности голландской науки» Хирата Ацутанэ ссылаясь на «голландскую медицину», т. е. на медицину европейскую, игравшую значительную и прогрессивную, просветительскую роль в японском научном мире, особенно во второй

половине токугавского периода. Хирата пытался доказать своим приверженцам «исконную абсурдность» принципов и основоположений этой области европейского эмпирического и теоретического естествознания. Указывая на то, что в западной медицине «возгосподствовала анатомия» вследствие того, что «западные варвары» вообще «расчленяют» предметы, стремясь изучить природу в деталях, Хирата находит, что порочность европейской науки как раз и состоит в этом ее стремлении к анализу и основанных на нем обобщениях. Даже самое обстоятельное и подробное изучение, заявляет Хирата, не может дать правильных выводов относительно истинной сущности человеческого организма и функций его органов, так как сама их природа есть якобы не что иное, как творение богов. Даже там, где даны конкретные, непосредственные причины становления, как это, например, имеет место, когда родители зачинают потомство, заранее нельзя узнать, какого пола будет это потомство и появится ли оно вообще.

Обстоятельное изучение мира вещей, которое отстаивает наука «западных варваров», и обобщения, основанные на созерцании природы, с которыми имеют дело «восточные варвары», т. е. китайцы, в виде теорий о пяти первоэлементах и силах *инь* и *ян* — все это, считает Хирата Ацутанэ, «не... в состоянии объяснить истинную сущность становления вещей»³⁰.

Этой истинной сущностью, утверждает он, является деятельность двух синтоистских богов *Таками мусуби но kami* и *Ками мусуби но kami*, впервые-де создавших предметы, когда вселенную еще «наполняла пустота».

Учитель Хирата — знаменитый Мотоори Норинага не пренебрегал никакими средствами пропаганды, направленной против рационального мышления. Для того чтобы убедить своих читателей в непознаваемости мира и несостоятельности научного анализа и обобщений вообще, он в одинаковой мере обращался к фактам европейской науки и местным суевериям и предрассудкам. «Обратимся к человеческому организму», — писал Мотоори. — Глазами он видит предметы, ушами слышит их, ртом говорит о них, ногами ходит, руками делает множество дел. Все это удивительно! Птицы и насекомые летают в небе, растения цветут и дают плоды. И все это поразительно! Сверх того, неодушевленные предметы превращаются в одушевленных птиц и насекомых, а ли-

сицы и барсуки, например, даже могут принимать образ человека, что наиболее удивительно среди всего удивительного! Таким образом, должно сказать, что вселенная, все множество предметов представляет нечто настолько странное и удивительное, что и совершенному человеку не в состоянии изучить это и постигнуть, так как человеческое знание ограничено. Человек в состоянии постигнуть лишь немного, и он должен интуитивно постигнуть, что все это странное и поразительное есть безграничное творчество богов»³¹.

«Вселенная,— пишет Мотоори Норинага,— является мертвым предметом, и если она, сама не обладая сознанием, создает предметы, которые обладают им, то ведь все это есть дело сознания и воли богов. Можно для примера сказать, что вселенная подобна некоему инструменту, средству. Боги используют этот инструмент, как его использует человек. Человек делает из этого инструмента, (средства) различное применение; сам же этот инструмент не может двигаться и действовать»³².

Таких рассуждений Мотоори Норинага, Хирата Ацутанэ и других основателей Кокугакуха можно привести почти столько же, сколько страниц в их многочисленных сочинениях. Мало кому из ученых — современников Кокугакуха — приходило в голову считать их заслуживающими научного рассмотрения. Однако впоследствии, в эпоху господства империалистической реакции, идеологи захватнической экспансии стали приписывать сочинениям Мотоори Норинага и Хирата Ацутанэ «глубокое» философское содержание.

Что же касается социально-политических взглядов Кокугакуха, то я приведу лишь одно из многочисленных рассуждений ее главы — Мотоори Норинага. «Обосновывая» незыблемость социального различия людей, которое, по утверждениям теоретиков Кокугакуха, является врожденным и неизменным, Мотоори Норинага пишет: «Говорят, вообще в бытии не может существовать разделения на благородных, высокопоставленных и подлых, низкопоставленных. Но о том, что среди людей и вещей не существует благородного и подлого, высшего и низшего, вы не услышите от китайских конфуцианцев. Как же может такое явление иметь место в государстве японского императора? Искони существует неправильное мнение, что-де благородным, высокопоставленным может быть именно и только такой человек, который опирается

на свои нравственные достоинства. В нашей же стране японского императора различие между благородным, высокопоставленным и подлым, низкопоставленным должно быть строгим и абсолютно незыблемым... Утверждают, что положение приобретается благодаря нравственным достоинствам и что будто бы именно это и есть благородство и высокое положение. В действительности же такой принцип представляет лишь скверное обыкновение. Что же касается нашей страны японского императора, то разделение на правителей и подданных было установлено еще в период богов. Правитель является истинно благородным и высокопоставленным благодаря самой своей сущности (дословно — основе.— Я. Р.-З.). Положение благородного, высокопоставленного отнюдь не зиждется на нравственности, а основывается исключительно на происхождении. Сколько бы добродетелей ни имели люди из низов, изменить их положение невозможно. На многие десятки и десятки тысяч лет до окончания мира нельзя будет поколебать различия между положением господина и подданного (сюзерена и вассала.— Я. Р.-З.). Поэтому-то пусть подлые, низкопоставленные и не помышляют держать в своем сердце такие тайные стремления, а благородные, высокопоставленные пусть не благоволят страшиться, что лишатся своего положения»³³.

Вряд ли читатель нуждается в комментариях к этим, по существу типичным, классическим конфуцианским догмам, которые Мотоори Норинага выдает за исключительность этико-политического учения Кокугакуха.

Во второй половине XVII в. в среде торговой буржуазии появилась так называемая школа Сингаку («Наука о проникновении в свое сердце») ³⁴, или, как ее еще называли, Тёнийгаку («Наука горожан») ³⁵, которая представляла собой идеологию благоденствовавшей буржуазии, перед которой не только даймё и самурайское дворянство, но и сами сёгуны приблизительно начиная с периода «генроку» (80-е годы XVIII в.) не раз низко клоняли голову, выпрашивая займы, рассрочек по их возмещению, снижения процентов и всякую другую финансовую помощь.

Основателями и идеологами Сингаку являлись Исида Байган, Тэдзима Тоан и Накадзима Дони. Философия Сингаку ставила целью оправдать и обелить деятельность торгово-ростовщической буржуазии, нена-

висть к которой была весьма сильной в среде нищающего самурайского дворянства, в массах городской бедноты, а также среди крестьянства, вовлеченного в сферу денежных отношений.

В учении Сингаку эклектически соединялись буддизм, конфуцианство, а также синтоизм, и здесь же в скрытой форме сталкивались, противопоставлялись друг другу. Эта школа стремилась «выторговать» и оправдать признание для буржуазии лучшего места в сословной политико-юридической пирамиде токугавской государственности в сравнении с тем, какое она занимала.

Об этом неудавшемся «торге» с сёгунской властью свидетельствует немало источников. Например, европейски образованный ученый, астроном и математик Нисикава Дзёкэн писал: «Народ состоит из людей четырех качеств. Это называется четырьмя сословиями (делениями), которые составляют военные, крестьяне, ремесленники и купцы... ремесленников и купцов иначе называют горожанами. С древних времен горожане стояли ниже крестьян, и, несмотря на это, с некоторых пор в Поднебесной накопилось золото и серебро и владыками всего золота и серебра и других ценностей сделались именно горожане. И если они в делах продвигаются вперед в сравнении с благородными, то уж, во всяком случае, похоже на то, что горожане, сословия ремесленников и купцов, стоят над сословием крестьян. Больше того, как известно, в течение столетий страна переживает период мира, и разве поэтому из среды горожан не вышло много конфуцианских ученых, врачей, поэтов и знатоков чайных церемоний?»³⁶

И все же в некотором аспекте сочинения сторонников Сингаку, главным образом Исида Байган, действительно имели объективное положительное значение — в том смысле, что в их содержании скрывался своего рода вызов засилью феодальной аристократии, самурайскому дворянству. Так, например, Исида Байган осмелился — другое слово здесь трудно применить, — прикидываясь наивным последователем чжусианского конфуцианства, буддизма и синтоизма, рассуждать о бусидо наравне и в связи с... «путем торговцев» (сёниндо). «В целом существует один-единственный путь. Однако все четыре сословия: самурай, крестьяне, ремесленники и купцы — каждое по-своему осуществляет этот путь»³⁷.

В токугавское время широкое распространение получила также Оёмэйгакуха («Школа сторонников учения Ван Шоу-жэня»³⁸, Ван Ян-мин по-японски: Оёмэй). Ее основатели и идеологи — Накаэ Тодзю, Кумадзава Бандзан, Сато Иссай, Осиро Тюсай (Хэйхатири), Сакума Сёдзан и другие принимали важнейшие положения субъективно-идеалистической философии Оёмэй (Ван Ян-мина), претерпевшие влияние буддизма, а именно учение о «врожденном (естественном) знании» — *рёти* (ляичжи)³⁹, вне которого-де не существует мира вещей. Они восприняли также такие его основополагающие принципы, как требования исходить из «сущности собственного сердца» и не доискиваться знания вовне. Правило Оёмэй, что не существует знания без действия, ибо знание без действия есть незнание, также стало для этих философов догмой. Однако философия Оёмэй, как правило, объявлялась оригинальной главным образом так называемой «Школой сторонников Осиро Тюсай» — Тюсайгакуха⁴⁰. Влияние последней сказалось на японской Оёмэйгакухе в целом и даже привело к парадоксу, хотя исторически вполне объяснимому.

Дело в том, что на своей родине (Китае) это миро-созерцание создавалось и укреплялось в целях «блюде-ния истинного учения Конфуция» и таким оно блюлось, когда Ван Шоу-жэнь, создатель «Школы Оёмэй», представлявший верхушку правившей бюрократии, опираясь на свои догмы о «врожденном (естественном) знании истинного сердца», лично участвовал в жестоком подавлении антифеодального крестьянского движения, считая, что сознание крестьян затуманено заблуждением.

В Японии же догма о *рёти* по стечению конкретных исторических факторов классовых противоречий и борьбы в токугавской империи была переосмыслена и истолкована в качестве повода или стимула необходимости критического отношения к политической деятельности центрального сёгунского правительства, администрации княжеств и даже в качестве обоснования внутренней, духовной решимости активной борьбы против «тирании даймё» и их чиновников.

Ученик Накаэ Тодзю, Кумадзава Бандзан, который за критицизм был отстранен от государственной службы и последние 35 лет своей жизни находился под постоянным полицейским надзором, не освободившись от влияния чжусианского учения об «идеальной челове-

ской природе», стремился, так же как и его учитель, свести понятие постижения «божественной великой пустоты», из которой возникают все предметы, к понятию интуитивного постижения своего собственного «сердца» как якобы «естественного» мерила познания вселенной. В конечном счете Кумадзава Бандзан сводил «творческую деятельность» «великой пустоты», в которой бытие и небытие не различаются, к проявлению вовне идеальных этических начал самопознающего «сердца» и его действующего обладателя.

Опираясь на собственное понимание смысла «врожденного знания», он смело предсказывал феодалам, какую кару они в конце концов понесут от пострадавшего крестьянства за совершенные против него преступления: «Для нынешних самураев крестьяне не большая ценность, чем дрова или трава. Крестьяне же смотрят на высокопоставленных князей как на своих врагов. Времени меняются, и может наступить пора, когда князья потеряют власть, [крестьяне] схватят их и добьются своими мотыгами»⁴¹. Кумадзава не щадит и духовенство. В своем сочинении «Некоторые вопросы касательно [книги] „Великое учение“», резко выступая против распространения католицизма в Японии, он в то же время писал: «Нынешние бонзы и монахи убогие разумом, разбойники и воры» (1)⁴² и далее: «Нынешние бонзы и не думают входить во вкус исполнения даже своих религиозных предписаний и не помышляют также о науке. Они домогаются лишь только того, чтобы внушить легкомысленной публике, что они-де отличаются от христиан»⁴³.

Если в своих изобличениях Кумадзава Бандзан опирался на учение о *рёти*, то другой мыслитель, Осие Тюсай, уже определенно модифицировал эту категорию в обоснование активной вооруженной борьбы против княжеской администрации и центрального правительства. Утверждая, что он в точности руководствуется учением Оёмэй, Хэйхатио дает *рёти* различные названия и характеристики, сводящиеся к тому, что сердце (сознание) человека по своей природе тождественно «великой пустоте», из которой возникают все вещи и которая является светом разума, поэтому его внутреннее состояние и поступки, вызванные стремлением к добру, также едины и естественны, и каждый уважающий себя человек не может не обратить свои знания и действия на

спасение тысяч людей, без чего само государство и власть сына неба идут к разрушению.

В результате неурожайных лет в 1837 г. в стране наступил голод. Отстраненный еще в 1829 г. от должности судьи в Осака, а теперь являвшийся ответственным полицейским чиновником, Хэйхатио тщетно убеждал управителя города Осака, а затем и купцов выдать вспомоществование голодающему населению, предупреждая, что назревающий бунт грозит отнять все, что награблено у народа. Встав во главе восстания городской и деревенской бедноты, Хэйхатио обнародовал знаменитое «Воззвание-манифест» («Гэкибун»).

Нет возможности исчерпать в нескольких строках содержащееся в нем море неоспоримых обвинений против притеснителей народа — феодальной администрации, которую Хэйхатио называет «пьяными развратными тиранами» и «поистине разбойниками», а также против верхушки богатых торговцев рисом⁴⁴. В этом документе Осие Хэйхатио требует лишить богачей риса и денег и предать огню налоговые реестры.

Таким образом, учение Оёмэй, по своим философским и социально-политическим воззрениям не менее реакционное, чем официальное чжусианство, модифицируясь, превращалось в свою противоположность, в призыв к действию против установленного порядка вещей. Одной из таких модификаций и было учение Осие Хэйхатио. Оказавшись на гребне народного восстания, он действительно «сразу», в «одно мгновение», постиг истинную ценность фантасмагории, которую он вкладывал в несостоятельное учение о *рёти*. Он превратился в борца против произвола феодалов и ростовщиков и погиб в борьбе, сгорев в осаде вместе со своим сыном.

Интересы торговой, преимущественно средней, буржуазии и интеллигенции, ученых и писателей — выходцев из ронинов и обедневшего самурайства отражала так называемая Сэттюакуха («Эклектическая школа»). Она опиралась на конфуцианство и буддизм, но в то же время проявляла глубокий интерес к даосизму. Ее теоретик, Катаяма Кэндзан, написал большое количество трудов, посвященных почти всем основным конфуцианским «классическим книгам», а также работы о взглядах Лао-цзы и Чжуан-цзы. Другой видный представитель этой школы, Ямамото Хокусан, отличавшийся значительной эрудицией как филолог, источниковед-тексто-

лог, историк и экономист, выступал против чжусианского конфуцианства, не имея, однако, собственной твердой философской платформы.

Можно сказать, что под Сэттюакуха, по существу, понималась деятельность группы ученых, которые наряду со стремлением построить на одной и той же идеалистической почве свои философские и историко-философские концепции выступали также в качестве историков литературы и культуры. Сэттюакуха не создала в истории японской мысли ничего оригинального и примечательного, однако основательная сумятица, которую она вносила в умы, противодействовала правоверному следованию официальной идеологии токугавского государства — чжусианству.

На фоне деятельности перечисленных выше школ примечательным явилось выступление так называемой Докурицуха («Независимой школы»), как именовали учение Миура Байэн и его последователей. Оценивая творчество Миура Байэн, Нагата Хироси отмечал, что тот «строил свою самостоятельную натурфилософию». «Если говорить в общем, — писал Нагата Хироси, — то спекулятивно построенная основа философии природы Миура Байэн представляет собой идеалистическую теорию, в которой содержатся в известной степени материалистические моменты (как это особенно видно в самом факте его захваченности природой), и можно сказать, что мы имеем дело с пантеизмом, включающим тенстические представления, связанные с „небесным богом“»⁴⁵.

Изучая весьма интересное и столь же трудное для дешифровки произведение Миура Байэн «Книга в качестве ответа господину Тага Куросато»⁴⁶, написанное в декабре 1777 г. и изданное лишь в декабре 1948 г., убеждаешься, что Нагата Хироси имел основание характеризовать философию Миура как идеалистическую в своей основе. Иную оценку этому мыслителю дает профессор Кодзай Ёсисигэ, считающий, что учение Миура Байэн имеет определенно материалистическую тенденцию⁴⁷. Саигуса Хирото в тезисах доклада «Теория *ри-ки* как одна из главных проблем в истории японской науки», прочитанного в 1963 г. на международном философском конгрессе в Америке, пишет о Миура Байэн следующее: «...Миура развивал японскую теорию *ри-ки* и произвел в ней существенную модификацию. Он гово-

рил: „Ученые, которые до этого времени истолковывали *ри*, имели дело с этой категорией в традиционном смысле, точно так же как они имели дело с категорией *ки*. Бесполезно умозрительно рассуждать о разделении и комбинировании или же о первичности и вторичности *ри* и *ки*“. Он твердо установил важные понятия, касающиеся *ри* и *ки*. Среди этих понятий имеются такие категории, как *тай* (субстанция), *сицу* (состав), *сэйсицу* (качество, свойство), *ки* (энергия, мотив — причина) и т. д. Благодаря этому японская философия природы начала формироваться без помощи европейской мысли. Воззрения Миура Байэн на природу напоминают на первый взгляд кантовскую критику. Рассуждения Миура показывают, что он был знаком с априорной теорией Канта. Он говорил, например: „В *ри* нет ничего от *ки*. В некоторых случаях мы должны уделять внимание *ки*, если намереваемся исследовать явления природы“»⁴⁸. Профессор Саигуса Хирото, стало быть, говорит здесь о Миура Байэн как идеалисте.

Нужно заметить, что Байэн не читал и не знал Канта, и я до сих пор не встретил ни одного источника, из которого можно было почерпнуть даже намек на то, что во времена Миура в Японии знали о Канте как о философе. Если Миура и слышал о Канте, то скорее как об ученом «докритического» периода, создавшем свою «небулярную» космогоническую теорию. Что же касается «априорной теории», о которой говорит Саигуса, то в отношении Миура Байэн речь может идти о том, что и «качества», и «состояния» предметов, и так называемые законы *ри* (*сюри*), пронизывающие природу, вселенную, в том проявлении, как мы о них можем судить, представляют собой божественность природы, а в других его высказываниях олицетворяют в последнем счете не что иное, как эманацию «небесного бога». В этом мы убеждаемся, читая исключительно трудные для понимания философские тексты Миура, и прежде всего его произведение «Рассуждение о таинственном».

Не подлежит все же сомнению, что произведения Миура Байэн, в которых видное место занимало изучение европейского естествознания (благодаря которому он, собственно, и оказал влияние на японскую философскую и научную мысль), резко отделяли его от множества банальных конфуцианских интерпретаторов.

Историк японской философии не может не принимать во внимание такие многочисленные факторы, как преемственность философского материала, категорий и даже специфических форм их выражения, а также взаимовлияние форм идеологии, которые имели силу в условиях феодальной страны, к тому же почти лишенной связей с внешним миром. Поэтому, рассматривая вопрос в его многогранности и сложности, он вправе утверждать, что истоки развития философского материализма в Японии лежат прежде всего в критике конфуцианского и неоконфуцианского учений, а также в критике буддизма, мистифицированного даосизма, синтоизма и рёбусинто. Эта критика крепла в процессе острой борьбы и мучительного распада упомянутых выше идеалистических школ.

Японские материалисты токугавского времени вынуждены были применять восточный материал. Однако со второй половины этого периода передовые ученые с риском для своего благополучия и даже жизни старались ознакомиться с научными достижениями Запада, испытывали на себе их влияние и содействовали их распространению.

В 1639 г. Япония была объявлена закрытой страной для связей с каким бы то ни было заморским государством. После этого события началась поощряемая правительством кампания травли тех, кто поддерживал и распространял так называемые «науки варваров», под которыми имелись в виду научные сведения, проникавшие в Японию через купцов, мореходов и миссионеров.

Основоположник японской школы сторонников Чжу Си — Хаяси Радзан в 1607 г. решительно отвергал учение о том, что «Земля представляет шар, вокруг которого движутся планеты». Он писал: «Они (сторонники европейского естествознания. — Я.Р.-З.) не знают того, что для всех вещей существует единый закон противостояния верха и низа. Они считают поэтому, что Земля якобы пребывает внизу. Утверждение, что Земля имеет форму шара, — разве оно не достойно печали? Они не знают, что согласно учению Чжу Си небо висит полукругом над Землей»⁴⁰.

В 1795 г. сёгунское правительство обнародовало запрет на ввоз европейских научных книг. За распростра-

нение сведений по астрономии и «теории вращения Земли» грозило наказание. Стали интенсивно проklamироваться теории, оспаривавшие состоятельность европейской науки. Так, например, конфуцианский врач и ботаник Мукай Гэнсё с особенным рвением нападал на «европейскую варварскую науку», или «голландскую науку» (рангаку), за то, что она не придерживается конфуцианской теории *инь* и *ян* и пяти первоэлементов. Мукай утверждал, что созерцание, умозрение и вера представляют гарантию научной достоверности, а реальное доказательство, эмпирическая наука, которой пользуются «европейские варвары», несостоятельны.

Европейская наука получила название «голландской науки» по той причине, что в токугавский период сведения из различных областей знаний — астрономии, физики, географии, медицины, ботаники и т. д. — проникали из Европы в Японию большей частью благодаря голландским мореплавателям и негоциантам. Передовые японцы этого времени изучали голландский язык, а в начале XIX в. стремились в Голландию для получения образования. Уместно заметить, что родоначальник современной философии капиталистической Японии, автор самого названия философии — тэцугаку, получившего всеобщее признание вместо многочисленных старых определений, Ниси Аманэ за год перед революцией Мэйдзи обучался в Лейдене. Все то, что в токугавское время было в японской культуре и науке нового, не-японского, т. е. европейского, называлось «голландской наукой». Несмотря на противодействие властей, конфуцианцев, а также буддистов, сторонников нового естествознания становилось больше и их влияние заметнее.

Однако на долю мыслителей и ученых, стремившихся к новым знаниям, выпали гонения и преследования. Не сказать об этом означало бы не подчеркнуть трудные условия, в которых формировалась японская материалистическая и атеистическая мысль того времени, и вместе с тем обойти молчанием многие причины, сковывавшие ее возможности.

В 1647 г. по подозрению в сочувствии католицизму и за приобретение европейских книг был казнен астроном и математик Хаяси Ёсидзаэмон, и тем не менее его ученик, Кобаяси Кэнтэй, освобожденный в 1667 г. осакскими властями из темницы, где он длительное время находился, проявил самопожертвенную смелость, решив-

шись указать на порочность «нового», «усовершенствованного календаря» китайской системы династии Мин, введенного в Японию после 1684 г.

Теоретик новой медицины Такано Тёэи, написавший сотни работ по химии, физике, астрономии и военному делу, долго скрывался от преследований за выступления против политики изоляции страны. Он собственноручно обезобразил свое лицо кислотой и ножом, чтобы ввести в заблуждение полицию. Но даже такая «маскировка» не помогла ему, и в 1850 г., спасаясь от позорной казни, он покончил жизнь самоубийством.

В 1860 г., за семь лет до революции Мэйдзи, был обезглавлен непримиримый враг сёгуната, поборник распространения европейского просвещения — Ёсида Сёин.

Противодействие властей задерживало проникновение и распространение сведений о научных достижениях естествознания за морем, однако оно не могло полностью ликвидировать эти процессы.

В конце XVII в. серьезное влияние на развитие японской астрономии оказал Ясуи Сэнтэцу, опубликовавший свои сочинения «Карта звезд», «Собрание драгоценных [сведений] по астрономии» и добившийся от сёгунского правительства в 1689 г. устройства обсерватории.

Большую известность приобрел ученый и мыслитель Нисикава Дзёкэн, который был в деталях осведомлен об учении Коперника и отстаивал его. В 70-х годах XVIII в. учение Коперника пропагандировал также такой энциклопедический ум, каким являлся ревностный поборник нового, европейского естествознания Мотоки Ёсинага, оставивший весьма заметный след в истории развития астрономической, географической и медицинской наук. Можно сказать, что именно Мотоки Ёсинага положил начало серьезному осмыслению теории вращения Земли. Хорошо владея голландским, французским и латинским языками, Мотоки воспользовался разрешением сёгуна (правда, оказавшимся временным), данным в 1744 г., изучать европейские книги и переводил на японский язык сочинения европейских авторов по астрономии, географии и медицине.

Интродуцирование европейской науки достигло в XVIII в. уже сравнительно больших размеров. Западное естествознание сделалось важной движущей силой для тех, правда еще малочисленных, ученых, которые отходили от различного рода догматических конфуцианских

школ, доискиваясь собственного мировоззрения. Однако это мировоззрение создавалось не с помощью категорий европейской философии, которую в то время в Японии еще не знали или знали исключительно мало. И получалось так, что передовые ученые в своих взглядах на природу решительно отвергали и критиковали традиционные конфуцианские построения, но тут же ввиду незнания европейской философии заимствовали из той же конфуцианской философии ее категории и пытались истолковать и применить их в духе научного естествознания. Не приходится уже говорить о том, что в области социально-политических взглядов они полностью оставались на конфуцианских позициях.

* * *

Новые сведения по космологии (особенно волновавшие и поражавшие умы японских ученых); по небесной механике и математике (которой теперь уступала дорогу старая японская математика — «вадзан»); по физике и даже специально по электричеству, которым теоретически и практически занимался интересный естествоиспытатель-экспериментатор и убежденный материалист Хирага Гэннай; по географии; по анатомии человека и физиологии кровообращения; по ботанике, по систематизации флоры и фауны, специально по физиологии растений и по фармакопее и т. д. — все эти новые сведения, которые принесло изучение европейского естествознания и которые, казалось, должны были развиваться в настоящую революцию в сознании, к сожалению, воспринимались многими учеными лишь как полезные и важные, и эти ученые остановились на восхвалении, хотя и смелом, опасном и самоотверженном, эмпирического естествознания. Для других же ученых европейское естествознание служило в качестве фактора формирования мировоззрения, которое углублялось и расширялось на материалистических основах или склонялось к философскому материализму.

Так, в материалистическом направлении формировалось и развивалось мировоззрение Ямагата Банто, Камада Рюо, Сиба Кокан и др. Эти философы представляли наиболее передовую научную мысль в японских условиях того времени. Но и они не могли подняться до радикальной оппозиции по отношению к феодальному

строю, ибо в большинстве своем отражали интересы торгово-ростовщического капитала, тесно связанного с феодальной экономикой.

Экономические и политические противоречия японского феодализма токугавского времени; борьба внутри правящей верхушки господствующего феодального класса и между этой последней и крайне противоречивыми в классовом и политическом отношениях силами, явно и тайно связанными с императорским двором, лишенным фактической власти; ропот обнищавших самураев, которые потеряли своих господ; а главное, массовые и грозные антифеодальные крестьянские восстания и восстания городской бедноты — все эти углублявшиеся противоречия не могли не влиять на мировоззрение и умонастроения философов, еще не знакомых с европейскими научными текстами и полностью остававшихся в сфере обычных, исконных конфуцианских философских категорий.

И так как в оппозиции к официальной чжусианской идеологии находились ученые и философы, которые видели причины пороков японского неоконфуцианства в его отклонении от конфуцианского классицизма, то под именем сторонника возвращения к древнему конфуцианству числился также философ-материалист Ито Дзинсай, который, как будет показано ниже, ничего общего не имел с конфуцианством в области философии.

В самом же неоконфуцианстве появились сомневающиеся и критикующие, как, например, Кайбара Экиэн и Муро Кюсо. В их произведениях уже содержатся идеи, направленные против чжусианской философии, против субъективного идеализма сторонников Оёмэй и против мистического буддизма.

Наряду с этим история японской философской и социологической мысли того времени увенчалась появлением совершенно исключительного по своему духовному богатству и широте, а также по социально-политической направленности учения великого сына японского народа Андо Сёэки, которое отражало интересы широких масс обездоленной городской бедноты и чаяния обнищавшего крестьянства, находивших уже общие идейные стремления в борьбе с господствующим феодальным классом и торгово-ростовщической буржуазией.

Рассмотрению существа и значения идей наиболее видных философов токугавского времени, которые со-

действовали формированию и развитию философского материализма, и посвящена настоящая работа. Анализ воззрений и жизнедеятельности Андо Сёэки — материалиста XVIII в. дан мною в отдельной монографии.

К сожалению, однако, наследие философов и мыслителей материалистов выявлено еще далеко не полностью. Больше того, многие важные сочинения наиболее выдающихся философов до сих пор остаются в рукописи и не изданы. Стало быть, написание общей истории японской материалистической философской и социологической мысли все еще остается делом будущего. С большой надеждой на то, что моя работа внесет в это важное дело крупницы пользы, я и предлагаю вниманию читателя настоящие очерки.

ИТО ДЗИНСАЙ

Заметки о личности Ито Дзинсай

Ито Дзинсай родился 30 августа 1627 г. в семье купца, торговавшего лесом, в Киото, в районе Симодатиури агару на берегу р. Хорикава, название которой легло в основу одного из известных прозвищ философа — «мудрец [из местности] у Хорикава» и наименования его школы — Хорикавагакуха¹.

Для дополнительной характеристики этой эпохи, отягощенной множеством специфических антинародных феодальных узаконений и традиционными условностями, небезынтересно отметить, что в написание имени не разрешалось включать иероглифы, идентичные знакам, входившим в состав обозначения имен членов сёгунского и императорского домов, их видных министров, придворных сановников и т.п. Поэтому, когда Ито был уже в солидном возрасте и широко известен в стране, ему пришлось испытать горечь обиды, связанной с необходимостью переменить свое имя Коресада, полученное после рождения, на Корееда, а прозвище Генкити — на Генсукэ по той причине, что один иероглиф в имени, а другой иероглиф в обозначении прозвища входили также в состав личного имени сёгуна Цунаёси и его министра двора.

Выбор философом в качестве псевдонима имени Дзинсай его современники рассматривали как акт отместки и сознательного нарушения табу, строго охранявшегося феодальной традицией, так как иероглиф *дзин* (гуманный, человеколюбивый) с давних времен входил в состав имен царственных особ. Ито Дзинсай тем самым бросил вызов поборникам нерушимости одной из важнейших догм конфуцианства — *ли* (японское чтение — *рэй*), т.е. «незыблемости порядка вещей в обществе, правления и обрядов и связанных с ними правил этикета и декорума», укрепляющих строй господства и под-

чинения. Точно так же он бросил вызов и японским неоконфуцианцам, вся философия которых сводилась к теоретическому обоснованию принципа дайги мэй бун — великого долга и деления по именам, т.е. «неизменного соблюдения долга в соответствии с естественным и нерушимым различием людей в обществе». Уместно заметить, что сам Ито являлся сторонником этой неоконфуцианской философии, обобщенной в сочинениях Чжу Си, и, по свидетельству его сына — Тогай, отвернулся от нее только в возрасте 35 лет, а по мнению историка и библиографа Нэнсай, — даже в возрасте 37—38 лет.

Целый ряд конфуцианцев, а также сторонников так называемой «Школы национальной науки», выступавшей и против конфуцианства, и против буддизма и проповедовавшей «превосходство и исключительность японского духа», шовинистические экзегезы священных синтоистских книг, японских исторических преданий и мифов и т.п., в равной степени травили Ито Дзинсай. Так, например, один из виднейших теоретиков Кокугакуха, современник философа, Хирата Ацутанэ, усматривал в присвоении псевдонима Дзинсай глубоко враждебный императорскому дому политический смысл: «Этот слуга (князя провинции Кию. — Я.Р.-З.) так или иначе укрепился в мысли, что не существует императорского двора. Поэтому он без всякого страха присвоил себе псевдоним Дзинсай. Иероглиф *дзин*, входящий в этот псевдоним, входил в посмертные имена многих поколений царствовавших сынов Неба, начиная со времени императора Сэйва. Благомыслящий человек избегал бы так поступать...»². И даже после смерти философа конфуцианец Судзуки Сигэмицу требовал клеймить позором Ито за то, что тот осмелился сознательно ввести в состав своего псевдонима табуированный иероглиф.

В раннем возрасте Ито Дзинсай начал изучать древние китайские книги. Юношей он проводил много времени над анализом иероглифического письма, учился сличать списки рукописей, находить в них различия и недостатки и упорным трудом обретал доступ к труднейшим текстам. Однако отец не намеревался дать сыну конфуцианское образование, считая его роскошью и привилегией праздной феодальной аристократии, малообеспеченным занятием для жизни непривилегированного горожанина. Матери Ито, дед которой был простым ремесленником, хотя и известным самому Хидэёси, так-

же не улыбалось шаткое будущее конфуцианского поведника для ее сына.

Хара Нэнсай, составивший на большом и разнообразном историческом материале, а также преданиях, ценный сборник жизнеописаний мыслителей и ученых, творивших в XVII и XVIII вв., в разделе, посвященном Ито Дзинсай, пишет: «Родители и родичи склоняли его к доводам о пользе. Все сдерживали его и говорили: „[Конфуцианская] наука является делом на ее [родной] земле. В нашей же стране она... бесполезна. Если даже хорошо преуспеть в ней, то продавать ее плоды нелегко. Другое дело обучение лекарскому искусству, которое приносит плоды“. Дзинсай не последовал советам. Он пренебрег тем, что дела и уклад семьи в это время приходили в упадок. И чем далее не прекращались препятствия, тем больше крепло его стремление, которое осталось неизменным»³. Несогласие с волей родителей самым резким образом расходилось с конфуцианской этикой, но Ито продолжал изучение древних текстов: «Лунь юя» («Беседы и рассуждения [Конфуция и его учеников]»), «Да сюе» («Великое учение»), «Чжун юн» («Учение о середине»), сочинений сунских философов, открывших новую страницу в истории китайской философии, Чжоу Дунь-и, братьев Чэн Хао и Чэн И, Чжу Си и материалистически умонстроенного Чжан Цзая.

Тем временем разорился и совершенно обеднел отец Ито, и молодой философ лишился и того скудного пособия, которым довольствовался прежде. Однако он был тверд в своем решении продолжать научные и философские занятия. Ито Дзинсай отнюдь не самоустранился от реальной жизни, как это пытались изобразить некоторые авторы. Напротив, он страстно искал в ней источники знания и с удовлетворением находил широкий материал для размышлений. «В молодости, — писал он, — я очень любил учиться. Ради этого забывал о еде и отдыхе и пренебрегал множеством дел. Только учение захватывало, и не ради продвижения к славе, не ради выгодных дел. [Желание учиться] стояло передо мной, когда я стоял, разливалось передо мной, когда сидел. Решительно во всем — ел ли я или пил, беседовал или смеялся, ходил ли по делам или принимал гостей, гулял ли в поле или путешествовал в предместьях, обзирал ли горы и водоемы, слушал ли народные песни на деревенских улицах, смотрел ли игру актеров в городе... —

во всем, во всем не было ничего, что бы не служило почвой для продвижения моих познаний. Я знаю, что от природы недалек и несмышлен и сотни раз недостойн, чтобы упоминали [меня], но действительно лишь в одном деле, в любви к науке, я не решусь уступить даже совершенному мудрому [Конфуцию]. Вот насколько я уверен в себе!»⁴.

Во времена Ито попытки выйти за барьеры творческой обособленности, сковывавшей всякое начинание, встречали или преграду со стороны властей по политическим причинам, или помехи, вызванные сложившейся веками застойной общественной психологией. Личные связи между мыслителями и учеными, даже незаурядными, были ограниченными. Наталкивалось на субъективные и объективные затруднения и духовное общение через печатное слово или переписку. Поэтому-то поистине необычной представляется широта взглядов Ито Дзинсай на важность творческих общений и исканий. Конфуцианцы, когда дело касалось даже крайне важных для них проблем, скрывали свое обращение к фактам, которые отстаивали инакомыслящие. Ито Дзинсай логически оправдывал и совершенно открыто прокламировал изучение теоретических оснований и идеологических интересов самых различных мыслителей прошлого и современных ему, например буддистов и даосов, и об этом знали не только в Японии, но и в Корее. «[Я] не делаю выбора, — писал он, — между родными и чужими, близкими и дальними, и когда слышу, что [кто-нибудь] любит науку, то душой предаюсь вниманию к [нему], с уважением смотрю и глубоко вздыхаю, подобно тому как бывает с тем, кто услышал шаги в пустынной долине или в дальней стране повстречал старого друга и оттого доволен и счастлив, а его радость непреоборима. Кто бы он ни был — буддийский монах или медик, владеющий способами лечения недугов, еретик или ремесленник низкой профессии, если он любит учиться и сосредоточивает силы на этом занятии, высоко поднимаясь среди множества людей, то я сокровенно храню любовь [к нему] в моем сердце, держу [ее] как знамя. Разве я осмелюсь считать его отличным [от себя самого]?»⁵.

Известность Ито Дзинсай как ученого росла. Могущественные даймё обращались к нему, приглашая на службу, предлагая большое жалованье и привилегии. Князь из провинции Хиго обещал ему значительное жа-

лованье — 100 коку (1 коку = 180 л) риса. Его приглашал на службу и князь провинции Кисю. Они мечтали, что будут иметь этого ученого как некоторого рода украшения в числе прочих достопримечательностей своих дворов. Однако эти феодалы, ограниченные и невежественные, не понимали существа его философских идей и значения их распространения в стране. Ито неизменно отвечал владетельным даймё отказом, объясняя его нежеланием оставить престарелую мать, но единственным мотивом этих отказов, выражавшихся, как этого требовал этикет, в высокопарных словах, являлось желание быть свободным, а также твердое убеждение, что ни один из феодалов никогда не допустит его к участию в управлении или решении государственных дел. «В период Токугава, — писал знаменитый прогрессивный публицист и мыслитель Фукудзава Юкити, — при центральном правительстве и, конечно, во всех трехстах княжествах существовали конфуцианские чиновники, ведавшие воспитанием молодежи. Их почитатели, власти княжеств, немало возвеличивали их и называли учителями, наставниками (*си*). Однако это почитание ограничивалось только лишь сферой науки; в государственную же администрацию конфуцианским чиновникам не разрешалось вмешиваться»⁶. Ито Дзинсай не пожелал быть в среде этих придворных слуг, и получалось так, что он демонстративно отстаивал свою свободу на научное творчество.

Недаром современник Ито, известный всей образованной Японии Дадзай Сюндай, являвшийся принципиальным противником чжусианского идеализма, отзывался о философе как о «мужественном человеке, герое», хотя во многом и расходился с ним. Даже противники философа высоко ценили его мужество и характеризовали его как гуманиста и человека благородных качеств. «Дзинсай обладает тремя недостижимыми для всякого другого вещами: во-первых, он независим от учения каких-либо учителей, во-вторых, отказался от службы у даймё, в-третьих, имеет такого сына, как Тогай... Если соединить в одно нравственность Ито Дзинсай, превосходный талант Кумадазава Рекай и мою ученость, то получатся качества совершенномудрого человека... Я виделся однажды с господином Дзинсай и беседовал с ним. Когда созерцаешь его внешность, то преисполняешься благоговения, слушаешь его слова и подчиня-

ешься [их доводам]. Я считаю, что он является человеком благородной души»⁷, — писал Буцу Сорай.

Удивление, а у богатых самураев озлобление вызвали его простота и стремление быть связанным с простым народом. По-видимому, как акт политической демонстрации против токугавских феодальных порядков воспринимались даже такие его поступки, как, например, участие в общественных работах. Заявления, которые он делал при этом, действительно давали повод для размышлений: «Дома всего околотка объединили свои силы, чтобы углубить колодцы. Дзинсай прослышал об этом и решил выйти [на работу] вместе со всеми. Люди возражали: „Зачем привлекать для такого дела учителя?“ Дзинсай заявил: „... я черпаю из такого колодца и не должен отличаться от всех. Разве будет разумным (оправданным), если лишь один я не приму участия?!“ Кончилось тем, что он схватился за веревку и разделял труд со всеми»⁸. Эти слова передавались из уст в уста и воспринимались как осуждение тунеядства, возводившегося в добродетель и привилегию самураев, будто бы предустановленную для них «велемием неба».

Вокруг имени Ито Дзинсай в народе создавались легенды. Так, согласно одному преданию, он не только сумел устыдить разбойников, напавших на него во время прогулки, но и убедил их начать новую жизнь. В другой легенде рассказывалось, что лиса однажды околдовала человека и тот превратился в привидение, никакие средства не помогали против ее чар. «Прослышав, что Дзинсай обладает такими качествами, что даже одолевает колдовство, [люди] обратились к нему. Дзинсай явился, не успел и слова вымолвить; как лиса испугалась, покорилась и, опасаясь наказания, исчезла»⁹.

Семья Ито жила в постоянной нужде. Об этом существуют различные рассказы. Наиболее трогательный из них записал Нэнсай: «В доме Дзинсай царили простота и крайняя бедность. Даже под Новый год он не в состоянии был купить рисовых лепешек. Однако это его не смущало. Однажды жена на коленях продвинулась [к нему] и сказала: „Я с трудом изворачиваюсь, ведя домашние дела; прежде еще было терпимо, но теперь становится невыносимо. Наш сын завидует, когда в домах у [других] людей есть лепешки из риса, и не перестает требовать. Я браню его, но нутро [мое] разры-

вается на части". Она не могла говорить дальше и зарыдала. Не вставая со стула, Дзинсай [продолжал] читать книгу. Он не ответил ничего, сразу же снял с себя халат и передал жене [для продажи]¹⁰.

Однако обнищавшего Ито Дзинсай называли «самым богатым человеком», обладавшим «пятью сокровищами» (*годзо*). Такой отзыв выражал исключительно доброжелательную игру слов, так как в нем содержится намек на пятерых сыновей Ито Дзинсай, прозвища которых заканчивались иероглифом *дзо* (сокровищница, хранилище, кладезь и т. п.): старший сын, Ито Тогай, имел прозвище *Гэндзо* («Первоначальная сокровищница»), второй сын, Ито Байу, — *Дзюдзо* («Важная сокровищница»), третий, Ито Кайтэй, — *Сэйдзо* («Сокровищница правдивого»), четвертый, Ито Тикури, — *Хэйдзо* («Сокровищница мира и равенства») и, наконец, пятый сын, Ито Рангу, — *Сайдзо* («Сокровищница таланта»). Все они известны как мыслители, ученые-филологи, текстологи и даже как художники.

В возрасте 36, а по другим источникам — 32 лет Ито Дзинсай открыл в своем доме в Киото, на берегу Хорикава, школу, сделавшуюся известной под названием Когидо¹¹, которое можно перевести как «Зал для обсуждения принципов древней [науки]» или «Дворец изучения принципов классической [науки]».

Никто не может рассказать, что представляли собой школы при токугавском режиме, лучше, чем это сделал Фукудзава Юкити, которому на себе самом довелось испытать их влияние: «В течение 250 лет господства токугавского режима то, что у нас в стране называлось школой, учреждалось не самим правительством, а различными кланами и княжествами. В них были и известные ученые, создававшие солидные труды, но эти ученые обязательно являлись слугами даймё, а их сочинения издавались администрацией... Изредка какой-нибудь большой ученый или известный конфуцианец открывал свою домашнюю школу... Однако их учениками, как правило, являлись самураи и все обучение сводилось лишь к тому, как надо служить своему господину, на кормлении у которого находишься... и состояло исключительно в толковании принципов управления людьми. Прочитывались несколько тысяч томов, но если они не имели своим предметом государственную службу, то считались бесполезными»¹².

Этот достоверный рассказ позволяет яснее оттенить особенности Когидо, отличавшейся и задачами, и организацией, и составом слушателей.

В Когидо Ито Дзинсай читал лекции и выступал в диспутах в течение сорока с лишним лет. Четверть века один, а затем с помощью сына Тогай Дзинсай в тяжелом труде и постоянных тревогах расширял свое детище, которое, по существу, выросло в совершенно необычную для того времени частную академию. Она подразделялась на так называемые три собрания: *Досикай*, *Сисикэйгикай* (*Бунгекэнкюкай*) и *Якубунгикай*. В первом — «Собрании товарищей» — Ито и его слушатели-ученики вместе обсуждали философские и этические проблемы. Во втором — «Собрании индивидуальной инициативы в исследовании принципов» (или «Собрании изучения текстов») — происходили обсуждения направления и содержания философских текстов. В третьем — «Собрании переводчиков текстов» — осуществлялась филологическая и текстологическая работа в целях правильной передачи на японский язык китайских классических произведений, равно как и перевод с японского на китайский язык. В Когидо изучали не только «Лунь юй» и «Мэн-цзы», как это было принято в то время, но также «И цзин», «Чжун юн» и древний текст «Да сюе».

«Да сюе» первоначально являлось одной из глав «Ли цзи» («Книга обрядов»). Ученый и политический деятель династии Сун — Сыма Гуан выделил ее в отдельную книгу, которую Чжу Си снабдил своим специальным комментарием. Чжу Си стремился использовать «Да сюе» для обоснования своего учения о так называемой идеальной первоприроде человека, определяющей жизнь, судьбы отдельных людей и народов в целом.

Ито обращал внимание своих учеников на предисловие Чжу Си, которое тот написал в 1189 г., к отредактированному им тексту «Да сюе»: «Хотя я, Чжу Си, являюсь недостойным, но имел счастье учиться у Чэн Хао и Чэн И, слышать их, принимать участие в их деле. Считаю, что в этой книге многое оказалось выброшенным и утраченным. Поэтому, оставив свою косность, я взялся за ее собирание. Прямо и скрытно прибавил собственные мысли, восполнил недостающее и сократил в ожидании того, что впоследствии благородные [ею] воспользуются (2)»¹³. Разъясняя эти слова, Ито

Дзинсай доказывал, что Чжу Си по собственному произволу компилировал и редактировал тексты, которые он представлял затем как древнюю книгу «Да сюе», а в целях придания авторитета своему учению об «идеальной первоприроде» людей, благодаря которой они социально дифференцированы и к сущности которой вновь должны стремиться, он прикрывается именем древнего конфуцианца Цзэн-цзы. Эти рассуждения Ито Дзинсай производили огромное впечатление на слушателей и возбуждали недоверие к сторонникам чжусианской философии.

«Чжун юн» вследствие отбора и систематизации древних текстов, произведенных неоконфуцианскими философами Чэн Хао и Чэн И, окончательно вошел в состав так называемого классического конфуцианского Четверокнижия («Сышу»).

Это произведение благодаря усилиям проповедников конфуцианства уже много столетий и вплоть до нашего времени связывают неразрывными узами с ортодоксальной традицией конфуцианского этико-политического учения. Основной смысл этой небольшой книги, приписываемой авторству внука Конфуция — Цзы-сы, как бы исчерпывается лапидарной записью первого ее раздела: «Небесное веление называется первоприродой. Следование первоприроде называется путем — (дао). Совершенствование пути называется учением». Дело в том, что в соответствии с общей концепцией этой отредактированной неоконфуцианцами книги все предметы, или «большой мир», представляют силу неба. Небо ниспосылает свое «веление» (или предопределение), коим является некоторая разумная «первоприрода» человека, которой он наделяется «расширяющимся небом» от рождения, чтобы действовать в мире. Идеальная или «разумная первоприрода» есть одновременно и качество неба, и акт «расширения неба», и свойство его вездесущности в «большом мире». Проявляемая человеком «разумная первоприрода» с этой точки зрения представляет «сужение неба», или «малый мир», олицетворенный духом человека. Таким образом, сущность «разумной первоприроды» и является не чем иным, как проявлением сущности «большого мира» вещей. Следование людей этой универсальной идеальной «первоприроде» ведет их к установлению и совершенствованию всего «пути Поднебесной», всей совокупности семейных, общественных,

государственных, культурных и других взаимоотношений.

Ито Дзинсай не только истолковывал своим ученикам содержание «Чжун юна» в направлении, совершенно чуждом конфуцианскому мировоззрению, но и благодаря предпринятому им текстологическому анализу и бесспорным доказательствам неаутентичности важных частей этого произведения он подрывал доверие к чжусианским комментариям и многочисленным другим конфуцианским субкомментариям, а также основательно, хотя и косвенным образом, подрывал авторитет всего корпуса сакраментальных книг классического конфуцианства.

Например, в бытующем ныне тексте «Учения о следовании середине», который редактировал и комментировал Чжу Си (отказавшийся, кстати сказать, от разделения текста на 37 параграфов, как это сделали его современники — братья Чжэн Хао и Чэн И, и вернувшийся к старому его делению на 33 параграфа в целях снискания доверия к своей «объективности»), Ито Дзинсай обнаружил существенную интерполяцию. В первом разделе «Учения о следовании середине» говорится: «Когда радость и гнев, печаль и веселье еще не раскрылись, то такое состояние души называется серединой. Когда они уже раскрылись, то должны оставаться нормами середины, и это состояние называется гармонией. Середина — это великая основа Поднебесной. В гармонии достигается путь закона существования Поднебесной (3)»¹⁴. Ито Дзинсай доказал, что этот отрывок, который Чжу Си с особенной торжественностью истолковывает как лишнее свидетельство того, что основной идеей «Учения о следовании середине» является понятие о «едином ли», т. е. понятие о первичном идеальном начале, представляющем якобы сущность вселенной, на самом деле является заимствованием из древнего трактата, получившего название «Юэ цзин» («Книга о музыке»).

В школе Ито Дзинсай изучали также географию, ботанику и общие принципы «теории медицины».

У Ито Дзинсай было более 20 ближайших учеников. Доподлинно известно, что число лиц, в различное время слушавших философию в качестве постоянных посетителей его школы, превышает три тысячи. Таким огромным количеством слушателей не могла гордиться ни одна

японская школа чжусианцев или сторонников Ван Шоу-жэня в течение всей истории их существования.

Когда посещали, разумеется, многие дворяне. Среди слушателей были и ронины, и выходцы из сословия горожан, прежде всего из среды купечества, но были также и простые крестьяне — вещь, совершенно неслыханная во всей истории школ токугавского времени. Возвращаясь в деревню, крестьяне будили в народе стремление к просвещению.

Об отношении Ито к своим ученикам-крестьянам весьма красочно рассказывает он сам в своих известных «Записках»: «В деревне Симабара, что в Сансю, жил человек по фамилии Сугатани. Он был крестьянином, человеком прямым и справедливым, которого очень уважали. Как-то у жителя той же деревни Нацумэ он взял „Сышу“ и „Сяо сюешу“ („Курс малой науки“) Чжу Си. С благоговейной искренностью и большой теплотой он действительно стремился изучить путь Поднебесной. Услышав, что я читаю лекции по вопросам древней науки, он пришел ко мне из Сансю и учился больше полугода. Он взял у меня рукопись моих сочинений «Древний смысл „Лунь юя“» и «Древний смысл книги „Мэн-цзы“» и воротился. Затем он пришел вместе с Нацумэ. Зимой небесного ствола цутиноэ и земной ветви собаки (1688 г.—*Я. Р.-З.*) из близлежащей деревни пришел еще человек, который любил науку. Он также был крестьянином. Перед его (Сугатани.—*Я. Р.-З.*) возвращением я снял копию с главы „О неправильных, губительных теориях, возмутительной практике и делах после Яо и Шуя“ одного моего сочинения и преподнес ему в качестве прощального дара. [Мой] старший сын Нагатанэ (Тогай.—*Я. Р.-З.*) читал ему, и он слушал. Когда кончилось чтение, Сугатани сказал: „Весь смысл этой главы сводится к тому, что все эти теории нанесли человеческим взаимоотношениям вред, так как они далеки от насущных вопросов повседневности, не идут на пользу политическому устройству страны“—и назвал их грубым насилием. Я был чрезвычайно потрясен и изумлен его способностями быстро постигать. Глава, о которой идет речь, была во многих руках, но только Сугатани так хорошо понял ее смысл. Он был человек практичный и искренний. Поэтому его разум был столь особенным. В первом месяце этого года пришла его племянница, также изучавшая классические книги... Жи-

тели Симабара очень уединились. Эти люди трудятся на своих рисовых и сухих полях и книги читают редко. Однако в последнее время несколько соседних деревень собрались и решили обратиться к учению: Те, которые хранили классические книги совершенномудрых, читали книгу „Мэн-цзы“, и это является необычным делом. Что касается Нацумэ, то он был оригинальной натурой. Прежде он находился в Бисю (провинция Бидзэн.—*Я. Р.-З.*) и изучал Ван Ян-мина, а затем увлекся учением сунских философов. Когда приходил Сугатани, то я вел с ним непринужденные беседы и был очень рад... Ныне его уже нет в живых, и я очень скорблю. Вначале эти два человека, суровые и стойко выносившие лишения, мало встречались с людьми. Когда в деревне умирал старик, то, наставляя сына, обязательно говорил: „Запрещаю учиться, как делают эти двое!“ Затем, однако, [крестьяне] постепенно приступили к учению по примеру этих обоих, как к обычному делу, и не повторяли прежнего неблагоприятия. Все жители в деревне, повинувшись своему искреннему умонастроению, поверили в полезность людей науки»¹⁵.

Ученикам Ито Дзинсай иногда удавалось читать лекции в качестве профессоров в школах при домах знатных фамилий и даже в школах, учрежденных княжеской администрацией. Но при первой же правительственной инспекции преподавание учения Ито Дзинсай запрещалось и вводился предусмотренный казенными программами курс чжусианской философии.

В 1697 г., еще при жизни философа, его ученик Китакура Ёсимаса получил кафедру в школе, подведомственной княжеским властям, в местности Сибамура провинции Ямато. Однако вскоре преподавание «науки Ито Дзинсай» было запрещено¹⁶. При жизни Ито Дзинсай его учение излагалось также в школе, подведомственной княжеской администрации, в городе Кобама (ныне — Фукуи) провинции Вакаса. Но в 1716 г. инспекция предписала придерживаться утвержденной программы, «запрещающей еретические науки»¹⁷.

В 1804 г. в Нагаока в школе, учрежденной княжеским уполномоченным, существовали два отделения, где преподавались учения Буцу Сорай и Ито Дзинсай. Затем инспекция вместо «науки Буцу Сорай» ввела курс чжусианской философии, а в 1856 г. запретила преподавание идей Ито Дзинсай¹⁸.

В 1854 г. в провинции Этиго, в местности Сибата, открылись школы, разрешенные властями. Однако преподавателям строжайше запрещалось вводить дисциплины по собственному усмотрению. В некоторых школах была сделана попытка отвергнуть преподавание чжусианской философии и пригласить на кафедры последователей Ито Дзинсай, но власти запретили это.

Учение Ито Дзинсай оказало влияние на развитие в Японии естественных наук, и в частности медицины. Современные историки японской науки и культуры Ханада Кэйсукэ, Умэсава Хакуоми и Сидзума Ёсигугу в работе «Японская наука и идеи» напоминают, что ученый-врач из Нагоя Гэнъи, считавший себя «Мэн-цзы от медицины» и провозгласивший необходимость следовать методу древней медицины, свободной от чжусианских домыслов, и Ито Дзинсай взаимно влияли друг на друга. В свою очередь ученик Ито Дзинсай — Намикава Тэммин также отстаивал методологию древней медицины, так как она свободна от груза мистики и чжусианского идеализма. Последователями Ито Дзинсай являлись ученый-медик Гото Кондзан, «слава которого распространилась во всей стране», и его ученики. Сложившаяся в следующем столетии плеяда ученых-медиков, которые придерживались так называемой голландской (т. е. европейской. — Я. Р.-З.) науки, продолжали традиции своих предшественников, отбросивших чжусианское учение о господстве над миром идеального начала *ли* и в своих философских построениях и научной теории проповедовавших «принцип истинного доказательства». Медики этого направления «стремились объяснить мир природы», основываясь на воззрении, согласно которому мир представляет собой единую материю. «А это и был тот „путь“, которого придерживался Ито Дзинсай», — пишут Ханада, Умэсава и Сидзума¹⁹.

Они указывают далее, что так называемая «теория препятствия единого *ки*», т. е. материи, которую отстаивал Гото Кондзан и которая получила распространение в XVII и XVIII столетиях, соответствует теории единого *ки* Ито Дзинсай. Сущность же «теории препятствия единого *ки*» состоит в том, что «любая болезнь происходит от задержки [нормального] действия единого *ки* организма», но не порождена идеальным *ри*, духом или сверхъестественными силами²⁰.

Авторитетный ученый, историк японской философии —

марксист Нагата Хироси справедливо подчеркивал, что «такие знаменитые ботаники, как Инодзя Кусуй и Мацуока Дзёан, являлись учениками Дзинсай»²¹. Инодзя Кусуй в 1699 г. приехал в Киото и под руководством Ито Дзинсай изучал философию и исторические памятники. Еще при жизни философа Инодзя Кусуй успел составить более ста томов грандиозной ботанической энциклопедии «Себуцуруйсан», а в год своей смерти, в 1715 г., закончил 362-й том. Интересно заметить, что предисловие к рукописи энциклопедии написал философ Муро Кюсо.

Мацуока Дзёан не только ценил материалистическое мировоззрение и общую эрудицию Ито Дзинсай, но старался даже возвести в принцип морального уклада своей семьи вынужденные материальные невзгоды, которые он видел в семье учителя. Так, например, в знак протеста против роскоши и расточительства самураев и богатых горожан Мацуока Дзёан одевал своих детей в самые грубые и дешевые одежды. Однажды его почитатель преподнес ему в дар хорошую одежду для его детей. Отвергая подарок, ученый сказал: «Прежде, когда я учился у Ито Дзинсай, то видел, как его сын Тогай, будучи тогда ребенком, носил простые хлопчатобумажные одежды. Неужели мои дети лучше его? Мне кажется, что они носят теперь более роскошные одежды в сравнении с теми, в которые одевался Тогай»²². Последователем Ито Дзинсай в области философии являлся также выдающийся ботаник Оно Рандзан.

Влияние мыслителя на современников, по общему признанию исследователей, было огромным. Большая эрудиция, ясность изложения своих доводов во время выступлений и вместе с тем убедительность производили неизгладимое впечатление даже на идейных противников философа, известных в качестве правоверных сторонников чжусианского идеализма. Некоторые из них под влиянием Ито Дзинсай навсегда порвали с философией Чжу Си, другие становились врагами буддизма или теряли веру в синтоистскую религию. Слава о философе распространилась по всей стране. Идейные противники философа присваивали ему прозвища вроде «Человек изолированной самостоятельности», «Гудящая стрела поворота японской науки и просвещения» или «Опасность поворота литературы и просвещения» и т. п. Доброжелатели называли его человеком благородства

и садовником, давшим высокие всходы науки в Японии, и т. д.

С каждым успехом Ито Дзинсай правительство сёгуна (бакуфу) все более смотрело на него как на врага, выступающего против господствующей государственной идеологии, против чжусианского конфуцианства. Ито Дзинсай тяжело болел, и возможно, что только болезнь, длившаяся более десяти лет, явилась причиной того, что токугавское правительство не торопилось применить против философа суровые репрессии как против «возмутителя ума», так как время от времени оно стремилось избежать излишнего возмущения оппозиционно настроенного общественного мнения.

В возрасте семидесяти восьми лет Ито Дзинсай заболел инфекционным желудочным заболеванием, 4 апреля 1795 г. его не стало.

**Несколько замечаний по поводу
домысла, что идеи Ито Дзинсай
плагирированы у У Су-юаня**

Последней по времени монографией, посвященной японской школе сторонников философии Чжу Си, является книга профессора Пекинского университета Чжу Цянь-чжи «Японская школа философа Чжу», изданная в 1958 г. В ней говорится также и о философе-материалисте Ито Дзинсай как о противнике чжусианского идеализма.

Это первая китайская работа, в которой справедливо отмечается, что «Ито Дзинсай выдвинул монистическую теорию материи — *ци*, теорию ее первичности и вторичности идеального — *ли* и является родоначальником японского материализма»²³.

Однако эта же книга является в наше время, пожалуй, единственной работой в мире, где о японском философе-материалисте повторяется домысел, начало которому положил около трех столетий назад Буцу Сорай, что будто бы идеи Ито Дзинсай были заимствованы у китайского мыслителя минского периода (1368—1644) У Су-юаня: «Учение Ито Дзинсай наполовину исходит от У Су-юаня, как это детально разъясняли Буцу Сорай в своем сочинении „Киссай манроку бацу“ и Дадзай Сюндай в десятом томе своего сочинения „Сэйгаку сондо“»²⁴. Это утверждение лишено каких-либо оснований.

У Су-юань при жизни и после смерти был малоизвестным автором. Даты рождения и смерти У Су-юаня неизвестны. Известно лишь, что У Су-юань — псевдоним ученого, чье настоящее имя Ху Суй, а прозвище Тин Хань. В 1522 г. он получил ученую степень *цзинь ши* и был назначен каким-то чиновником.

Одно из самых крупных японских академических изданий энциклопедического характера приводит такую справку об У Су-юане: «Тин Хань придерживался учения Чэн И и Чжу Си, а затем изучал Ван Ян-мина и считал, что их взгляды представляют одно целое. Он с особым вниманием изучал „Схему великого предела“ и, восхваляя Чэн Мин-дао, стал отрицать дуалистическое учение о *ци* и *ли*, которое проповедовали Чэн И и Чжу Си. Он разделял мнение Лу Сянь-шаня и Ван Ян-мина об идеальной, разумной первоприроде человека и придерживался теории Ван Ян-мина о врожденном, интуитивном знании (*лян чжи*)»²⁵. Во взглядах на вселенную излагал теорию о едином *ци*, господствующем в ней. Это весьма примечательно в том отношении, что в нашей стране представитель школы древней науки Ито Дзинсай учил, что *ки* — материя — является первичной, а *ри* идеальное — вторичным, т. е. отстаивал теорию единой господствующей материи, а Сорай и сторонники учения Чжу Си упрекали его в том, что он плагирировал у У Су-юаня это учение.

Однако здесь имеет место лишь случайное совпадение»²⁶. Автор этой справки — Фусэ исходит, по-видимому, из формальной, графической идентичности иероглифов, выражающих слова «единое *ки*» у Ито Дзинсай и у У Су-юаня. Поэтому, вероятно, он и говорит о «совпадении» взглядов японского материалиста и китайского эклектика У Су-юаня и не ставит вопроса об их коренном различии в основном вопросе философии — об отношении мышления к бытию. Между тем Фусэ совершенно справедливо указывает, что У Су-юань стоял на позициях субъективного идеализма Лу Сянь-шаня и Ван Шоу-жэня (Ван Ян-мина) и именно под влиянием их идей проникся сомнением относительно состоятельности дуализма Чжу Си.

Что же касается того, что У Су-юань подтверждал теорию о «едином *ци*», то это объясняется весьма просто. Дело в том, что У Су-юань высоко ценил Чэн Хао и усвоил его идеи, но Чэн Хао, отстаивая свое учение

о «едином *ци*», отнюдь не мыслил его как «единую материю». Для него *ци* представляет всеобъемлющее единство мира не реального в своей основе, единство, которое существует только лишь благодаря тому, что «сознание человека», или «дух человека», приводит «в тождество с собой сущность и явления». Чэн Хао утверждал, что изменения, происходящие во вселенной, представляют плод нашего «созерцания».

В своем знаменитом трактате «Книга об определенности идеальной первоприроды человека», являвшемся ответом философу Чжан Хэн-ляну (Чжан Цзаю) по поводу определения сущности «идеальной первоприроды», Чэн Хао выступает уже как эклектик, явно отдающий предпочтение буддизму. Он показывает, что предел человеческого сознания — это бессознательное, предел чувства — бесчувственное, предел «малого человеческого Я» — это «великое Я пустоты» и что вообще «первоприрода человека» представляет собой «обширнейшее великое», которое не может быть реальным или сравнимым с реальным. «Чем говорить, — пишет он, — что нет внешнего, а есть внутреннее, неужели не лучше предать забвению и то и другое. Предать забвению, так как есть чистое необъятное и нет реального»²⁷. Именно на этой основе Чэн Хао истолковывал теорию о «едином *ци*». Он говорил о реально воспринимаемом, но не реальном в своей основе «единстве вселенной». Он считал, что это единство в своей основе является единством «внутренним» и в то же время ни тем ни другим, а непостижимым, «пустотным». Такое идейное наследие и воспринял У Су-юань от Чэн Хао.

У Су-юань не был, однако, доволен расплывчатостью рассуждений Чэн Хао, и тогда Ван Шоу-жэнь пришел ему на помощь. Рафинированный субъективный идеализм Вана послужил для окончательного оформления рассуждений У Су-юаня о категории *син* (японское чтение — *сэй*), т. е. идеальной первоприроды.

Что же имеется общего во всем этом с учением материалиста Ито Дзинсай?

Теорию о «едином *ци*» отстаивали не только Чэн Хао, но и видный субъективный идеалист Лу Сянь-шань, а после них и ревностный проповедник интуитивного, врожденного знания Ван Шоу-жэнь, но вкладывали они в это понятие не материалистический, а идеалистический смысл.

Учение о «едином *ци*» отстаивал также современник У Су-юаня — Ло Цинь-шунь, резко критиковавший учение об идеальной первоприроде и дуалистическое построение чжусианцев о *ци* и *ли*.

Ито Дзинсай и его сын Тогай в своих сочинениях цитируют и критикуют Лу Сянь-шаня, Чэн И и Чэн Хао, цитируют также Ло Цинь-шуня, но ни одним словом не упоминают У Су-юаня.

Если уж говорить о преемственности, то почему бы не сделать источником учения Ито Дзинсай Ло Цинь-шуня? Почему понадобилось именно У Су-юаня, эклектически соединявшего объективный идеализм сунских неоконфуцианцев и субъективный идеализм философов минской эпохи, не только сделать этим «вдохновителем», но и изобразить пострадавшим от вымышленного плагиаторства материалиста Ито Дзинсай?

Я позволю себе высказать некоторые соображения на этот счет. Сочинение У Су-юаня «Цзи чжи мань лу» («Внезапно и произвольно возникшие записи из хорошего дома») являлось редким изданием на его родине. Каким-то исключительным путем оно оказалось в руках Буцу Сорай, который сразу оценил, что с этого времени является обладателем удобного средства для шантажа и наветов на Ито Дзинсай в целях его дискредитации.

Когда читаешь Буцу Сорай, то всегда поражаешься той настойчивости, с какой он пытается изобразить учение материалиста Ито в качестве разновидности чжусианской философии. В тех случаях, где речь идет о гносеологических высказываниях Ито Дзинсай и его рассуждениях о конкретной взаимосвязи этического совершенствования с обучением, просвещением и т. д., Буцу Сорай даже отождествляет их с чжусианскими идеями. Буцу Сорай в подражание У Су-юаню назвал собственное сочинение «По следам внезапно и произвольно возникших записей из хорошего дома», и именно в этой книге он заявляет, что Ито Дзинсай якобы заимствовал свое учение у У Су-юаня. Его обвинения против Ито Дзинсай означали не просто обвинение в неаппетитности плагиаторства и не только обличение неавтохтонности материалистического учения Ито на японской почве, он надеялся внушить читателям, что Ито Дзинсай в действительности продолжал линию сунского идеализма и вовсе не противостоит ему, хотя и именует себя истолкователем «древней науки».

Намерения Буцу Сорай оправдались лишь отчасти, так как только некоторые незначительные разносчики чжусианского идеализма в разное время повторяли его вымысел. Даже Джозеф Джон Спиз, не понявший существа и значения философского наследия японского материалиста, все же сказал правду о том, как распространялся этот вымысел. «Это обвинение,— пишет Спиз,— было повторено у Дадзай Сюндай в его сочинении „Сэйгаки мондо“, где он утверждает, что, по слухам, Дзинсай, „читая работы У Тин-ханя (У Су-юаня.— Я. Р.-З.), был вдохновлен ими“. Этот слух превратился в факт для Наба Родо (1727—1779) в его сочинении „Гакумон кэнрю“, затем без всякой критики это перешло в сочинение „Сибун гэнрю“ Кавагути Сэйсай (1703—1754), в сочинение „Сэйгаку сисе“ Бито Нисю (1745—1813) и в сочинение „Кюкэйдан“ Ота Киндзэ (1763—1825)»²⁸.

Вот, пожалуй, и весь перечень авторов, пытавшихся распространить вымысел Буцу Сорай и Дадзай Сюндай. К сожалению, профессор Чжу Цянь-чжи позволил себе некритически повторить надуманные заявления идеолога «обновленного бусидо» («морального кодекса самураев») — Буцу Сорай.

Несколько замечаний о произведениях Ито Дзинсай и их стиле

«Должно стремиться к произведениям коротким, но в которых мысли исчерпывающе ясны, а не к тем, что пространны, а их смысл темен»²⁹,— писал Ито Дзинсай. Сочинения философа в сравнении с объемом трудов многих его современников не отличаются своими размерами.

Его работа «Точное толкование „Лунь юя“ и „Мэн-цзы“» (1683) состоит из двух небольших частей. Трактаты «Древний смысл „И цзина“», окончание которого относится, по-видимому, к 1684 г., «Раскрытие и объяснение „Чжун юна“» (1685) и «Определенность основ книги „Великое учение“» (1685) содержат по одному тому. Известная работа «Вопросы молодых», написанная, по всей вероятности, не позже конца 80-х годов XVII в., имеет три части, и только «Древние принципы „Лунь юя“» и «Древние принципы книги „Мэн-цзы“»,

время написания которых трудно установить, состоят первое — из десяти, а второе — из семи томов. Весьма же интересные «Записки Дзинсай», время появления которых, к сожалению, до сих пор неизвестно, занимают всего лишь 17 страниц японского печатного текста. Ито Дзинсай писал свои сочинения на камбуне, как это и было принято в его время. Впоследствии они были переведены на современный японский язык.

На основании личных записей философа можно судить, что сочинения Ито Дзинсай находились в обращении среди учеников и других ученых еще при его жизни, так как он многим давал свои рукописи для прочтения и изучения, а также сам снимал с них копии для передачи интересовавшимся лицам. «Письмо к Доко, буддийскому проповеднику отрешения от мира, в связи с его отъездом», написанное Ито Дзинсай по просьбе Доко, специально посетившего Киото в 1685 г., было известно даже в Корее. По словам Ито Тогай, это произошло благодаря усилиям врача Дайто Садаюсу. Это произведение распространялось в рукописных копиях, ибо оно было издано лишь спустя много лет после смерти философа. Рукописным списком этого письма-исповеди воспользовался современник и идейный противник Ито Дзинсай, конфуцианец Сато Наоката, для выступления против него.

Буцу Сорай, переживший Ито на 23 года, по-видимому, также пользовался манускриптами философа еще при его жизни. Правда, личные контакты между Буцу и Ито были крайне ограниченными, поскольку последний избегал встреч с Буцу и не отвечал на его письма. Однако Буцу Сорай постоянно следил за сочинениями Ито Дзинсай.

В десяти томах уже пострадавшего от времени и личинок сочинения Буцу Сорай «Доказательное объяснение „Лунь юя“» («Ронго тё»), увидевшего свет, видимо, еще в XVIII в., я нашел более 144 мест, где упоминается имя Ито Дзинсай или приводятся его текстологические замечания, теоретические высказывания и ведется спор с ним. Вчитываясь во все это, я пришел к выводу, что, хотя сочинения Ито Дзинсай и были ксилографированы в период между 1707 и 1720 гг., содержание большинства их уже было известно Буцу Сорай даже в мелких подробностях, когда они еще находились в рукописном виде.

Стиль Ито при всей его композиционной стройности и ясности представляет немалые трудности, всегда связанные с чтением текстов на камбуне, собственно на старом китайском языке (вэньяне), если иероглифические фразы не снабжены специальными «каэритэнами», т. е. знаками, указывающими, как следует их читать в соответствии или хотя бы в приблизительном соответствии со строем японского языка и литературным стилем того времени.

В сочинениях Ито Дзинсай часто отсутствуют указания, цитируются ли приводимые в них высказывания, или они лишь излагаются в парафразе, хотя здесь же, в тексте, упоминаются фамилии множества философов и названия многочисленных сочинений. Часто отсутствуют также фамилии цитируемых авторов и названия сочинений, откуда заимствованы цитаты. Все это доставляет читателю немало трудностей. Правда, эти особенности характерны для подавляющего большинства китайских, корейских и японских произведений, появившихся в эпоху средневековья.

Следует заметить, что трудности еще более усугубляются тем, что философов, ученых и государственных деятелей, о которых говорится в его сочинениях, Ито Дзинсай обозначает то по прозвищу, то одним из нескольких псевдонимов, которые нередко каждый из них имел.

Для историка философии представляет значительный интерес терминология, которую применяет Ито Дзинсай. Он не создал, подобно великому Андо Сёэки, собственной терминологии, а вкладывал в старые иероглифические обозначения собственный смысл соответственно своему материалистическому мировоззрению.

Известно, например, что термин *тайкёку* (китайское чтение — *тайцзи*) — *великий предел* занимает одно из центральных мест в рассуждениях мыслителей доконфуцианского времени о бытии и играет совершенно исключительную роль в онтологических построениях китайских философов XI—XII столетий. Создатели древнего «И цзина» правильно рассуждали, что природа находится в вечном движении, в процессе которого происходит становление вещей. Это движение представляет собой вечную борьбу, вечное преодоление двух взаимосталкивающихся и взаимопроникающих сил: *ян*, активной и светлой, и *инь*, пассивной и темной. Единство

же мира, находящегося в постоянном становлении, они выражали термином *великий предел*, в котором взаимоположные и преодолевающие силы рождаются и действуют.

Этому представлению о вечном, творческом, активном *великом пределе* как субстанции вселенной даосизм в своей мистифицированной форме противопоставил понятие о сущности вселенной в виде абсолютно покоящегося, лишённого качеств и пустотного в своей основе *дао*. Такое именно истолкование эта «сущность» бытия получила в «Дао дэ цзине» («Книга о бытии и нравственности»), приписываемом Лао-цзы, и сочинениях Чжуан-цзы (III в. до н. э.), который считал, что жизнь является химерическим воображением, а смерть — возвращением к истинному бытию, к недвижному *дао*, не знающему противоречий вообще.

Рассматривая одно из высказываний Чжуан-цзы о том, что *великий предел* представляет лишь допущение или воображение о чем-то преходящем, а недвижимое *дао* как пустотное бытие существует вечно и до всякого *великого предела*, Ито Дзинсай высказывает весьма интересные мысли. С одной стороны, он опровергает Чжуан-цзы, а с другой — объясняет, что мыслители, создававшие «И цзин», представляли *великий предел* конкретно — как выражение материальной сущности вселенной. Понятие *великая пустота*, по его мнению, в действительности не может не выражать ту же самую материальность бесконечного мира, несмотря на то что Чжуан-цзы, сам сбиваясь с толку, избрал этот термин для объективно-идеалистического истолкования мира.

Для опровержения этой категории у Чжуан-цзы Ито Дзинсай использовал противоречивый текст одного его рассуждения, где в первой части фразы говорится о превосходящем значении *дао* в сравнении с *великим пределом*, а во второй *дао* уже сопоставляется не с качествами *великого предела*, а с качествами целых «шести пределов». Хорошо известные сочетания иероглифов, означающих «шесть пределов» или «восемь пределов», выражают совершенно конкретные понятия — восток, запад, юг, север, северо-восток и северо-запад, юго-восток и юго-запад, но во всех случаях они выражают, таким образом, понятие об универсальности, обширности и бесконечности вселенной. Ито Дзинсай обнаружил эту разнохарактерность содержания частей текста и с по-

мощью ее констатировал заблуждение Чжуан-цзы, а также показал, что древние мыслители вкладывали в термин *великая пустота* не даосский мистический смысл, а понимали его как выражение неизмеримости, обширности и бесконечности вселенной, где происходит непростое становление предметов.

Ито Дзинсай пишет: «Чжуан-цзы сказал: „Дао существует до всякого *великого предела*, но не является высшим, а находясь ниже *шести пределов* (курсив мой. — Я. Р.-З.), не является более глубоким, [чем они]“. Я же говорю, что [в этом рассуждении] первая фраза лишена смысла, а следующая представляет испорченный текст. В действительности же [в соответствии с идеями Чжуан-цзы в тексте должно было бы стоять]: „Дао существует прежде *великого предела*, но не является высшим, а существуя ниже (позже) *великого предела*, не является более глубоким. Прежде всего должно заметить, что два иероглифа „тайкёку“, находящиеся в первой фразе, приближаются к древнему стилю письма чжуань и поэтому знаки „тай“ (великий) и „року“ (шесть) похожи по форме. Таким образом, здесь налицо ошибка, допущенная при последующей комментаторской переписке. Если утверждать, что дао существует до *великого предела*, то тогда уже, [будучи последовательным], полагалось бы говорить не о том, что оно не является высшим, а о том, что оно не является чуждым [ему]. Таким образом, если в первой фразе речь идет именно о *великом пределе*, то в следующей неуместно рассуждать о „шести пределах“. Здесь, безусловно, допущена ошибка при комментаторской переписке. Если же мы не задумываясь подойдем к этой мысли Чжуан-цзы и будем считать, что *великий предел* подразумевает [у него] понятие *великая пустота*, то тогда уместнее говорить о „шести пределах“ или о „восьми пределах“. Понятия дао у Конфуция, Лао-цзы и Чжуан-цзы хотя и различны, но термины, применявшиеся в те времена для обозначения реальных предметов, по существу, одинаковы, как, например, термины для передачи понятий неба, земли, солнца, луны, трав, растений, диких зверей и животных и т. п. С этой точки зрения понятие *великого предела*, о котором говорится в „И цзине“, в действительности подразумевает и понятие *великой пустоты*» (4) ³⁰. Таким образом, Ито Дзинсай не только обличал Чжуан-цзы в некритическом применении совершенно реального поня-

тия «шести пределов» для выражения неизмеримой обширности вселенной, но и показал истоки его ошибки. Ито Дзинсай, кроме того, пытается по-новому истолковать категорию так называемой *великой пустоты*, существовавшей в рассуждениях древних философов и учений, которую даосы мистифицировали и в таком мистифицированном значении передавали по традиции в качестве основы своего учения.

Весьма значительное и, можно сказать, центральное место в конфуцианской литературе занимают, как известно, термины *небесный путь* (тэндо) ³¹ и *небесное веление* (предопределение) (тэммэй) ³². Ито Дзинсай вкладывает в эти сочетания иероглифов собственный смысл, отказываясь от какого бы то ни было религиозно-мистического их истолкования. Он объясняет термин *небесный путь* сочетанием иероглифов дзёри ³³, т. е. как постоянство естественных законов, а *небесное веление* передает иероглифами ринцзи ³⁴, т. е. как «внезапное» или «случайное» возникновение тех или других явлений. При этом оба эти понятия — *небесный путь* и *небесное веление* — Ито объясняет единой категорией *необходимости* (хицудзэн) ³⁵. Во избежание недоразумений насчет существа и значения категории *небесного пути* японский философ с предельной четкостью объясняет его как «естественные законы вселенной» ³⁶.

В отличие от приверженцев древнего конфуцианства и неоконфуцианства Ито Дзинсай предлагает для обозначения понятия закономерности сочетание из двух иероглифов *дори* ³⁷, оба эти знака в отдельности имеют или чрезвычайно экстенсивное религиозное и философское толкование, или вовсе не выражают идеи естественной закономерности движения природы и становления вещей, а означают иллюзорное существование фатально предустановленного порядка в природе и обществе.

Философ ввел также свой оригинальный термин *бунсэй* ³⁸ — *делимость порождения*, или *дифференцированность становления*. С его помощью он стремился объяснить, что если категория *великого предела* выражает единство материального и находящегося в постоянном движении объективного мира вещей и явлений, то категория так называемых «двух начал, порожденных *великим пределом*», которую обсуждали древние создатели «И цзина», выражает идею самопроизвольного ста-

новления многообразия этого реального мира через постоянную борьбу присущих ему взаимопротивоположных, противоречивых и взаимопреодолевающих качеств «начал».

Ито Дзинсай попытался выдвинуть новые иероглифические обозначения для своих категорий, которые, по его мнению, характеризуют процесс мышления, а стало быть, процесс дискурсивного познания мира и которые противостоят мертвящим схоластическим рассуждениям о «врожденном знании», интуиции. Ныне, когда вчитываешься в его сравнительно немногочисленные высказывания по этому поводу, имевшие своим главным назначением опровержение мистификации природы человеческого познания, проникаешься уважением к этим его смелым начинаниям.

Конечно, мы не найдем у Ито Дзинсай в его сжатых высказываниях обстоятельного анализа значений ощущений, восприятий, представлений, понятий, суждений, но мы все же находим у него своего рода лапидарнейший очерк процесса мышления как активного отражения объективной действительности. Так, например, иероглиф *сэй*³⁹, с помощью которого неоконфуцианские идеалисты выражают, по сути, мистическую идею об «идеальной первоприроде», т. е. архитрансцендентальной природе познания или «постижения», Ито, напротив, применяет для выражения конкретного понятия о «наделенности человеческой личности» таким «состоянием», которое делает человека обладателем не только рассудочной деятельности, но и качественно отличного мышления в сравнении с рассудочной деятельностью существ, среди которых он является властелином. Скупые замечания Ито Дзинсай о процессе мышления действительно весьма любопытны в отношении смысла, который он вкладывает в применяемые здесь иероглифы. Философ пишет: «То, чем наделена человеческая личность, но еще не активизировавшееся, называется способностью сознания человеческой природы сознать (*сэй*). Когда личность активизируется (действует), но еще не продвинулась до [состояния] рассудка, то это [состояние] называется чувствованием (*дзэ*). Когда личность продвинулась до степени рассудка, то это [состояние] называется [обладанием] разумом (*син*). Деятельность разума в различных направлениях и подытоживание называются мыслью, мышлением (*и*)». И далее: «Разум есть взращенная, вос-

питанная способность к мышлению, свойственная человеку» (5)⁴⁰.

Содержание этих категорий представляли собой новый этап в развитии японской философии вообще и в истории японской материалистической мысли в частности. Они наносили серьезный удар пропаганде буддийской теории о мистическом «озарении» и «просветлении» и официальной чжусианской философии, а также субъективному идеализму сторонников «Школы Ван Ямина», имевших, как уже говорилось, большое влияние в токугавское время.

Несколько замечаний по поводу изучения наследия Ито Дзинсай

Японская историография феодального времени причисляет к конфуцианскому лагерю всех философов и мыслителей, если они не являются сторонниками буддийских сект и даосизма и оперируют с конфуцианским этико-политическим и метафизическим материалом. Внутри так называемого конфуцианского лагеря к сторонникам классического конфуцианства она относит мыслителей и ученых, которые противостоят его истолкованию сунскими философами, главным образом Чжу Си и его последователями. В результате в числе приверженцев классического конфуцианства оказываются даже те авторы, которые, как философы, в действительности были антиподами древних конфуцианцев, но, оспаривая чжусианскую идеалистическую философию, вынуждены были использовать единственно принятый и известный в научной и философской традиции своей эпохи мыслительный материал древнего конфуцианства. Они были их антиподами прежде всего потому, что вкладывали собственный смысл в содержание памятников древней мысли и развивали их идеи на материалистической основе.

Ито Дзинсай, неправильно получивший в традиционной комментаторской литературе имя главы «Школы возвращения к древнему учению Конфуция», принадлежит к плеяде японских мыслителей материалистов, атеистов и вольнодумцев токугавской эпохи. Восстав против чжусианства, Ито Дзинсай стремился собственной модификацией идеалистического в своей основе учения Кон-

фуция опровергнуть чжусианский идеализм и вместе с ним основы его этики. Если бы даже не существовало высказываний Ито Дзинсай о его отношении к конфуцианству и буддизму, то его можно было бы установить на основании изучения произведений ученого. Но такие высказывания существуют, и остается только удивляться, что еще в наше время некоторые авторы продолжают относить этого философа к ревнителям «древнего конфуцианства» (Когакуха). А между тем Ито Дзинсай подходил к конфуцианству и буддизму как ученый, исследователь, придерживающийся собственных, материалистических философских воззрений. Ито Дзинсай писал: «С точки зрения ученых, существует, конечно, конфуцианство и существует буддизм, но если рассматривать это с точки зрения вселенной, то, по существу, нет ни конфуцианства, нет и буддизма, а существует только лишь единый путь, и только он. То же, что я называю путем, есть всеобщий путь Поднебесной, а не то, чем обладает один человек и что является субъективным. Ибо даже совершенномудрый человек ничего не может отнять от всеобщего пути вселенной и Поднебесной или прибавить к нему» (6) ⁴¹.

Таким образом, Ито Дзинсай рассматривал конфуцианство, буддизм и даосизм в качестве субъективных построений, которые могли существовать или не существовать, а не как учения, предначертанные свыше.

Совершенно ясно, что Ито противопоставлял свои рассуждения о Конфуции мнениям, содержащимся в конфуцианской комментаторской и субкомментаторской литературе. И все же сочинения Ито Дзинсай имеют густую конфуцианскую окраску. Одна из важнейших причин этого явления заключается в том, что у большинства японских материалистов XVII, XVIII и первой половины XIX в., как и вообще у китайских и японских мыслителей прошлого, теоретико-познавательные вопросы чаще всего ставились и по-своему решались в связи с этикой, в связи с этико-политическими учениями и для их объяснения. Поэтому нет ничего удивительного в том, что японские материалисты в своей борьбе против господствовавшей философии токугавского режима — против чжусианского конфуцианства — обращались не к мистике буддизма и современного им даосизма и не к неоконфуцианским модификациям, а к этико-политическим рассуждениям древних конфуцианцев, как они

переданы были комментаторской традицией, или, наоборот, к источникам, расхожившимся с этой комментаторской традицией.

* * *

Изучение наследия Ито Дзинсай методами современной историко-философской науки зародилось в самом начале настоящего столетия. Однако публикации важных фрагментов сочинений Ито Дзинсай, осуществленные в начале века Иноуэ Тэцудзиро и Каниэ Ёсимару, а затем профессором Саигуса Хирото, при всем интересе, который они представляют, не содержат анализа или хотя бы систематизации его воззрений.

К сожалению, в домарксистской прогрессивной мысли Японии существовала недооценка философского наследия прошлого. Даже такой выдающийся материалист и атеист, как Накаэ Тёмин писал: «Дзинсай и Сорай хотя и выдвинули новые мысли относительно текста и содержания классических конфуцианских книг, но они, конечно, оставались только учеными, сведущими в науке об этих классических книгах» ⁴².

По иронии судьбы, однако, первую правильную оценку философии Ито Дзинсай сделал не материалист Накаэ Тёмин, а Иноуэ Тэцудзиро. Иноуэ Тэцудзиро в философии — идеалист-эклектик махистского направления, в политике — реакционный апологет монархии, ставивший себе в заслугу неизменную борьбу против материализма вообще и его распространения в Японии в частности. Но этот японский философ и историк философии, обладавший хорошим классическим образованием, понимал, что представляет собой философское наследие Ито Дзинсай и какой ущерб принесет его изучение пропаганде воинствующего «японизма», основывавшегося на смеси мистифицированного синтоизма и конфуцианского учения.

Еще в 1903 г. Иноуэ Тэцудзиро правильно квалифицировал воззрения Ито Дзинсай как материалистические. В 1908 г. в своей работе для немецкого читателя Иноуэ Тэцудзиро писал: «Легко заметить, что миросозерцание Дзинсай весьма отлично от миросозерцания Чжу Си... Чжу Си — несомненный дуалист, между тем как Дзинсай — резко выраженный монист. Кроме того, представление о *ри* и *ки* также весьма различно у обоих фило-

софов. Согласно Чжу Си, *ри* — идеальное начало, *ри* предшествует *ки* — началу материальному. Дзинсай не отрицает существования *ри*, но он считает *ри* атрибутом *ки*. Другими словами: у Чжу Си главное начало *ри*, между тем как у Дзинсай главное или, вернее, единственное основное начало — *ки*. Выступление Дзинсай повело к тому, что находившаяся в то время в расцвете философия Чжу Си коренным образом была подорвана⁴³. Таким образом, Иноуэ Тэцудзиро в соответствии с действительным положением вещей характеризовал Ито Дзинсай как материалиста и мониста.

Эта правильная характеристика философских воззрений Ито Дзинсай, совершенно чуждых взглядам самого Иноуэ Тэцудзиро, не осталась без отклика также и за рубежами Японии. Так, например, Вальтер Дэннинг в 1909 г., ссылаясь на утверждения Иноуэ Тэцудзиро, писал о японском философе: «Его учение о природе, возможно, было материалистическим по своей тенденции»⁴⁴. В 1914 г. Роберт Армстронг в книге «Свет с Востока», которую Иноуэ снабдил своим предисловием, также характеризует философа как противника сверхъестественного⁴⁵.

Однако впоследствии, всячески поддерживая агрессивный японский милитаризм и пропагандируя шовинистический «японизм», Иноуэ Тэцудзиро и его последователи пришли к выводу о необходимости распространения идеи о том, что история японской философии представляет собой лишь историю конфуцианства и буддизма на японской почве и что в Японии материализм никогда не зарождался и не развивался.

В 1926 г. вышла из печати книга Иноуэ Тэцудзиро под названием «Философия японской школы древней науки», где Ито Дзинсай уже характеризуется как мыслитель только с «наполовину» материалистическим мировоззрением⁴⁶. Отказ от определений, которыми Иноуэ Тэцудзиро характеризовал взгляды Ито Дзинсай в 1908 г., а также его настоятельные попытки замолчать философа в своих устных выступлениях объяснялись тем же новым курсом идеологов «японизма», который был ими избран для борьбы со всем прогрессивным в духовной истории японского народа.

В 30-х годах в японскую историко-философскую науку пришел основательный исследователь-марксист, ученый с большой эрудицией и широтой интересов — Нага-

та Хироси, выпустивший в 1936 г. «Историю японской философии». Я не сомневаюсь в том, что построение и содержание этого ценного сочинения были обсуждены в марксистском Обществе по изучению материализма. Ито Дзинсай в этой книге посвящен отдельный раздел. Нагата подверг анализу целый ряд работ философа, четко характеризовал его заслуги в борьбе против чжусианского идеализма и пришел к тому же выводу, что и Иноуэ Тэцудзиро, а именно, что учение Ито Дзинсай, было «наполовину материалистическим»⁴⁷. Однако методологические принципы Нагата Хироси не имеют ничего общего с отравными позициями Иноуэ.

В 1938 г. Нагата Хироси в «Истории японской философской мысли», рассматривая Ито Дзинсай, отмечал, что тот ставит вопросы этики в качестве проблемы связи личности и общества, и впервые в отличие от многих своих современников дает их рациональное решение⁴⁸.

В капитальном исследовании «Идеология японского феодализма», запрещенном в период разгула монархофашизма, Нагата писал, что Ито Дзинсай «для того времени провозгласил достаточно научную философию... Отойдя от превратных религиозных взглядов, он развил свои взгляды до свободной наполовину материалистической тенденции»⁴⁹. Такая недостаточная характеристика воззрений Ито Дзинсай, к сожалению, явилась следствием того, что Нагата Хироси неверно определяет философию природы этого оригинального философа XVII в. как «введение» к его этико-политической системе.

Если следовать такому методу анализа, то и английских и французских материалистов XVII и XVIII вв. и основоположника материалистической философии в России Ломоносова следовало бы считать «полуматериалистами» на том основании, что в области своих социально-политических воззрений они мало в чем поднимались над уровнем идеалистических взглядов на общество, господствовавших в то время. Тем не менее для советских историков японской философии и для японских ученых-марксистов труды Нагата Хироси об учении Ито Дзинсай продолжают оставаться ценным вкладом в науку.

В исследованиях, изданных в Советском Союзе начиная с 1939 г., мировоззрение Ито Дзинсай было подвергнуто обстоятельному рассмотрению и показано, что последний является убежденным материалистом, первым

в Японии выступавшим с непримиримой критикой неоконфуцианского идеализма⁵⁰.

В 1948 г. Джозеф Джон Спиз выпустил обширную книгу «Ито Дзинсай. Философ, педагог и синолог токугавского периода», где трактовал Ито как банального конфуцианского моралиста, представителя школы «древней науки».

Эта устаревшая точка зрения, а также выпады господина Спиз по адресу советских востоковедов не встретили одобрения даже в западной буржуазной научной прессе, положительно отметившей советские работы по японской философии⁵¹.

Вряд ли американский читатель мог заметить в этих откликах ученых-ориенталистов восторг по поводу книги Д. Спиз. Напротив, мне кажется, что в них слышится голос явного признания того факта, что в «русской литературе», как выражается Спиз, не только «читают японiku» вообще и периодические издания в частности, но средствами «рабочего знания японского языка» и с «большой тщательностью» изучают первоисточники японской и китайской философской мысли и, уважая читателя, не предлагают развлечений давно устаревшими «новинками» вроде труда господина Спиз. Можно было бы и вовсе не останавливаться на рассуждениях мистера Джона Спиз, если бы его обстоятельная книга об Ито Дзинсай не была первой и пока единственной монографией в странах, говорящих на английском языке.

Философия природы Ито Дзинсай

Философия Ито Дзинсай оформилась главным образом на основе критики неоконфуцианского идеализма Чжу Си, а также буддизма, мистифицированного даосизма и субъективного идеализма сторонников Лу Сяньшаня и Ван Шоу-жэня, оказавших несомненное влияние на учение Чжу Си.

Чжу Си утверждал, что в основе всех предметов лежит первичное идеальное *ли*. Универсальное *ли* порождает все предметы во вселенной и управляет ими. Он признавал также существование материального *ци*, которое является, однако, вторичным по отношению к *ли*. Чжу Си наделяет *ци* способностью к «сгущению» и таким образом заставляет воспринимать сверхъестествен-

ную потенцию *ли* и создавать телесный склад предметов, форма которых в своем чистом виде также относится к свойствам идеального *ли*. *Ци*, следовательно, также творит, но это творчество и его результат по существу носят несамостоятельный характер. Вне идеального, универсального *ли* нет природы, нет творений.

Ито Дзинсай отвергает эти основоположения чжусианского учения как «чуждые истине». «Вселенная представляет собой,— писал он,— единый великий деятельный живой предмет. Порождает все предметы, но сама ни в чем не рождается. Она вечна и неистожима. Несравнима с человеком, который имеет жизнь и смерть. [Если] не было бы *великой пустоты*, то был бы конец. Если есть *великая пустота*, то не может быть, чтобы не было *ки*. Что же касается *ки*, то оно никем не произведено, но нет также ничего, чтобы не было им произведено. Оноечно и независимо. Его можно опрокидывать, разбивать, но нельзя уничтожить» (7)⁵².

Прежде всего необходимо сказать несколько слов о понятиях: 1) «единый великий деятельный живой предмет» и 2) «*великая пустота*»,— о которых трактует здесь Ито Дзинсай.

Для обозначения первого понятия философ применяет иероглиф *кацу*⁵³, который означает быть деятельным, жить, обладать способностью двигаться и даже работать. Я перевожу его не одним эквивалентом, а двумя — «деятельный, живой» — и именно в указанной последовательности.

Каковы же мотивы, заставившие философа применить этот термин? Ито Дзинсай первым обратил внимание на то, что чжусианская догма о господстве идеального *ли* в конечном счете в онтологическом и гносеологическом отношениях восходит к буддийской идее покоящегося небытия. «Если,— пишет Ито Дзинсай,— считать *ри* за первооснову всех предметов, то это значит самотеком войти в учение Лао-цзы и буддизма... Это значит самому впасть в пустоту и небытие» (8)⁵⁴. Философ отвергает мистическое учение о небытии мира и точно так же догму о господстве *ри*, сводящуюся к идее небытия, так как коренным качеством *ри*, его внутренним содержанием является абсолютная недвижность, покой.

Еще Дадзай Сюндай справедливо отмечал: «Философы Чэн И и Чэн Хао.— Я. Р.-З.) и Чжу Си восхищались буддизмом и стали придерживаться его догм

о возвращении к идеальной первоприроде как к изначальной. Чжу Си все время толкует об этом в своих комментариях к конфуцианскому „Четверокнижью“. Это великое заблуждение. Дзинсай же, разобравшись в значении его категории *ри* и продумав это [положение], заключил, что она, эта категория, содержит в себе понятие смерти» (9) ⁵⁵.

Нагата Хироси, объясняя эту мысль Ито Дзинсай, писал: «Отличительная особенность взглядов Дзинсай на философию *ри* состоит в том, что он считает, что ее концепция захвачена идеей покоя, смерти, и рассматривает первооснову вселенной как „идеальное“, „беспредельное“. Поэтому Дзинсай отвергает ее и объясняет все явления с точки зрения движения „единого изначального *ки*“» ⁵⁶.

Таким образом, совершенно ясно, что Ито Дзинсай стремился при помощи иероглифа «деятельный, живой» подчеркнуть свою идею о самопроизвольном движении и непрерывном становлении реально существующей природы и противопоставить ее мистифицированному истолкованию *ри* у Чжу Си.

Что же касается понятия *великая пустота*, то Ито применял его и для позитивного изложения своих взглядов, и для полемики с неоконфуцианскими идеалистами. Считая, что понятие *великого предела* в действительности подразумевает также и идею *великой пустоты*, он пытался по-новому истолковать значение термина *великая пустота*. Ито с решительной прямолинейностью противопоставляет свое понимание *великой пустоты* чжусианской, мистической в своей основе интерпретации *великого предела*, универсальной сверхъестественной силы, недвижному началу начал. В то же время Ито Дзинсай решительно отвергает идею *пустоты* как таинственности в качестве сущности бытия у китайских философов ранней Ханьской династии, например у мистика-конфуцианца Цзя И, даоса Ян Сюна или у буддистов. Философ считал, что *великая пустота*, под которой он понимал безначальную и бесконечную природу, в древности могла представлять одну из форм выражения идеи реального существования бесконечной природы, совпадавшей, например, с формой этого же выражения, определявшейся с помощью категории *великий предел*. Исходя из этой идеи, он понимал *великий предел* как выражение бесконечности вселенной.

Критикуя идеалистическую интерпретацию мира и его происхождения у даосов и буддистов, Ито показывает, что у них термин *великая пустота* является вымыслом, химерой, а поэтому не может являться сущностью бытия. Ито считал, что сущностью вселенной является только объективно существующий мир в его многообразии, т. е. *ки*.

Понятие *ки* у Ито Дзинсай по самому своему существу противоположно категории *ки* в метафизических построениях Чжу Си. «Телесное, грубое, заключающее осадок, грязь» начало предметов — *ки* — у Чжу Си только внешне противопоставляется идеальному началу *ри*. В действительности же *ки* является для Чжу Си только некоторой «способностью» субстанциализированного идеального *ри* носить в себе «грубое, осадок, грязь», из которых формируются предметы. Чжу Си стремился преодолеть дуализм своей системы ценой отождествления *ри* с универсальным, всеединым и абсолютным началом начал, с так называемым *беспредельным* или мистифицированным *великим пределом*.

Согласно Ито Дзинсай, *ки* — это вся вселенная, существующая вечно. Он пишет: «Вселенная, существующая ныне, — это вселенная далекой древности; вселенная далекой древности существует и ныне. Разве она имеет начало и конец? Разве кто-нибудь создал ее?» ⁵⁷. Ито не рассматривал вселенную как нечто абстрактно данное, ограниченное в своей протяженности и постоянное, неизменное во временной форме своего существования. Со всей решительностью он отвергал основное положение чжусианского идеализма, что мир зиждется на покое, что абсолютный покой идеального *ри* якобы является сущностью вселенной.

Согласно взглядам Ито, материя находится в непрерывном движении и переменах. Единство и целостность действительности, находящейся в вечном движении, он называет «единым, великим, деятельным, живым предметом».

В своем сочинении «Точное толкование смысла „Лунъюя“ и „Мэн-цзы“» Ито Дзинсай пишет: «Почему я говорю, что во вселенной существует только единое первоначальное *ки*? Это нельзя объяснить пустыми словами. Позволю себе пояснить это примером! Вот если мы, соединив шесть досок, построили ящик и плотно закрыли его крышкой сверху, то *ки* само по себе наполняет его

и сама по себе рождается белая плесень. А коль скоро появилась плесень, то само собой также зарождаются черви. Это *ри* (т. е. закон) самой естественности. Можно сказать, что вселенная — это один большой ящик. *Инь* и *Э* — это *ки*, заключенное в ящик; все предметы — это [как бы] плесень и черви. Вот что такое *ки*! Нет места, где бы оно зародилось, нет также места, откуда бы оно пришло сюда. Есть ящик, есть и *ки*, нет его, нет и *ки*. Поэтому-то мы знаем, что во вселенной существует единое первоначальное *ки*, и только оно! Из этого можно видеть, что нет такого, чтобы [сначала] было *ри*, а затем рождалось *ки*. То, что называют *ри*, напротив, есть только производное (ветвь, часть) от *ки*. Ведь все предметы основываются на пяти элементах; пять элементов основываются на *инь* и *Э*. Но если доискиваться далее, что же представляет собой основа *инь* и *Э*, то мы неизбежно вернемся к *ри*. В этом случае процесс элементарного познания таков, что он не может не породить идеи и воззрения, дойдя до этого момента. Поэтому сунские конфуцианцы и создали [свою] теорию о беспредельном великом пределе. Если же рассматривать это в свете вышеприведенного примера, то *ри* весьма ясно до очевидности! Различные теории большинства сунских конфуцианцев о том, что имеется *ри*, а уже затем появляется *ки*, вплоть до того, что еще до появления вселенной раньше всего существовало это *ри*, — все это вымыслы! Рисуют змею и добавляют к ней ноги, на голову устанавливают еще голову, чего в действительности нет» (10)⁵⁸.

Ито отнюдь не мыслит мир в форме «ящика» именно из шести (а, скажем, не из восьми, десяти и т. п.) досок; он отнюдь не мыслит его как некоторый закупоренный сосуд или резервуар, в котором неизвестно каким мастером помещено *ки*, наделенное этим же мастером свойствами порождать такие бесполезные предметы, как плесень и черви.

Тот, кто имеет дело с китайским текстом, подобным только что приведенному и представляющим образец стиля Ито Дзинсай, конечно, правильно оценит исторически сложившиеся законы его структурной строгости и лапидарности, не допускающие неправильных, вольных толкований. Он на опыте знает трудность передачи всех его оттенков, в особенности там, где автор стремится дать ограниченными стилистическими средствами, выте-

кающими из данного состава семасиологических элементов, экстенсивное толкование выдвигаемых им положений или даже некоторое образное их выражение. С такого рода явлением мы и сталкиваемся в приведенном выше тексте. Здесь пример с ящиком представляет собой, конечно, именно такой образец экстенсивного толкования или, правильнее, прием вспомогательного, образного выражения положений философа.

Ито стремится при помощи образного примера показать, что, подобно тому как в каком-нибудь закрытом сосуде, в котором мы не видели *ки*, как таковое, сами по себе зарождаются предметы, подобно этому во вселенной, в которой мы не видим *ки*, как таковое, *ки*-материя все же реально существует. *Ки* существует, как и все реальное, находящееся вне и независимо от нашего сознания и так или иначе воздействующее на наши органы чувств. *Ки*, как и все реальное, существует само по себе, не нуждается в истолковании с помощью *тайкёку* (мистического творца или первотолчка) и находится в постоянном движении и переменах. Поэтому Ито и восклицает: «Во вселенной существует единое первоначальное *ки*, и только!»

Уместно заметить, что во взгляде Ито о произвольном, самом по себе, зарождении живого нет ничего удивительного: в его время и в Европе, где наука стояла на неизмеримо более высоком уровне, целый ряд ученых придерживался такого же мнения. Например, Флорентийской Академии наук в середине XVII в. пришлось выдержать немало жестоких споров, чтобы отвергнуть принцип так называемого «произвольного зарождения» и утвердить за принципом «все живое из яйца» право называться научно достоверным. Больше того, даже такой видный естествоиспытатель, друг и последователь Дарвина, стихийный материалист в естествознании, как Томас Гексли, не сумел отделаться от искушения заявить о якобы найденном им «батиби» — самозародившемся жителе глубин Атлантического океана.

Ито Дзинсай не только использовал терминологию чжусианства и древнекитайских книг для полемики и позитивного изложения своих мыслей, вложив в нее свой смысл или истолковав ее в свете собственных воззрений, но и интерпретировал в соответствии с собственным мировоззрением натурфилософские представления древних китайских мыслителей и ученых о пяти

первоэлементах и двух взаимодействующих противоположных и сталкивающихся силах: *ѐ* — силы движения и *инь* — силы покоя, объясняя при этом, что *инь* и *ѐ* основываются на едином первоначальном *ки*.

Так называемая теория пяти элементов получила свое развитие в древнем Китае. Уже в древнейшем памятнике «Да Юй му» («Предначертаания великого Юя»), вошедшем в состав «Шу цзина» («Книга исторических записей и преданий»), говорится об этих пяти элементах. Пять элементов составляют: вода, огонь, металл, дерево и земля. Отношения между этими элементами двух родов: взаимопорождения и взаимопреодоления. В одном случае элементы порождают друг друга, в другом — ослабляют или преодолевают друг друга.

Представления об этих пяти первоэлементах как о вещественном составе всех предметов природы были настолько распространены в древней и средневековой китайской, а затем и японской литературе, что модифицировались в особые причудливые таблицы или схемы, которые я назвал бы схемами «соответствия». Согласно им каждому из первоэлементов якобы соответствовали не только стихии и явления природы, но и различные моральные качества, олицетворенные в образах древних мифических правителей, и даже отдельные части или внутренние органы человеческого организма и их функции. В результате в одних и тех же натурфилософских системах пять первоэлементов по принципу «соответствия» или подстановки одновременно наделялись определенными физическими качествами в космогоническом плане и определенными этико-политическими качествами в социальном плане.

Ито Дзинсай отвергал традиционные утверждения догматической литературы о том, что в этих пяти элементах выражена небесная воля, а что их строгая последовательность является следствием предустановленного взаимопорождения и взаимопреодоления, существенного для пяти элементов.

Японский философ ничего общего не имеет также и со схоластическими и мистическими таблицами «соответствия». Для него эти пять первоэлементов служат выражением вещественного состава материальных предметов. Если мы примем во внимание состояние науки в Японии того времени, то такой взгляд на природу не покажется странным ни в отношении такого ума, как

Ито Дзинсай, ни в отношении других, даже более выдающихся мыслителей-материалистов в Японии и Европе того времени.

Собственная интерпретация была предложена Ито и в отношении иных категорий конфуцианской философии, и прежде всего *дао* как закономерности природы и общества. В «Точном толковании „Лунь юя“ и „Мэн-цзы“» Ито Дзинсай писал: «*Мити (дао)* — это как бы дорога, по которой следует общение людей между собой. Она же есть причина взаимодействия всех вещей. Общее имя ей *дао*. Что же касается того, что называют небесным путем, то непрерывное чередование сил *инь* и *ѐ* называли небесным путем. В „Книге перемен“ говорится: „Один [раз] *инь*, один [раз] *ян* — называется *дао*“. То обстоятельство, что перед каждым иероглифом *инь* и *ян* прибавлен иероглиф „один“, выражающий именно это положение: „один *инь*, один *ян*“, означает сокращение и расширение связей, отношений и имеет смысл непрерывного движения по круговороту. И вот во вселенной имеется первоначальное *ки*, и только! Оно проявляется то как *инь*, то как *ѐ*. Полнота и пустота, расширение и уменьшение, уход и приход возбуждаются только в них самих. Никогда не наступает состояния покоя. Это именно и есть вся сущность *небесного пути (дао)*. Это есть механизм природы. Отсюда происходят бесчисленные процессы перемен. Все виды предметов рождаются от этого. Это является пределом, которого достигли совершенномудрые люди в своих рассуждениях о небе. Должно знать, что принципов выше этого нет и от этого не уйдешь!» (11) ⁵⁹.

Итак, Ито Дзинсай высказывает свой собственный взгляд на *дао*, под которым он понимает никем не приданное материальному *ки* свойство самопроизвольного и неразрушимого закономерного движения как в области природы, так и в области человеческой жизни. Таким образом, Ито отвергал учение Конфуция о *дао* как законе или порядке вещей, установленном для Поднебесной, монарха и его подданных целепологающим небом, и учение Чжу Си, в котором *дао* выступало в качестве субстанциализированного чистого духа или неподвижного в своей основе идеального беспредельного *великого предела*, поставленного над вселенной.

Дао как выражение вечного и закономерного движения *ки* и пяти первоэлементов является, в представле-

нии Ито, объективно существующей реальностью и одновременно логической категорией, поскольку оно обязательно отображается в головах «действующих людей» и осознается как объективная реальная закономерность. В первом случае, когда *дао* рассматривается как объективная реальная закономерность, его можно назвать *ри* — законом или порядком, свойственным существованию *ки*. Во втором случае — осознанным «*ри* природы». Ито использовал рассуждения религиозно настроенного фаталиста Мэн-цзы для подтверждения своих неслыханных еретических, с точки зрения его современников, взглядов о превращении неба и его «веления» в категорию необходимости — одну из основных категорий своего мировоззрения. Так, например, он пишет: «У Мэн-цзы говорится, что небо означает свершение того, что нельзя совершить, а веление означает достижение того, чего нельзя достигнуть. Но во всем этом речь идет о необходимости. Это подобно тому как действовать, следуя потоку, а не носиться в беспорядке по волнам» (12)⁶⁰. Само собой разумеется, что у Мэн-цзы, продолжателя Конфуция, нет и намека на подобного рода рассуждения. Общеизвестны слова Конфуция о том, что «нельзя гневить и должно бояться» неба, которое знает своих совершенномудрых глашатаев «истины», которое награждает и наказывает, ниспосылает счастье и несчастье. Ито же в противовес Конфуцию и путем модификации рассуждений его продолжателя Мэн-цзы объясняет термин «небо» и его «веление» как выражение одной из основных своих категорий — необходимости: «Что касается небесного пути, то этими словами выражается постоянство законов, а слова „небесное веление“ выражают чрезвычайность» (13)⁶¹. И в этом высказывании Ито, как и в его рассуждениях о необходимости, мы обнаруживаем проблески философского осмысления необходимости *ки*, материальных первоэлементов, образующих многообразие реального мира. Его объяснение неба и веления неба наносило сокрушительные удары конфуцианскому религиозному фатализму. Нетрудно понять, какое значение имело распространение этих идей Ито Дзинсай в стране, где чжусанская конфуцианская идеология являлась государственной идеологией, а буддийское учение пользовалось огромным влиянием.

Отстаивая свое положение, что *небесный путь* есть *путь естественности*, т. е. самопроизвольное и закономер-

ное движение созидającego *ки*, Ито использовал терминологию «Книги перемен» для выражения понятия о движении *ки*. Он кладет в основу законов движения взаимодействующие и взаимодействующие противоположности — *инь* и *ян*; в этих его рассуждениях о постоянном становлении предметов мы явно обнаруживаем элементы диалектики.

В чем же выражается проявление элементов диалектики в философии природы Ито Дзинсай? Японский философ отверг идеалистическую схоластику противоречивых рассуждений Чжу Си. Последний связывал проявление *инь* и *ян* с *ци*. Однако *ци*, как его трактует в своих построениях Чжу Си, не может быть выражено даже логически, вследствие того что в конечном счете оно исходит из мистического *великого предела*, а с другой стороны, обладает некоторой, так сказать виталистической, «способностью» порождать материальные вещи и поэтому вынуждено выражать себя в этих вещах. Чжу Си часто ставит знак равенства между *ци* и взаимосвязью *инь* — *ян*. Однако в конечном счете он трактует движение *инь* и *ян* как поведение *ци*. Между тем начало ритмических смен, связанных с *ци*, согласно Чжу Си, лежит как раз в идеальном начале *ли*. Поэтому только *ли*, являющееся не чем иным, как мистическим *великим пределом* или *беспредельным*, в качестве сверхъестественной силы или в качестве универсального всеединого духа якобы сообщило первый толчок движению.

Гейнрих Гакман, безосновательно трактующий *ли* как «этическую величину» и даже как «мировую волю», совершенно прав лишь в следующих своих словах по поводу существа и значения *инь* и *ян* у Чжу Си: «Однако где начало этой ритмической смены движения и покоя? Где причина первого движения? Она должна находиться в *ли*, в этой превосходящей, чисто духовной силе, которая, как мы видим, может быть отождествлена с *великим пределом*»⁶².

Ито Дзинсай применяет одинаковую с Чжу Си терминологию, но он вкладывает в нее совершенно другой, противоположный чжусанскому истолкованию смысл. Для него во вселенной, кроме *ки*, ничего не существует. *Ки*-материя вечна и нерушима. *Ки* существует только в движении, следовательно, и движение вечно и неразруσιμο. *Ки* «возникло» из самого себя; из себя самого «возникло» и движение. Для Ито *инь* и *ян* являются

взаимосвязанными, предполагающими друг друга противоположностями. Он рассматривает *инь* и *ян* как выражение единства противоположностей в каждом предмете и явлении и в единой природе, в целостности бытия.

Отстаивая этот взгляд, Ито делает попытку выйти за пределы метафизических механистических представлений о движении и становлении многообразного материального мира, представлений, которые все же остались основными и господствующими в его мировоззрении. По его мнению, все предметы и явления в мире раздвоены на противоположности, которые находятся в «противостоянии» и постоянном взаимодействии. Он утверждает, что постоянное взаимодействие противоположных *инь* и *ян* составляет сущность *дао* — пути реально существующего мира. В этих рассуждениях мы и обнаруживаем элементы диалектического мышления.

Вчитаемся в следующие слова Ито Дзинсай: «В „Книге перемен“ говорится, что небесный путь основывается на движении *инь* и *ян*. Но я не разделяю сказанного [в этой книге], что *дао* (путь) — всеобщий закон движения — означает чередование, т.е. что один раз приходит *инь* и один раз — *ян*. Это общераспространенное, банальное понимание смысла движения. В установлении небесного пути как движения *инь* и *ян* проявляется закон *противостояния* (курсив мой.— Я. Р.-З.). Если предметы раздвоены, то только тогда происходят перемены, если же нет этой раздвоенности, то нет и перемен. Это *естественный закон вселенной* (курсив мой.— Я. Р.-З.). Он наличествует везде вплоть до рождения всех предметов, и вне этого нет другого закона пути. Ведь по смыслу видно, для чего [в тексте „Книги перемен“] поставлен иероглиф, означающий „один“, перед иероглифами *инь* и *ян*. Что же касается так называемого *великого предела*, порождающего два начала (*инь* и *ян*.— Я. Р.-З.), то имеется в виду становление через разделение (дифференцирование), а не принцип исходного (изначального) порождения» (14) ⁶³.

Ито говорит здесь о непрерывных взаимосвязях и взаимодействии противоположностей через их взаимодействие и преодоление. Он отрицает движение и становление как чередование сосуществующих противоположных сил *инь* и *ян*, а также «исходное» порождение, т.е. порождение одного предмета другим,

последующего предыдущим, вследствие чередования *инь* и *ян*. Ито утверждает, что вне раздвоенности предмета, внутренним содержанием которого является взаимодействие, взаимостолкновение и взаимопреодоление противоположных *инь* и *ян*, не существует становления материального мира. Однако эти несомненно гениальные догадки глубокого мыслителя о становлении природы, представляющие собой элементы диалектического мышления, не поколебали самих основ мировоззрения философа.

Итак, Ито Дзинсай полностью отвергает надуманную схематику смен, чередований якобы сосуществующих рядом, согласно Чжу Си, начал движения и покоя, в конечном счете сводящихся к абсолютному покою, идеального *великого предела*, или *беспредельного*.

Ито высказывает весьма оригинальным образом идею, заключающуюся в том, что как раз движение абсолютно, а покой относителен. В трактовке этой идеи он заходит, однако, так далеко в своем увлечении, что заявляет: «Покоя не существует».

В «Вопросах молодых» на просьбу ученика подтвердить, правда ли, что Ито признает существование одного только универсального закона — закона жизни, а не смерти, он отвечает: «Вообще во вселенной, во всем имеется один закон: существует движение и не существует покоя. Ведь покой есть прекращение движения» (15) ⁶⁴.

Заслуживает также внимания, что Ито Дзинсай признает только созидание («сгущение»), которое он характеризует как универсальное благо, отрицая существование принципа зла в становлении материального мира как принципа субъективного, привнесенного в истолкование природы.

На вопрос слушателя, верно ли, что философ рассматривает вселенную как единый большой действующий организм или предмет, что ее нельзя исчерпать понятием *ри*, верно ли, что Ито признает только существование жизни, а не смерти, «существование сгущения», а не разрушения, что всюду во вселенной господствует один универсальный закон — жизнь, Ито ответил: «Да, так!.. Не могут эти противоположные вещи существовать рядом» ⁶⁵. На первый взгляд его слова могут вызвать неправильное представление, будто бы он пришел к отрицанию движения. Если бы сложилось такое представле-

ние, то оно было бы неправильным: Ито обращал внимание учеников на неорганическую природу и указывал, что небесные тела, все без исключения небесные светила в бесконечной вселенной движутся днем и ночью, не останавливаясь. Что же касается органической природы, то «в травах и деревьях имеется жизнь, и хотя выпадают морозы, но в них (в травах и деревьях.— Я.Р.-З.) заложено цветение. Все это пребывает в движении, а не в покое» (16)⁶⁶. И далее: «Как правило, живой [человек] не может не пребывать в движении. Только после того как он умирает, мы видим его истинный покой. Будучи живым, он днем движется, а ночью пребывает в покое. Однако, хотя в нем уснуло сознание, он не может не видеть сновидений, а что касается дыхания, то оно имеет место и днем и ночью — безразлично; руки и ноги, голова, лицо произвольно движутся, колеблются. Все это — сосредоточие движения. Что же касается смысла так называемой смерти, то это — конец жизни, разрушение — это исчерпанность сгущения» (17)⁶⁷.

Таким образом, Ито отнюдь не отрицает покоя как момента движения, не склонен отрицать смерть, разрушение. Он сам указывает, что смерть существует, что погибают индивидуумы, существа, погибают бесчисленные предметы, однако *ки*-материя не может умереть, вселенная не может погибнуть бесследно. Материя едина и вечна, как вечно присущее ей качество — движение.

Между тем начиная с 80-х годов XVII в. усилились нападки чжусианцев на философское учение Ито Дзинсай, интерес к которому возрастал. Сторонники чжусианского идеализма выступали с опровержениями материалистических идей Ито. При этом они прибегали к коварным приемам полемики. Главный из них заключался в сознательном игнорировании учения Ито о *ки* и его саморазвитии. Чжусианцы утверждали, что рассуждения Ито о *ки* будто бы противостоят его собственной трактовке *инь* и *ян*. Его противники заявляли, что философ будто бы истолковывает *инь* и *ян* как голую «функцию» неизвестно какой действующей субстанции, что его философская система противоречива, так как Ито отрицает существование *великого предела*. Отрицая же существование идеального *великого предела*, или *беспредельного*, Ито рассуждает об атрибутах, не имеющих своего носителя. Чжу Си будто бы состоятелен именно потому, что обнаруживает сущность *инь* и *ян* как телесных «спо-

собностей» или «функций» абсолютного идеального *великого предела*. Эти противники материализма утверждали, что Ито Дзинсай истолковывает *инь* и *ян* как «долженствующее для естества», но не как «сущность естества», так как философ-де не в состоянии объяснить ни «сущность естества», ни причин, почему это «естество» является таким, а не другим. Ито называли отступником от «правильного пути», который отвергает доводы, что *великий предел* будто бы является первопричиной порождения вещей, а вселенная — проявлением идеального *великого предела*, или *беспредельного*.

Противники Ито отождествляли *ри* с *великим пределом*. Они абсолютизировали понятие *дао* и идеальное *ри* в качестве сверхъестественной сущности и в противовес Ито утверждали, что в этой сверхъестественной сущности *дао* и *ри* заложено «различие» между тем, каким существует мир, и тем, каким он должен существовать, так как *ри*, тождественное идеальному *великому пределу*, является основой существующего и долженствующего существовать. Исходя из этих, заведомо ложных положений, чжусианцы утверждали, что Ито Дзинсай якобы не имеет собственных взглядов на причинность и закономерность в природе.

Ито вынужден был отвечать своим противникам и продолжать жаркие споры. Если раньше в своих рассуждениях о *ри* Ито Дзинсай главным образом объяснял его как «ветвь, производное» от *ки*, то теперь ему приходилось с особенной настойчивостью отстаивать свое понимание *ри* в качестве выражения законов вселенной, в качестве законов существования отдельных предметов и различных явлений: «То, что называется *ри*, не означает ли оно такое *ри*, в силу которого человек стал человеком, предмет становится предметом и в силу которого *инь* и *ян*, безусловно, не являются [сущностью] *дао*? Бесперывное взаимодействие сил *инь* и *ян* это и есть *дао*. *Инь* и *ян* движутся — это уже есть становление небесного пути» (18)⁶⁸.

Отвечая своим противникам, Ито Дзинсай указывал, что чжусианская трактовка *ри* и *дао* не выражает ни реальной сущности вселенной, ни законов развития объективно существующего реального мира: «Термин *ри* сам по себе мертв. Овеществленное [*ри*] не может управлять вещами. Существующие предметы обладают *ри*, свойственным одушевленным предметам, и *ри*, свой-

ственным неодушевленным предметам. Что касается человека, то ему свойственно свое *ри*. Однако основой каждого *ри* является единое первоначальное *ки*, и *ри* по отношению к *ки* вторично. Поэтому *ри* недостаточно для того, чтобы быть осью бесчисленных изменений. Все вещи основываются на пяти элементах. Пять элементов основываются на *инь* и *ян*. Но если доискиваться далее, что представляют собою, по существу, *инь* и *ян*, то нельзя не вернуться к *ри*» (19) ⁶⁹.

Ито доказывал, что он принимает *ри* как логическое выражение реально существующей закономерности, взаимосвязи *инь* и *ян*. *Инь* и *ян* же служат логическим выражением реально существующего единства всеобщих процессов вселенной. А основой этого единства и всеобщности является *ки*-материя, представленная в бесконечных комбинациях пяти элементов.

Таким образом, японский философ с предельной ясностью определяет свое отношение к чжусианскому *ри* как к фикции. Для него термин *ри* служит для выражения понятия о реально и независимо от сознания человека существующих законах природы.

Ито применяет *ри* в качестве средства для определения понятия всеобщего закона движения и его логического выражения. Он доказывает, что неоконфуцианство, по существу, имеет дело с вымышленным идеальным *ри*, которое не может быть ни носителем «функций» движения, ни самими этими функциями.

Ито Дзинсай понимал, что «закон природы», о котором он часто говорит, представляет взаимосвязь сложных законов. Идею о сложности законов природы и необходимости связи явлений мы видим в его утверждении, что существуют *ри* (законы) жизни людей, *ри* (законы) существования животного мира, *ри* (законы) существования неодушевленных предметов и т. п. В этом отношении заслуживают внимания следующие слова философа: «Мысль Мэн-цзы, означающая, что каждый предмет имеет свой порядок, свое *ри*, резко отличается от мысли сунских конфуцианцев. Сунские конфуцианцы считают, что одного лишь понятия *ри* достаточно для того, чтобы охватить все дела в Поднебесной. Однако они не знают, что, хотя в Поднебесной и нет предметов, которые находились бы вне *ри*, нельзя все в Поднебесной определять одним *ри*. Если бы ученые, руководствуясь этим *ри*, объясняли законы всего в Поднебесной,

то эти рассуждения можно было бы выслушать, но если бы потребовалось подтверждение этого практикой, то оно полностью невозможно. В таком случае невозможно доискаться, где кончается старое и начинается новое (нынешнее). Крайние взаиморасположения четырех сторон таким путем нельзя узнать. Возьмем ли мы находящиеся под рукой организмы или отдаленные предметы, то их форму, состояние, природный склад и чувства, причину того, почему они такие,— все [эти ученые] не смогут объяснить» (20) ⁷⁰. Ито Дзинсай, как мы видим, дает решительный отпор нападкам неоконфуцианских идеалистов, которые пытались противопоставить свое понимание *ри* материалистической интерпретации этой категории в учении Ито.

На основе философии природы Ито Дзинсай развивал также и свои атеистические взгляды. «Мистицизма и религиозных предрассудков он не одобрял»,— пишет о нем Нагата Хироси. И действительно, Ито не оставляет места для бога во вселенной. Правда, мы не встречаем у него призывов практически бороться с религией, с религиозными предрассудками, как это делал Андо Сёэки или как мы об этом читаем в ряде мест у Муро Кюсо. Атеистические идеи, высказанные в сочинениях Ито Дзинсай, представляли для того времени событие в истории развития общественной мысли Японии. Поэтому, как реагировали на отношение Ито Дзинсай к религии, на стиль его суждений по этому поводу противники мыслителя, можно судить об их значении и влиянии. В этом смысле значительный интерес представляют критические выступления Буцу Сорай по такому важному вопросу, как истолкование «Лунь юя», которое сделал Ито Дзинсай и согласно которому выходило, что в этом памятнике нет прямых указаний на то, что Конфуций почитал богов и духов. Буцу Сорай доказывал, что Ито отвергает утверждения, что слова о богах и духах, содержащиеся в «Лунь юе», «И цзине», «Чжун юне» и «Ли цзи», принадлежат Конфуцию. Ито Дзинсай, несомненно, был искренним исследователем. Такое отрицание действительных фактов, оказывается, понадобилось ему для того, чтобы создать видимость основания и прикрытия для собственных высказываний, которые столь резко противостояли конфуцианской традиции, влиявшей в течение многих столетий на общественную психологию японцев и во время феодальной раздроблен-

ности страны и во время ее объединения под господством феодального дома Токугава.

Ито выступал против одурманивания миллионов японцев всякого рода прорицаниями и предсказаниями судьбы, формулы которых заимствовались из «Ицзинна» и которые, кстати сказать, и в наше время еще можно встретить в цивилизованной Японии. «Теория прорицаний доставляет много радости в обычаях масс, но она наносит значительный вред правильному пониманию принципов вещей»⁷¹ Ито требовал от ученых в первую очередь самим освободиться от религиозных предрассудков. «Ученый, который всю жизнь хранит в душе искренность, доверие, правдивость, честность, т.е. человек, который не приносит вреда ни в мыслях, ни на деле, хотя бы он и находился в опасности, не имеет вины, чтобы ему надо было в чем-либо раскаиваться. Но если происходит наоборот, то хотя бы он просил об этом во время гаданий или моления богам и духам, он не сможет не раскаиваться. Разве можно не остерегаться [такого]» (21)⁷².

Во времена Ито Дзинсай уже появлялись ревностные апологеты синтоизма, которые ратовали не только и не столько за поддержку исконных японских религиозных верований, сколько за откровенные политические требования возвращения императорскому дому господства над страной. Такого рода отстаивание синтоизма по существу представляло идеологическую оппозицию не только по отношению к распространению чжусианства, но и по отношению к буддийской церкви. Ито не разделял восхвалений синтоистских богов и мифов. Он рассуждает о духах, прикрываясь авторитетом совершенно мудрых, и эти его высказывания в такой же мере направлены против синтоизма, как и против буддизма. «Духи неба, земли, гор, рек и могил предков — Пять объектов поклонения и вообще все, что обладает божественной способностью приносить человеку счастье и несчастье, все это называют *консин*. Хотя все это и имеет название *консин*, но во вселенной нельзя пребывать вне *инь* и *ян* и обладать тем, что называется *консин*. Поэтому то, что здесь сказано, может быть названо рассуждением правоверного конфуцианца. Однако современные ученые, следуя этому мнению, пытаются утверждать, что ветер и дождь, иней и роса, солнце и луна, день и ночь, сгибание и выпрямление, удаление и при-

ближение — все это якобы суть демоны и духи (*консин*). Это — заблуждение» (22)⁷³.

В лекционном зале своей школы «Когидо» Ито Дзинсай разъяснял ученикам и слушателям сущность несостоятельности утверждений конфуцианцев, будто небо или боги и духи обладают разумом и целеполагающей волей. Он разъяснял, что такие утверждения представляют собой превратные представления людей, которые переносят качества, присущие человеку, на иллюзорного небесного творца и повелителя. «Небо не имеет разума. Только человеческое сознание и есть этот разум, и человек поэтому может радоваться» (23)⁷⁴.

Если уж говорить о предмете для наивысшего почитания, то им должно быть сознательное «почитание дел народа» (*кёминдзи*). Ито Дзинсай не только говорил эти слова, но и писал их.

Как и у материалистов других народов, материалистическое мировоззрение Ито Дзинсай было неразрывно связано с его атеистическими взглядами. Совершенно справедливым будет утверждение, что его учение оказало значительное влияние на развитие японской философской мысли вообще и материалистической в частности в XVII и XVIII столетиях.

КАЙБАРА ЭКИКЭН (ЭККЭН)

Непреодолимые противоречия чжусианской метафизики бросались в глаза многим мыслящим людям феодальной Японии. Тем более они должны были обратить на себя внимание такого выдающегося современника Ито Дзинсай, как Кайбара Экикэн.

Кайбара вписал много основательных и ярких страниц в историю борьбы против неоконфуцианского идеализма. Независимо от субъективных намерений он в значительной степени содействовал обличению учения Чжу Си, хотел ли он этого или нет, и открыто выступал против всех основ онтологических, гносеологических и этико-политических учений братьев Чэн, против буддизма, даосизма, субъективного идеализма Ван Шоу-жэня и их сторонников.

Кайбара Экикэн родился в 1630 г. в Фукуока (пров. Тикудзэн) в семье придворного врача феодала Курода. Он очень рано был обучен грамоте. Отец приучал Кайбара к чтению медицинских книг и мечтал о блестящей карьере своего способного сына в качестве придворного врача.

Кайбара рос верующим буддистом. Надо заметить, что и его отец был буддистом и на склоне лет даже принял постриг¹. И тем не менее занятия медициной и фармакологией, сталкивая достоверный опыт и новые искания с беспросветной мистикой даосов-алхимиков и невежеством врачевавших бонз, понемногу колебали совесть Кайбара.

Однажды, когда Кайбара было уже далеко за двадцать, его старший брат, видевший, с каким увлечением тот читает буддийские тексты, познакомил Кайбара с «Сышу». С тех пор Кайбара «не стал брать в руки буддийские книги»² и в 1657 г., когда ему было 27 лет, отправился в Киото с целью добиться наконец понимания,

в чем состоит истинная сущность конфуцианского учения. Здесь он поступил в обучение к Ямадзаки Ансай, который, используя идеи Чжу Си и буддизма, проповедовал соединение буддизма с синтоизмом на основе так называемой идеи *суйга*, т. е. «постоянного присутствия и покровительства богов». Что касается стиля преподавания, царившего в школе Ямадзаки Ансай, то Миура Тосаку очень любопытно рассказывает об этом: «Он постоянно держал в руке дубину, стучал ею по столу и так обучал всех. Слушали в трепете, даже не отваживались смотреть на него»³. Сато Наоката, выступавший против субъективного идеализма Ван Шоу-жэня как против «учения для младенцев», также имел удовольствие пройти школу Ямадзаки. Впоследствии он так вспоминал об этих годах своей жизни: «Когда я впервые стал посещать школу Ансай, то был охвачен страхом и чувствовал себя так, как будто ухожу в тюрьму. И когда я оставил его дом, то вздохнул с облегчением и чувствовал себя так, как будто вырвался из пасти тигра»⁴.

Обучение у Ямадзаки толкало Кайбара Экикэн к иррационализму и мистике. Он перешел затем в школу известного популяризатора чжусианской философии Киносита Дзюнан. Во времена Киносита уже началась философская и политическая дифференциация чжусианской школы в Японии и обнаружились явные симптомы ее распада и разложения⁵. В течение трех лет днем и ночью Кайбара заставляли углубленным в чтение книг. Это, по-видимому, послужило распространению молвы, что Кайбара «покинул сон».

Кайбара мечется между горами комментаторской неоконфуцианской и даосской литературы, между буддийской канонической и буддийской апокрифической, теософской литературой. Он окунулся в чтение сочинений известного субъективного идеалиста и мистика Лу Цзю-юаня, утверждавшего, что все классические книги древности поясняют лишь его, Лу Цзю-юаня, «сердце», которое постигает мир само по себе, интуитивно. Затем стал изучать сочинения продолжателя Лу Цзю-юаня Ван Шоу-жэня, и результатом этих попусту потраченных лет явилось наконец начало отрезвления. Кайбара отбрасывает прочь все эти книги, чтобы впоследствии вернуться к ним лишь как принципиальный критик и обличитель.

Люди умственного труда того времени другой литературы кроме конфуцианской и неоконфуцианской, буддийской и даосской, не знали. Стало быть, философский материал черпался из содержащихся в этих книгах категорий. Точно так же из этих источников заимствовались выражающие эти категории специфические иероглифические сочетания, из которых единственно и составлялись философские тексты. Поэтому Кайбара вынужден был теперь приняться за изучение классической конфуцианской литературы, не доверяя комментариям и субкомментариям. «Экикэн было 43 года, — пишет Саигуса Хирото, — когда он впервые начал читать китайские классические книги. Может показаться неправдоподобным, что такой большой конфуцианский ученый начал изучать первоисточники в 43 года, ибо это действительно поздно»⁶. Однако «Кайбара читал только конфуцианские книги, но конфуцианцем он не был (курсив мой. — Я. Р.-З.). Он был компетентным в медицинской науке и изучал также ботанику, подробно знал исторические анналы, летописи, исторические записки, его труды также приобрели энциклопедический характер. Среди множества мыслителей прошлого Японии он действительно представляет необычный тип [ученого]»⁷.

Нагата Хироси любопытным образом объясняет, что в действительности представляют собой характер, стиль, форма высказываний Кайбара, которые воспринимались на первый взгляд как конфуцианские и которые давали повод старой и новой буржуазной философской историографии относить философа к числу конфуцианцев. Нагата Хироси пишет: «Его критика конфуцианцев времени династии Сун (т. е. неоконфуцианцев. — Я. Р.-З.) в отношении того, что противодействовало Конфуцию и Мэн-цзы, по форме объединялась с Когакуха. Однако эта критика ни в коем случае не следовала за классическими произведениями с той робостью, с какой следовала им Когакуха. Надо иметь в виду тот факт, что он ценил научное знание, основанное на опыте, выше древних классических книг, выше догм. Кайбара говорил: «Древние если что-либо не знали, то очень стыдились. Но они достигали знаний благодаря длительным усилиям, благодаря заслугам ученых, достигавших знания через исследования вещей, благодаря всесторонней учености и широкой практике... Ну а что касается вселенной, то в то, что они видели и слышали, в законы вещей — во

все они проникали до подробностей. И так как они не говорили, что нельзя познать и не впадали в сомнение, то разве такая радость могла истощиться? Поэтому-то достижения их учености должно почитать»⁸.

Читателя, мало-мальски знакомого с этическим существом категорий и политическим значением направленности древнего конфуцианства, поражают подобные заявления Кайбара Экикэн: он начинает подозревать, не скрывается ли здесь легко прикрытая ирония над древними конфуцианцами, далекими от научного изучения природы. По-видимому, такой прием должен был подчеркнуть мысль, что неоконфуцианцы своим отходом от природы, реальности, от практики во всем поставили себя ниже их далеких предков. Нагата Хироси отмечает далее: «Заявления Кайбара показывают, что изучение природы, как таковой, есть более истинный источник знания, чем древние конфуцианские классики и другие книги (курсив. — Нагата Хироси)»⁹.

Чтобы приобрести больше научных сведений, Кайбара дважды отправлялся в портовый город Нагасаки, центр европейской образованности того времени, куда несмотря на жесточайший запрет и преследования в условиях закрытой страны, все же проникали книги из-за моря. Кайбара предпринимает длительные путешествия по стране. Пешком обходит целые провинции, тщательно записывая собранный научный материал. Он публикует много сочинений, специально написанных в доступной для народа форме.

Нужно отметить весьма любопытный факт, что огромный научный и философский материал, подготовлявшийся с большой тщательностью в течение многих десятилетий, Кайбара Экикэн обработал, обобщил и опубликовал главным образом лишь в старости, исполненной в отличие от этой поры увядания и крайнего пессимизма многих современных ему философов кипучей деятельности, восторженного оптимизма, любви к жизни и людям.

В 1703 г. Кайбара написал свое исследование «Продолжение Описания природных условий провинции Тикудзэн», в 1708 г. он завершил свой знаменитый труд «Флора Японии» и опубликовал книгу «Нравы Японии». В 1709 г. вышло его исследование «Записки о земледелии и его продуктах в провинции Тикудзэн». В 1710 г., в возрасте 80 лет, он написал трактат «О музыке» и в том же году опубликовал свой компендий этических на-

ставлений «О японских нравах и молодежи». В 1711 г. Кайбара издал этико-философский трактат «О пяти постоянствах». В 1712 г., в возрасте 82 лет, Кайбара написал жизнеутверждающую книгу под любопытным названием «Собрание наставлений о вознесении».

После этого наступает наиболее яркий период философского самоосознания Кайбара. Он вступил в период сведения счетов со своей философской совестью. В сочинении «О пяти постоянствах» обнаруживается острая внутренняя борьба здорового, склоняющегося к материализму мышления Кайбара Экикэн с пережитками представлений, имеющими даже известную религиозную окраску. В трактате же «Беседы о познании вещей», завершённом, по-видимому, между 1712 и 1713 гг., так же как и в написанном весной 1714 г. труде «Об искреннем мышлении», борьба за становление материалистического мышления делается еще явственнее. Кайбара Экикэн был весь поглощен этой внутренней борьбой и летом того же, 1714 г., на 85-м году своей жизни, закончил трактат «Великие сомнения», который увидел свет лишь 53 года спустя, в 1767 г., и прославил философа по всей стране, нанеся непоправимый удар японской школе сторонников неоконфуцианского идеализма.

Вместе с завершением работы над «Великими сомнениями» как бы завершилось также и физическое горение философа. Спустя два месяца Кайбара Экикэн не стало.

Мне кажется правильным, когда в биографических этюдах о Кайбара Экикэн упоминают о литературном помощнике философа — его жене Токусё, известной под псевдонимом Токэн, тем более что по поводу авторства книги «Великое учение для женщин» («Онна дайгаку»), считающейся сочинением самого Кайбара Экикэн, существуют мнения, что она написана Токэн¹⁰. Между тем и в старых источниках указывается, что она «была привязана к работе и писала книги... постоянно следовала за Экикэн... опубликовала много его записок о приятных путешествиях. Настоящей помощницей была»¹¹.

Я полностью разделяю мнение японских историков философии, что именно трактат «Великие сомнения» является главным произведением, на основании которого и должно судить о философских взглядах Кайбара Экикэн. Так как в те времена для японских ученых китайский язык был тем же, что в прошлом для европейских

ученых латынь, то Кайбара написал этот теоретический труд на камбуне — китайском языке.

«Великие сомнения» делятся на две части. Первая часть состоит из 42 разделов, вторая — из 39. Разделы второй части, начиная с шестидесяти первого, объединяются как бы в специально выделенные главы со своими названиями в соответствии с рассматриваемым предметом. Таких глав семь: «О телесном и бестелесном», «Великий предел», «Путь (закономерность движения) и вещи (материальное бытие)», «О возвращении Поднебной к человеколюбию», «О [внутренней] почтительности», «О том, что [внутренняя] почтительность является руководителем сердца» и «Рассуждение о невозможности отделить *ри* от *ки*».

Киотоский конфуцианец Икаи Кэйсё, «основы науки» которого даже в справочных энциклопедических изданиях характеризуются как «эклeктическое комментаторство»¹², позволил себе снабдить трактат «удалениями, сокращениями, дополнениями и исправлениями», невежественными в понимании духа сочинения и его категорий, и даже заменять иероглифы¹³. Впоследствии текст трактата был тщательно сверен и восстановлен при его переводе на современный японский язык.

Известный ученик и последователь Буцу Сорай, ревностный противник буддизма и неоконфуцианского идеализма философ Дадзай Сюндай написал предисловие к «Великим сомнениям», озаглавив его «Читаю великие сомнения учителя Сонкэн». В этом применении имени Сонкэн вместо Экикэн проявилось отрицательное отношение со стороны Дадзай Сюндай, в целом материалистически умонстроенного, к автору «Великих сомнений».

Дадзай Сюндай не мог простить Кайбара Экикэн, что в разгар острой идеологической борьбы против фактически еще продолжавшегося засилья князей буддийской церкви и против зараженных буддизмом неоконфуцианских идеологов токугавского режима, стремившихся сохранить его военно-политический корабль в море негодования, протеста, грандиозных вооруженных восстаний крестьянских масс, — что в это время Кайбара Экикэн не заявил о полном отрицании неоконфуцианской философии.

Сонкэн, т. е. «Слабеющее воодушевление», или «Потерянная радость» (первый иероглиф — *сон* — означает вредить, портить, вред, потерять, идти на убыль, слабеть,

а второй — *кэн* — означает высокий, вздыматься, воодушевленный, радостный), — ранний псевдоним Кайбара. Он носил его, когда стоял перед угрозой дальнейшего и все большего падения на дно буддийской и даосской мистики, неоконфуцианского идеализма, зараженного буддизмом и даосизмом, мистики Лю Цзю-аня и субъективного идеализма и интуитивизма Ван Шоу-жэня.

Затем, когда множество отдельных сомнений переросло в «Великие сомнения», когда философ все больше чувствовал реальную почву для надежды на свое духовное самообретение и его воодушевление росло, Кайбара оставил свой прежний псевдоним Сонкэн и изменил его на Экикэн (*эки* означает пользу, увеличивать, развивать еще более, значение же второго иероглифа — *кэн*, — сохраненного из старого псевдонима, мы уже знаем) — «Развивающееся воодушевление», или «Прилив радости».

Приведу фрагменты из этого предисловия Дадзай Сюндай, представляющего очень интересную страницу из истории японской философии вообще и истории развития материалистической мысли в частности. Дадзай Сюндай пишет: «Учитель Кайбара Сонкэн из Тикудзэн обладал всесторонними знаниями, обширнейшими познаниями, и во всей стране равного ему не было. Всю жизнь он писал книги и при его жизни их было издано несколько десятков. И теперь, как говорят, еще имеется несколько десятков его сочинений, которые не опубликованы. Учитель с юного возраста изучал философию Чэн И и Чжу Си. Обладая честным характером, он истощал свои силы, чтобы совершенствовать свой дух. Достигнув старости, он также не знал лени, но то, что он создал, *все же является незначительным* (курсив мой. — Я.Р.-З.). На склоне лет он стал сомневаться, существует ли различие между учением прежних совершенномудрых и учением этих двух господ; он размышлял, противопоставлял и сопоставлял их и не в состоянии был найти этому объяснение, но, наконец, пришел к великим сомнениям. Он записал их... и назвал „Великими сомнениями“. Он был скромным и не решался кому-либо их показать. Юми Кодзэн в юности старался служить учителю и, к удаче, имел возможность видеть его. Поэтому рукописи Кайбара хранились у него. Когда Кодзэн вторично совершил поездку в восточную столицу (Токио. — Я.Р.-З.), то мы уже были старыми... И вот в

это время я попросил у Кодзэн посмотреть рукопись „Великих сомнений“... рукопись была мне передана на время, и я имел возможность прочитать ее. Вначале учитель Сонкэн так искренне верил в учение Чэн И и Чжу Си... Сомнения учителя были вызваны сочинением Чжоу Мао-шу (Чжоу Дунь-и. — Я.Р.-З.) „Схема и объяснение Великого предела“, в котором последний утверждает, что *великий предел* есть *беспредельное* и что, будучи господством покоя, он устанавливает такой же предел для человека. Братья Чэн Хао и Чэн И, а также Чжу Си унаследовали это учение и с энергией провозглашали теорию о *ри* и *ки*, *син* и *сэй*, т.е. об идеальном и материальном, сердце (душе) и первоприроде. Они говорили, что первоприрода и есть идеальное *ри*. Они говорили, что существует одна первоприрода вселенной и другая — природа телесного склада [вещей и человека]. Они утверждали, что идеальное и материальное — это две отдельные вещи. Они утверждали, что тело рождается и умирает, а первоприрода не рождается и не умирает. Они говорили, что закономерность движения взаимодействующих сил *инь* и *ян* не есть *дао* (путь), а называли *дао* то, что является причиной закономерности движения. Они утверждали, что проявляющиеся свойства просветления, создания есть пустотность, разумная душа, которая не знает помрачения. Они утверждали, что небесное *ри* (естественные законы. — Я.Р.-З.) туманно и не имеет признаков, и учили, что человек должен пребывать в покое и созерцать. Это и есть учение Лао-цзы и Будды, но не учение наших совершенномудрых. [Чжоу] Мао-шу говорил, что *беспредельное* есть *великий предел*; И-чуань (Чэн И. — Я.Р.-З.) утверждал, что сущность и действие, применение [ее] имеют единый источник, что проявляющееся есть тоже неясное, туманное и что не существует грани между реальным и нереальным, — все это есть те же слова Будды. Оба философа восприняли идеи буддизма и на их основе взялись объяснять принципы «И цзина», но, разумеется, ничего не достигли. У древних совершенномудрых [вы] не найдете подобных высказываний. Все это слова сунских конфуцианцев. Вот где лежит причина великих сомнений, к которым пришел Сонкэн. Но Сонкэн, являвшийся сторонником сунских конфуцианцев и при этом в значительной степени сомневавшийся в учении этих же сунских конфуцианцев, есть поистине выдающийся муж. Однако [он]

только сомневался в правильности их учения, но не смог отвергнуть его. Стало быть, его теоретические рассуждения еще строились в пределах учения сунских конфуцианцев. Но, несмотря на это, сомнения Сонкэн в правильности учения сунских конфуцианцев основываются на обширных познаниях. Как поздно все это произошло! Если бы небо продлило его век, то он обязательно бы все постиг. Ах, неужели он был сторонником и лишь сомневался! В последние столетия течение учения — сторонников Чжу Си распространяет мнение, что Чжун Хуэй (Чжу Си. — Я. Р. -З.) мудрее Чжу Ни (Конфуция. — Я. Р. -З.). Не имея книг Чжу Си, они их и не читают, а когда читают, то больше нескольких книг одолеть не могут. Откуда же могут появиться сомнения у [его] приверженцев? Они до конца дней своих не осмеливались сомневаться и, можно сказать, прожили бесполезную жизнь. Неужели это не печально! И вот в этой связи, когда рассматриваешь сомнения Сонкэн в учении сунских конфуцианцев, должно сказать, что небо осветило его сердце... Размышляя об учителе Сонкэн, я должен сказать, что не достиг его учености, но так как я дошел до отрицания учения сунских конфуцианцев, то не могу благоговеть перед ним» (24) ¹⁴.

Дадзай Сюндай не был до конца объективным в оценке философской эволюции и роли Кайбара как мыслителя и ученого. И все же в его словах о Кайбара справедливо сожаление по поводу неслышанного самоуничтожения, которому выдающийся философ сам себя подвергал, присваивая себе почти во всех текстах, направленных против чжусианской философии, такие эпитеты, как «я мелкий», «я неразумный» и т. п. Даже в заявлениях, которые как бы подводили итог долгой и плодотворной жизни, этот принципиальный певец оптимизма незадолго до своей кончины говорил в самоуничижительных тонах: «С четырнадцати-пятнадцати лет у меня появились стремления к учению совершенномудрых. И скоро после этого я стал читать книги сунских конфуцианцев. Я старательно изучал и почитал их мнения как учение совершенномудрых. Но далее я стал испытывать великие сомнения. Между тем, будучи от природы глуп и не обладая рассудительностью, я был лишен, кроме того, учителя, к которому я мог бы обратиться за объяснением. И вот ныне я стар и дряхл, и лишен силы суждения, чтобы объяснить все растущие сомнения, хотя тщательно

думал о них в течение тридцати с лишним лет. Одиноким, обуреваемый своими сомнениями и будучи до сегодняшнего дня не в состоянии найти им объяснения, я не могу быть удовлетворенным своей жизнью. Поэтому я излагаю свои сомнения только в надежде, что ученые просветят меня, но никак не для того, чтобы осмелиться спорить с прежними настоящими учеными» ¹⁵. Подобные заявления вызвали сожаления не только у Дадзай Сюндай, но вместе с тем Дадзай не совсем ясно представлял себе, что Кайбара не мог удовлетворить своей потребности философски мыслить, оставаясь на позициях классического догматического конфуцианства, в сравнении с которым даже схоластическая неоконфуцианская школа, начиная с Чжоу Дунь-и и до ее вершины — Чжу Си, казалась творчески глубокой и теоретически обширной.

Действительные же причины и смысл сомнений, к которым пришел Кайбара, объясняются им самим не столько приведенными заявлениями, где он говорит о своем одиночестве в науке, обществе и личной жизни ¹⁶, а следующими его словами: «Если нет сомнений, то нет продвижения вперед. Однако существуют сомнения правомерные и ложные. Когда ты не в состоянии доискаться чистоты (совершенства) мысли, то такое сомнение справедливое. Зряшное сомнение из пустого любопытства — это сверление, копание, долбание. Оно не является основательным» (25) ¹⁷.

Кайбара Экикэн не нашел ни чистоты, ни совершенства мысли в буддийской мистике и неоконфуцианской схоластике. Его сомнения были настолько правомерными и назревшими, настолько основательно стремились проложить путь прогрессу, что последующие поколения мыслящих людей в Японии испытывали на себе их благотворное влияние.

* * *

В первом же разделе, которым философ открывает свой трактат «Великие сомнения», он говорит о том, что «должно верить в то, что заслуживает веры, и сомневаться в том, что заслуживает сомнений. Древние говорили, что наука есть понимание, осознание; это означает понять, осознать непознанное. Поэтому путь науки состоит в том, чтобы объяснять сомнения и раскрывать заблуждения. Если наука руководствуется здоровыми, над-

лежащими сомнениями, то она приносит ясность, если же она не имеет этих сомнений, то она ясности не приносит. Чжу Си говорит, что великие сомнения означают великое продвижение вперед, а малые сомнения — малое продвижение»¹⁸. Используя слова Чжу Си и как бы в оправдание своего шага, Кайбара, прикрываясь плащом самоуничтожения и раболепия, формулирует несостоятельность неоконфуцианского идеализма исключительно сжато и конкретно, а также формулирует свои теоретические обвинения с такой ясностью и полнотой, с какой никто из его предшественников и современников этого не сделал.

Кайбара пишет: «Учение сунских конфуцианцев отстаивает идею о некотором *беспредельном*, которое оно превращает в основу *великого предела*. В этом учении небытие превращено в основу бытия; идеальное и материальное разделены на две отдельные вещи, а силы движения материи — активное *ян* и пассивно воспринимающее *инь* — не означают здесь закономерность движения. Эти силы превращены в телесные, материальные вещи — инструменты, [с помощью которых производится движение]. Это учение создало понятие о двух отдельных вещах: идеальной первоприроде и телесной природе, или телесном складе, вещей и человека. Оно гласит, что идеальная первоприрода, так же как идеальное *ри*, не рождается и не умирает. Все это есть идеи, воспринятые от буддизма и даосизма... Оно далее гласит, что ученый должен это уяснить себе благодаря тонкой одаренности и судить на основании просветленности. Кроме того, когда это учение рассматривает законы сохранения чистоты разума, то провозглашает, что главенствующим является пребывание в покое и созерцание в абсолютном молчании для просветления души, что необходимо привести в полную неподвижность естественные нормы тела и созерцать в совершенном безразличии, в покое, сидя с закрытыми глазами и делая это в виде ежедневного обыкновения, охраняя чистоту души от внешнего. Все здесь склонно к покою, и нельзя даже проследить, чтобы имело место движение и покой. Это ведь то же учение буддийской секты Дзэн, проповедующее искусство уединения и практики неподвижности... Сверх того, рассуждая о сущности сознания, учение сунских конфуцианцев превращает его в пустотность, в сознательную одушевленность, которая не знает помятения.

Рассуждая о естественных законах природы, оно делает из них нечто туманное, рассеянное, не имеющее собственных признаков, определенности. Это те же идеи, воспринятые от Будды и Лао-цзы... А вообще, когда имеешь дело с теориями сунских конфуцианцев, то хотя они и заявляют твердо, что их предками являются Конфуций и Мэн-цзы, но видишь, что в действительности они не основываются на них, а исходят из учения Будды и Лао-цзы... Таким образом, изгнание идей Будды и Лао-цзы из учения сунских конфуцианцев является делом серьезным. Как они могут считать своим предком подобные чуждые учения?! И вот моя неразумность и заблуждение являются причиной того, что я не в состоянии это объяснить» (26)¹⁹.

Самоуничтожаясь и превознося Чжу Си, которого, по образному выражению Кайбара, он «почитает как светлого духа» и которому «доверяет как гадательным стеблям артемизии и гадательным панцирям черепах», философ наносит «наивеличайшему из сунских мудрецов» сокрушительные удары. Исследователь, имевший когда-либо дело с сочинениями Чжу Си, хорошо знает специфический стиль его рассуждений. Читая страницу за страницей тексты Чжу Си, где он рассуждает о *ци* и *ли*, можно видеть, с какой изощренностью он прибегает к своим так называемым «логическим» и «фактическим» допущениям и оговоркам, чтобы стушевать, покрыть туманом неоспоримый факт, что дух является для него первичным, а материя вторичной.

Необходимо при этом заметить, что выделить эту основную часть рассуждений Чжу Си представляло далеко не легкий труд для многих поколений философов на его родине. И разумеется, что это было еще труднее совершить в условиях японского эпигонства.

У Кайбара Экикэн, считавшего себя убежденным сторонником чжусианской философии, мы сталкиваемся с особым явлением: чем больше произносит он слов самоуничтожения, тем беспощаднее, шире по охвату и отчетливее по существу показывает, что неоконфуцианская философия и ее вершина — учение Чжу Си — стоят на несостоятельных позициях.

Кайбара показывает, что Чжу Си и все его последующие приверженцы утверждают, что *ли* является первичным, а *ци* — вторичным и что материя и движение представляют-де род телесных инструментов в руках

некоей неведомой, непостижимой сверхъестественной сущности, которая устанавливает и определяет закономерность бытия вещей и явлений, воспринимаемых человеком как реальное бытие. Само собой разумеется, такие взгляды представляли большое событие в философской жизни тогдашней Японии, нуждавшейся в ясных определениях позиций в условиях острой идеологической борьбы.

В непрекращавшейся борьбе длился древний спор о том, что такое *дао* — слово, не сходившее с уст многих десятков и сотен философов и писателей в течение многих столетий. Спор этот резко разграничивал мыслителей на враждовавшие философские лагеря в зависимости от того, как они объясняли существо и значение этого термина. Велась острая дискуссия о том, является ли *дао* субстанциализированным идеальным, надмировым и целеполагающим началом, устанавливающим порядок в круговороте материи вселенной, как думали Чжоу Дунь-и и Чэн Хао; является ли оно если не целеполагающим, то идеальным же началом, необходимой эманацией которого является мир бытия, в конечном счете призрачного и неопределенного и также подверженного предустановленному кругообороту, как думал Чэн И и Чжу Си, или *дао* есть не что иное, как сама реальная закономерность, кругооборот находящейся в движении материальной вселенной, не что иное, как реальные свойства объективно существующего бытия и порядок его существования и проявления, как думали многие китайские и японские материалисты, как думал современник Кайбара Ито Дзинсай и как это отстаивал сам Кайбара Экикэн в своих «Великих сомнениях».

Кайбара объясняет свою точку зрения следующим образом. «*Дао*, — пишет он, — есть непрекращающееся действие [взаимосталкивающихся и взаимопреодолевающих] сил движения *инь* и *ян*. Отвлеченно говоря, их можно считать *ри*-ветвью — порядком. Оно (*дао*, т. е. путь, порядок. — Я. Р.-З.) составляет основу *инь* и *ян*, и они, [эти силы движения], не могут прийти в беспорядок. *Ри* есть *ри* от *ки* (курсив мой — Я. Р.-З.). Разделить *ри* и *ки* на два отдельных предмета невозможно. Кроме того, здесь не может быть до и после, не может быть отделения и совпадения. Поэтому, по моему неразумному суждению, *ри* и *ки* — это единая вещь. Чжу-цзы (Чжу Си. — Я. Р.-З.) же разделяет *ри* и *ки* на две отдельные

вещи. Почему он это делает, я, темный, глупый и заблуждающийся, еще не имею понятия» (27) ²⁰.

И далее философ с большой убедительностью продолжает изобличение воззрений Чжу Си, и, что особенно примечательно, даже не выделяя этот «почитаемый светлый дух» из второстепенных популяризаторов чжусианской философии, при этом смешанной с интуитивизмом Ван Шоу-жэня. Кайбара пишет: «Чжу Си говорит, что в организме заключены жизнь и смерть, а его первоприрода не рождается и не умирает. Ли Туй-ци в своем сочинении „Цзышэн лу“ также утверждает, что жизнь и смерть заключены в *ки*-[материи], а *ри* [идеальное] не рождается и не умирает. Между мудростью Чжу-цзы и ученостью Ли Туй-ци нет разницы. Однако я, темный и глупый, еще не могу хорошо уяснить эти мнения. Поэтому я излагаю здесь несколько своих предположений, подобных сомнениям, которые следуют ниже, в надежде, что сведущие люди просветят меня. Я стремлюсь также лишь к тому, чтобы обрести правильное понимание данного учения. По секрету говоря, человеческий организм рождается, когда материя собирается; он умирает, когда материя распадается. Первоприрода есть *ри* — законы жизни, полученные человеком от его естественной природы ²¹. *Ри* есть *ри* от *ки*, и они не являются отдельными вещами. При этом если организм умирает, то в каком месте [его] может оставаться *ри* жизни? Основа человеческого организма есть *ки*-материя. *Ри* [идеальное] есть *ри* от *ки* [материального]. Поэтому если организм живет, то живет также его *ри*, если он умирает, то погибает также и его *ри*. Поэтому и не бывает такого, чтобы организм умер, а продолжала существовать некая его идеальная природа. Если имеется организм, то имеется также его идеальная природа. Организм не есть место для временных постояльцев. Взять, к примеру, воду и огонь — они являются природой холода и теплоты, влаги и засухи. То есть, если вода исчерпывается, а огонь гаснет, то вместе с этим уничтожается и природа холода и теплоты. Как же она может далее существовать?» ²².

Кайбара Экикэн выступает против неоконфуцианского объективного идеализма, а тем более против субъективного идеализма Ван Шоу-жэня и его последователей, осуждая традицию слепого почитания авторитета. Больше того, читая Кайбара Экикэн, мы явно прослеживаем,

что он недвусмысленно связывает свои обличения учения Ван Шоу-жэня с принципиальной критикой философии Чжу Си в вопросе об отношении мышления к бытию, противопоставляя взглядам этих философов воззрения материалиста Ло Чжэн-аня: «Минский Ван Ян-мин слышит за человека, обладающего превосходным талантом. Но это человек временной славы; его учение вскружило головы и распространилось широким потоком. Но вред его слов исключительно велик, если сравнить их с ясными рассуждениями людей времени династии Цзинь (правила в Китае в 246—207 гг. до н. э. — Я. Р.-З.). Ло Чжэн-ань был современником Ван Ян-мина, отвергал его и спорил с ним. Он не льстил его учению и учению сунских конфуцианцев. Его должно назвать знающим и превосходным человеком. Он говорил, что *ри* есть лишь только *ри* от *ки*. Он говорил также, что необходимо признать, что *ри* связано с *ки*. По секрету говоря, сунские же конфуцианцы отделяют *ри* от *ки* и превращают их в две отдельные вещи. Последующие конфуцианцы льстили им, а обсуждать и спорить с ними не были в состоянии. Только господин Ло, хотя почитал и уважал Чэна как учителя, однако не льстил ему»²³.

Кайбара Экикэн, вводя читателя в круг представлений о том, что вызывает у него недовольство и сомнения в построениях неоконфуцианской спекуляции, делает попытку по-своему объяснить категории, содержащиеся в «И цзине», и прежде всего в его «крыле» — комментарии «Сицы чжуань» («Традиции толкований») ²⁴. Он делает это для того, чтобы выразить свое мировоззрение, коренным образом расходящееся с философией Чжу Си.

Но перед тем как это сделать, Кайбара буквально в нескольких очень важных строках формулирует генезис основной категории неоконфуцианской схоластики, и в том числе и Чжу Си. Он пишет: «Великий предел есть беспредельное — эти слова содержатся в сочинении „Врата созерцания мира Будды“ танского Ду Шуня. Эта идея по наследству дошла до Чжоу-цзы. Утверждения, подобные тому, что *беспредельное* является основой *великого предела*, а также то, что главенство покоя устанавливается как наивысшее для человека, — все это пришло по традиции через приверженцев буддизма и даосизма и, наконец, достигло того почета и той веры, какие питает к Чжоу-цзы Чжу-цзы. И так как Чжу-цзы верил в Чжоу-цзы, то не смел сомневаться» (28) ²⁵.

Конкретность и четкость характеристики прямых истоков основы основ неоконфуцианского идеализма, которую здесь дал Кайбара Экикэн, — большая заслуга ученого. Но Кайбара не ограничивается характеристикой генезиса основных идей учения Чжу Си, он подчеркивает несостоятельность и мистицизм внутреннего мира Чжу Си. Кайбара пишет, что Чжу Си «еще не может освободиться от учения и практики Дзэн, которые изучал и к которым привык в молодости. Он также охотно говорит вздор... Этому свидетельство — беседа о воскресении придворного Хо Гуана. У философов Чэн [Хао] и Чэн [И] подобных вещей не встретите» (30) ²⁶.

Эти заявления Кайбара Экикэн имели и большое общественно-политическое значение.

Давно уже было сокрушено военное и экономическое могущество буддийской церкви, противившейся устранению феодальной раздробленности Японии и ее объединению. Однако и во времена Кайбара мотивы борьбы в философии, литературе и политике против буддийской идеологии вообще, и в частности против все еще продолжавшегося влияния князей буддийских конгрегаций во всей стране, были близки многим японцам. Поэтому нетрудно представить себе, какое благотворное содействие оказывали слова Кайбара развивавшимся новым идеологическим веяниям, которые стремились подняться над уровнем буддийских предрассудков и суеверий, оглулявших, сковывавших сознание крестьянских масс, подняться над болотом ханжеских и пошлых умонастроений городских торговцев, ростовщиков и менял.

И вот в качестве важного оружия для многих мыслящих людей, уже поднимавшихся против чжусианской философии как официальной идеологии токугавского режима и против «буддизированного» ханжества и пошлости обладателей денежного мешка, Кайбара раскрывает «тайну» наследства школы сторонников неоконфуцианской схоластики, полученного от Ду Шуня.

В самом деле, утверждение, что Ду Шунь, являвшийся седьмым патриархом мистического буддийского учения *хуаянь* (кэгон) ²⁷ о наивысшей — пятой — стадии превращений Будды в постигаемую только лишь в созерцании «пустоту», в которой единичное и множественное не имеют ни «промежутков», ни противоречий и «переживаний», и являвшийся основателем буддийской секты Хуаяньцзун (Кэгонсю) ²⁸, есть идейный родоначальник

так называемой теории идентичности *великого предела*, идентичности бытия и *беспределного* (небытия), которую отстаивают неоконфуцианские схоласты, — это «откровение» Кайбара подрывало в корне пietet, которым окружали Сюси-гакуха — японскую школу сторонников Чжу Си, и укрепляло уверенность, что эта школа, по существу, также является разносчиком буддийской идеологии, как бы это ни вуалировалось.

После определения основных черт неоконфуцианского идеализма и нелестных характеристик самого Чжу Си Кайбара Экикэн приступает к истолкованию идей древнекитайской философии, единственно творческим проявлением которой он считает «И цзин», и в этом истолковании излагает собственное мировоззрение. Кайбара множество раз преднамеренно повторяется, чтобы вновь и вновь подчеркнуть несостоятельность идеалистических позиций чжусианской школы и ее приверженцев. Он делает это, разумеется, с позиций метафизического материализма, характерного для подавляющего большинства современных ему японских философов-материалистов.

Философские произведения Кайбара Экикэн свидетельствуют о том, что он придерживался правильного взгляда, что уже авторы «И цзина», собственно «Сицы чжуань», рассматривали окружающий мир как мир реальный, объективно существующий и представляли себе его как единство неба и земли. Эти древние мыслители считали, что небо и земля являются противоположными началами и что в единстве этих противоположностей заключается сущность вселенной и порядок или закон ее существования. Они правильно утверждали, что мир находится в непрерывном движении. Поскольку перед глазами изумлявшихся древних там, наверху, на небе, совершалось удивительное зрелище постоянного и размеренного прихода и ухода солнца и луны, установления констелляций других небесных светил, то они определяли небо как воплощение движения, землю же, поскольку она «воспринимает» солнечный свет и животворящее тепло, они определяли как воплощение покоя. Авторы «Книги перемен» заключили, что движение и покой составляют неразрывное единство и имеют твердую закономерность, и выразили эту идею формулой: «Движение и покой имеют постоянство»²⁹.

Они воплотили движение в активное, светлое, твердое начало, или силу *ян*, а под покоем представляли себе

действие пассивно воспринимающего мягкого, слабого и темного начала *инь*. Они утверждали, что единство взаимопротивоположных и взаимосвязанных начал, или сил *инь* и *ян*, и строгая закономерность взаимосталкивания, взаимопроникновения и взаимочередования этих сил через взаимоопределение составляют универсальный, естественный порядок или закон реального бытия. Авторы «Сицы чжуань» отчетливо выразили эту идею о закономерности движения формулой: «Один раз *инь* и один раз *ян* — это называется *дао* — путем»³⁰.

Эти древние мыслители уже были свободны от ранее возникающих представлений о существовании сверхъестественного персонифицированного владыки-творца, наделенного антропоморфическими свойствами и стоящего над природой. Они полагали, что в силах движения *инь* и *ян* заключаются некая «жизненная сила» и «странствующая душа». В их представлениях безграничность вечного движения приобрела характер величия божественного духа. Они поэтому и говорили, что «жизненная сила создает вещи, странствующая душа создает изменения» и что «когда движение *инь* и *ян* нельзя измерить (постигнуть), то его называют божественным»³¹.

Но что такое эти «изменения и перемены», которые создает «странствующая душа»? Авторы «Сицы чжуань» объясняли: «...сильное и слабое взаимно сталкиваются, и порождаются изменения и перемены»³². Никакого действия какой-либо сверхъестественной силы здесь не предполагалось.

Кайбара Экикэн понимал, что эти изречения древних авторов «Сицы чжуань» относятся также к тому факту, что всеобщие силы движения *инь* и *ян* представляют в «Книге перемен» символы определенных конкретных предметов и их свойств и что эти же предметы приобрели там характер определенных первооснов бытия, характер «возбудителей» и «оплодотворителей» всех вещей и явлений. Такой смысл авторы «Сицы чжуань» и вкладывали в изречение: «Возбуждаются они [предметы и явления] через гром и молнию: увлажняются (оплодотворяются) они через ветер и дождь. Солнце и луна движутся, раз холодно и раз тепло»³³. И здесь также не предполагалось действие сверхъестественного божественного целеполагания. Никакой мистики не вкладывали эти древние мыслители также и в изречение: «На небе создаются образы, на земле образуются вещи

(формы). [Так] проявляются изменения и перемены»³⁴. О каких образах идет речь? Авторы «Сицы чжуань» считали, что вселенная не имеет предела, как его не имеют «изменения и перемены». На основании своих наблюдений они пытались выразить понятие становления вещей и многообразие вселенной, и поэтому в «Сицы чжуань» говорится: «Совершенномудрые люди созерцали многообразие вселенной, рассматривали все ее формы и содержание, изображали ее вещи и их свойства. Это и было названо образами»³⁵. Так как все, что так наглядно двигалось наверху, на небе, в «образе» солнца, луны, созвездий, т. е. в «образе» светлого, теплого, животворящего, воплощенного в силе *ян*, представлялось как основа и носитель «творческого», то и говорили, что эти «образы» создает нечто творческое или, как гласит изречение «Сицы чжуань», «создающее образы называется творческим, подражающее им называется воспринимающим»³⁶.

Но и здесь, в этом примитивном изречении, в котором блеск и взлет мысли древних составителей «Книги перемен», кажется, меркнут и останавливаются в развитии, Кайбара Экиэн не видел отхода древних мыслителей к религии и мистике, к древнейшим представлениям о сверхъестественной силе творца-властина. Дело в том, что в «Сицы чжуань», на которую, как я уже говорил, Кайбара обращал особенное внимание, не подчеркивается роль неба как властелина, управляющего вещами.

И все же Кайбара Экиэн пришлось основательно задуматься над тем, что в «Сицы чжуань» говорится о существовании некоего *великого предела* или *великого крайнего* как источника движения *инь* и *ян*, «образов», «форм», т. е. вещей: «В изменчивости есть *великий предел*, он рождает два начала. Два начала рождают четыре образа. Четыре образа рождают восемь гексаграмм. Восемь гексаграмм определяют счастье. Счастье и несчастье (успех и неудача) рождают великие дела (начинания, деятельность)»³⁷. Перед философом возникла двоякая возможность характеристики этих слов: как специфического введения к мантическому памятнику и как формулы, за которой скрываются более глубокие онтологические представления.

Он понимал, что цель этого изречения или формулы — служить введением или истолкованием действия

специфической структуры довольно сложных (еще занимавших Лейбница, а после него и многих современных математиков своей идеей прогрессии) гадательных комбинаций черт — целой и ломанной надвое, из которых первая символизирует активное *ян*, а вторая — ломаная — воспринимающее *инь*. И даже здесь, применительно к данному назначению изречений о *великом пределе*, он мог бы усмотреть, что в понятие *великого предела* вкладывается смысл абстрактной определенности натуралистического характера, как бы наделенной качествами некоторой изначальной творческой силы.

Кайбара Экиэн пошел по другому, более правильному пути, который вызывает у нас, исследователей, живущих во времена, когда научные сведения и средства неизмеримо шире, восхищение. Кайбара, как мы это увидим ниже из его высказываний, считает, что во всей «Сицы чжуань» идея *великого предела* означает выражение единого *ки* — единой материи, когда она «еще находилась в состоянии хаоса и рассеянности», как выражается философ.

Он знал, что во времена династии Хань (220—25 гг. до н. э.) философская мысль, придерживавшаяся теории *инь* и *ян* и пяти материальных первоэлементов, из которых, как думали, состоит вещественный состав природы, уже была основательно связана с воззрениями, опиравшимися на «антропологическую сущность» человеческого действия и поведения и развивавшими представления, что человек является равной реальной потенцией с потенциями неба и земли. Кайбара знал, что во времена «шести династий» (правили в Китае в 375—583 гг.) конфуцианская и даосская идеология приходят к «примирению». Виднейшим представителем этого «примирения», или «слияния», является идеалист-эклектик Ван Би, к которому Кайбара относился отрицательно.

Даосы проповедовали учение о непостижимом разумом некоем всеобъемлющем божественном *дао*, лежащем в основе всех вещей. Вместе с тем, говорили они, вещи в своих внешних проявлениях отдалены от *дао*. Отдалены от него и люди, не стремящиеся к первоначальному благоденствию, которое покоится на нравственных началах, предустановленных этим сверхъестественным, божественным *дао*. Конечная цель человека должна состоять в слиянии с этим *дао*, для того чтобы «обрести свою чистую природу». Освободившись от рассудочных

представлений и погружаясь благодаря выработанной самодисциплине в состоянии внутреннего созерцания, человек может достигнуть слияния с *дао* в наивысшем блаженстве.

Во времена Ван Би конфуцианское учение и даосизм испытали настолько сильное влияние со стороны буддизма, что можно сказать: конфуцианская мысль вошла в период своего перерождения, внутреннего изменения.

Кайбара был прекрасно осведомлен, что во время сунской династии (960—1279) это изменение или перерождение впервые приобретает философское «обоснование». Сунские конфуцианцы уже не рассматривали небо как некоторую сущность, наделенную антропоморфическими свойствами. На место этого представления они поставили понятие о всеобъемлющем *ли*, наивысшем идеальном, творческом принципе и законе природы. Они назвали это идеальное *ли* «небесным», наделили свойствами предустановленного закономерного движения в природе. В своем «учении о человеке» они субстанциализировали этико-политическую категорию древнего конфуцианства — «человеколюбие» — и превратили ее в проявление божественной сущности, в идеальные качества, идентичные со свойствами универсального *ли* или, лучше сказать, представляющие идеальную первоприроду человека при его зарождении.

Представления древних мыслителей о зарождении и развитии вещей благодаря «вытягиванию, расширению» или «рассеиванию, вытягиванию и сжиманию», «сгущению и собиранию», «продвижению и упадку» сил *инь* и *ян*, т. е. представления о раскрытии, эволюции *великого предела*, отраженные в «Книге перемен», — эти древние представления, стихийно материалистические в своей основе, были модифицированы Чжоу Дун-и и Чэн Хао. Затем Чжу Си, став на идеалистические позиции, изменил это учение до неузнаваемости.

В «Сици чжуань» говорилось о самораскрытии *великого предела* через свои внутренние реальные качества — через действие, движение сил *инь* и *ян*. Теперь же, начиная с X в., неоконфуцианцы уже отделяли движение *инь* и *ян* от *великого предела*. Одни неоконфуцианские философы утверждали, что *великий предел* и силы движения *инь* и *ян* одинаково являются *дао* — всеобъемлющим, универсальным принципом или законом становления вещей, который осуществляет свое назначение через

или благодаря главенству *ли* и его руководству «уменьшением или увеличением *ци*», или «телесного материала». Другие выступили против этой концепции — главным образом потому, что она оставляла заметное место для материалистических идей, поскольку признавалось, что идеальный высший принцип не может все же осуществлять своего главенства без и вне *ци*-материи.

Чэн И дал новое объяснение *дао*. Он утверждал, что «*дао* есть не само движение, а причина движения *инь* и *ян*». Он решительно отверг прежние истолкования сущности и значения *инь* и *ян*, субстанциализировав и отождествив эти силы движения с *ци*-материей, для того чтобы их «низкопоставить и унижить», как выражается Кайбара Экикэн. Чэн И рассматривал материю и движение как предмет эмпирических представлений, как нечто низкое в сравнении со сверхэмпирическим *дао* — этой величественной и конечной причиной, которая вынуждает *ци* («телесный склад») или *инь* и *ян*, символизирующие действующую причину, создавать вещи. Чэн И, правда, говорит о существовании двух начал *ли* и *ци*, сосуществующих во взаимосвязи и даже таким образом, что «если нет *ли*, то нет и действия *ци*; если нет *ци*, то *ли* не имеет на что опереться». Но он утверждает при этом, что хотя из *ци* возникают формы (тела), но в них, внутри их пребывает идеальное начало *ли*, без которого сам по себе недвижный «телесный склад», «телесный материал» не может иметь собственной сущности, признаков, проявления.

Изучая сочинения Кайбара Экикэн строка за строкой, мы убеждаемся, насколько философ хорошо понимал, что Чжу Си целиком унаследовал идеалистические взгляды Чэн И и считал их абсолютно утвердившейся истиной. И действительно, Чжу Си продвинулся еще дальше в своих идеалистических построениях. Признавая существование *ли* и *ци*, Чжу Си утверждал, например, что *ли* является главенствующим «бестелесным принципом», т. е. духом, наделенным свойствами необходимого руководства, упорядочения, взаимосвязывания частей инертной, недвижной материи. *Ли*, или главенствующий, организующий, упорядочивающий дух, представляет наивысшую, конечную причину и основу зарождения предметов и пронизывает их субстанцию и после того как проявляются действующие причины, после того как проявляются предметы. *Ли* организует, связывает спо-

собности пяти элементов — воды, огня, земли, дерева и металла. Поскольку человек обладает сознанием и тем самым отличается от других предметов, то это означает, что *ли* наделяет человека при его зарождении первозданными качествами человеколюбия или чистым импульсом благожелательного стремления и отношения к другому человеку; чувством справедливости, или импульсом стремления к нормам отношения к другим людям, предполагающим взаимность, потребность к соблюдению нравственных норм, или чистым импульсом к установлению и соблюдению этикета и декорума; наделяет рассудительностью или чистым импульсом сознания; искренностью или чистым импульсом проникновенности. Все эти чистые импульсы, получаемые от *ли*, составляют первоприроду человека и подвержены «загрязнению» и изменениям через телесную природу человека, или второй природой, или, иначе, благодаря «телесному складу» человека.

Кайбара также понимал, что сделал Чжу Си с мыслями, положениями, толкованиями, которые Чжоу Дунь-и вкладывал в свою так называемую «Схему и объяснения великого предела», какой произвол он совершил. Чжу Си популяризировал свои достоинства восприимчива, который-де дал идеям Чжоу Дунь-и, так сказать, вторую жизнь. Однако эта вторая жизнь представляла лишь мистическую тень «Схемы» Чжоу Дунь-и. Чжу Си синтезировал в едином *великом пределе ли* и *ци* и стремился преодолеть свой дуализм духа и материи в монистической идеалистической теории *великого предела*. Теория же эта по своему методологическому существу резко отличалась от учения Чжоу Дунь-и о *великом пределе*.

Дело в том, что Чжоу Дунь-и рассматривал движение (силы движения *инь* и *ян*) как специфическую природу покоящегося *великого предела*. Поэтому он в конечном счете склонялся к отождествлению *великого предела* с *ци* (материей). Чжоу Дунь-и, таким образом, искал преодоления своих дуалистических воззрений на путях к материализму. Чжу Си же решительно отверг эти пути. Он утверждал, что Чжоу Дунь-и неправ, и прокламировал свое положение: «*Великий предел есть только лишь род ли* (разновидность сущности *ли*. Курсив мой. — Я. Р.-З.). Он [*великий предел*] есть наивысшая ступень [*ли*] и поэтому называется *великим пределом*»³⁸.

Чжу Си, стало быть, утверждал, что *великий предел*

как *causa finalis* есть по своей природе идеальное *ли*, дух. Применение в одном контексте термина *великий предел*, а в другом — *ли* Чжу Си объяснял тем, что понятие *великий предел* выражает абсолютную, чистую сущность господствующего и покоящегося идеального начала, духа, а термин *ли* выражает ту же сущность, но в соотносительном значении, т. е. в гносеологической его характеристике как совершенной противоположности *ци*-материи. Иначе говоря, *великий предел* и *ли*, дух представляют по своему существу совершенное тождество и по гносеологическому значению являются лишь наименованиями для одного и того же понятия.

Кайбара Экикэн хорошо понимал, что независимо от того, употребляет ли Чжу Си лишь один термин *ли* или расширенное его выражение «*ли*, принадлежащее *великому пределу*» или же называет его «*ли*, противостоящим *ци*», он всегда имеет в виду одно и то же понятие.

На первый взгляд может показаться, что Чжу Си отстаивает мысль о принципиальной двойственности сущности *ли*. В действительности же гносеологически абсолютный и относительный характер понятия *ли* означает лишь только, что в рассуждениях о становлении вещей Чжу Си вместо термина *ли* применяет в адекватном значении термин *великий предел* и при этом утверждает, что вещи порождаются *великим пределом* и что каждая вещь в отдельности содержит сущность *великого предела*. Он сравнивал это с «единой луной», которая отражается во множестве водоемов. Это сравнение вошло в апологетическую чжусианскую литературу не напрасно. С одной стороны, подчеркивалось, что всеобщность *великого предела* есть единство всех вещей во вселенной, с другой — Чжу Си использовал признание существования всеобщности в самих вещах и явлениях на мистической основе, т. е. для того, чтобы показать конечную нереальность самого мира вещей и явлений, подобных пустопорожнему отражению луны в водоемах.

Исходя из общей концепции идеального покоящегося *великого предела*, Чжу Си отказывается говорить о пространственной и временной первичности *ли* и *ци* (духа и материи). И все же оказывается, что логически временная сукцессия закономерна. Поэтому-де логически правильно утверждать, что именно *ци* является первичным, а *ли* — вторичным.

Кайбара Экикэн осмыслил эти непреодолимые про-

тиворечия философии Чжу Си, которая в учении о сущности отстаивает объективно-идеалистический монизм, а в рассуждениях о явлении внешне продолжает оставаться на дуалистических позициях. Кайбара отверг философию неоконфуцианцев. Как мы уже видели выше, он значительно осторожнее и позитивнее отзывался о Чжоу Дунь-и и Чэн Хао, но зато сладкими словами робкого «сомневающегося» основательно и беспощадно рассеивает горький идеалистический дым учения Чжу Си.

Философ становится на явные материалистические позиции в своих рассуждениях о *великом пределе*. Для него *великий предел* является также *causa finalis*, но эта «последняя причина» означает не дух и сверхъестественного творца, а именно материю. Правда, Кайбара мыслит понятие *ки* как «первоматерию в ее рассеянном, изначальном, хаотическом состоянии».

Приведу фрагмент из «Великих сомнений», в которых Кайбара выступает против учения неоконфуцианского идеализма о тождественности *великого предела* и идей о *беспредельном* в мистифицированном даосизме и буддизме. «[В комментарии-приложении] к „И цзину“ — „Сици чжуани“ сказано: „В изменениях имеется *великий предел*. Он порождает два начала“. Чжоу-цзы объясняет [это]: „*Беспредельное* является *великим пределом*“. Чжу-цзы же истолковывает: „Если неудобно применить слово нет, небытие, то можно сказать также *великий предел*, так как это тождественные вещи, но недостаточно, чтобы быть первоисточником всех вещей“. Я же по секрету говорю, что *великий предел* есть название для единого *ки* (единой материи), когда она находилась в состоянии рассеянности, хаоса, когда *инь* и *ян* еще не определились и когда не появились предметы. Однако наивысший закон единого *ки* уже существовал. И что касается этого наивысшего закона, то вселенная, бесчисленное множество предметов — все они имеют его своей основой, а поэтому нельзя говорить о несуществовании, небытии. Так называемый *великий предел*, о котором говорится в „И цзине“, именно это и означает. Утверждение же, что этим *великим пределом* является *беспредельное*, содержит в своей основе слова Будды и Лао-цзы. Ясно, что здесь отстаивается взгляд, что бытие рождается из небытия» (31) ³⁹.

Философ объясняет далее, что понятие *великого предела* означает вечную материю в ее бесформенном, хао-

тическом состоянии, в котором уже заложена естественная закономерность ее дальнейшего и постоянного развития, или *дао*. И если мы встречаем у Кайбара Экикэн рассуждения, представляющие очевидную дань метафизике, что извечная материя претерпевала некогда состояние, в котором движение и покой еще являлись ее внутренне скрытой способностью, то его утверждение, что движение вселенной и закономерность этого движения имеют своим источником самое вселенную, представляет поистине глубокую мысль, имеющую диалектический характер.

С этой мысли и начинаются эти объяснения, хорошо выраженные в следующем фрагменте: «*Дао* (закономерность движения) вселенной имеет своим источником самое вселенную. Истоки *дао* восходят к тому состоянию, когда два начала (*инь* и *ян*) извечной естественной силы природы еще не раскрылись, когда единое *ки* (единая материя) пребывало в хаосе и еще не разделилось. Тогда наивысший закон, порядок пребывал в нем в состоянии собранности и образы *инь* и *ян* еще не проявлялись. Это и было названо *великим пределом*. *Тай* означает великий, а *цзи* (*кёку*) — наивысшее, крайнее, предел. *Великий предел* есть основа и источник этого *дао* (закономерности движения). Ни одна вещь или дело во вселенной не могут быть почитаемы более, нежели *великий предел*; [он] существует, но не мог быть назван. Чтобы назвать его, дали имя *великий предел*. И это хорошо! Единое *ки* совершает кругооборот. И это назвали *ян*, т. е. движением *великого предела*. За движением следует покой, во время которого *ки* сгущается и собирается. И это назвали *инь*, т. е. покоем *великого предела*. Покой нарушается, и вновь продолжается движение. Движение и покой, и вновь движение — этот кругооборот не знает прекращения. Таким образом, *инь* и *ян* дифференцируются благодаря движению и покою единого *ки*. Однако они не становятся [благодаря этому] двумя естественными силами материи. Поэтому *ян* — это развивающееся действие единого *ки*, а *инь* — сгущение и собирание единого *ки*. И то и другое суть движение и покой *великого предела*. Конфуций говорил: „В изменениях имеется *великий предел*. Он порождает два начала“. Но когда единое *ки* еще не разделилось, то его рассеянное состояние, хаос единого *ки* и были этим *великим пределом*. Когда же *инь* и *ян* уже дифференцирова-

лись, то их *дао* (путь, закономерность движения) и было [названо] непрерывным, постоянным движением (течением) *великого предела*. Несмотря на то что *великий предел* и [закономерное движение] *инь* и *ян* разделяются на до и после и их названия различны, тем не менее в их существовании как в наивысшем законе они (*инь* и *ян*) не различаются. *Великий предел* есть название (синоним) единого *ки* в состоянии рассеянности, хаоса, когда *инь* и *ян* еще не дифференцировались, а *инь* и *ян* — это название для [того же] *великого предела* в состоянии, когда он уже дифференцировался. Их сущность не является двойственной. Так как дифференциация *инь* и *ян* основывается на движении и покое *великого предела*, то [проявлением] движения *ян* и *инь* является также и *ри* (закон, присущий *великому пределу*). Поэтому в „И цзине“ и говорится: „Один раз *инь*, один раз *ян* — это называется *дао*“. *Дао* подобно обычному пути. Это название дано потому, что они (*инь* и *ян*) проходят, [взаимо-преодолеваясь, в кругообороте]. Это и есть движение единого *ки*» (32) ⁴⁰.

Философ подчеркивает, что неоконфуцианские идеалисты, которые оторвали закономерность движения от самого движения и субстанциализировали его в качестве *дао*, господствующего и всетворящего духа, отошли далеко назад от здорового мышления «древних совершенномудрых», под которыми Кайбара понимает древних конфуцианцев: «Совершенномудрые древности считали, что движение *инь* и *ян* и есть *дао* (путь, закономерность движения). Они никогда не говорили о *дао* — пути, отбрасывая [само движение] *инь* и *ян*. Сунские же конфуцианцы отбросили [движение] *инь* и *ян* в отличие от совершенномудрых создали [учение] о некотором пустотном небытии, о пустоте; создали [учение] о *дао* как о чем-то лишенном творческой естественной силы; создали для всех вещей глубочайшее „дно“, которым является таинственность *великого предела*. Однако все это не является *дао* — путем, о котором говорят совершенномудрые. То, что совершенномудрые называют *дао*, является изначальной естественной силой материи, обладающей великой гармонией и являющейся законом жизни вселенной, благодаря которой происходит постоянное непрерывное становление. Поэтому-то в „Чжун юне“ сказано: „Как велико *дао* совершенномудрых, как оно безбрежно! Оно есть развитие и вскармливание всех вещей. Че-

тыре времени года сменяют друг друга вечно и неустанно. В этом и лежит источник всех перемен. Это — место, откуда исходят все вещи, это — источник жизни. Никакого подобия все это не имеет с пустотностью и небытием буддистов и даосов“» (33) ⁴¹.

Как уже говорилось, неконфуцианские идеалисты отождествляют *дао* с *ли*, для того чтобы подчеркнуть нематериальную природу субстанциализированного *дао*, покоящегося в своей основе, но вместе с тем являющегося основой и двигателем вселенной, и подчеркнуть, что *дао*, или, что то же самое, *ли* (дух), прямо противоположно материи и как господствующее начало превосходит якобы инертную и неподвижную в своей основе материю или вещество.

Кайбара Экикэн же пишет по этому поводу следующее: «Гэ Шан-цяннь говорит: „*Ри* — это естественность движения *ки* по кругообороту“. Хорошо сказано! Все во вселенной есть единое *ки* (единая материя). Его движение и покой называются *инь* и *ян*. Его непрекращающиеся свойства называются становлением, никогда не прекращающимся. Поэтому в „И цзине“ и говорится, что великие качества вселенной называются жизнью. Движение *ки*, представляющее взаимосмену *инь* и *ян*, называется *дао* (путем). Порядок же, нерушимость движения, несмещаемость сил движения (движения и покоя) называют *ри*. Но по той причине, что им придавалось неодинаковое значение, долгое время их различно и обозначали. В действительности же *дао* и *ли* являются одной и той же вещью. Нерушимую, несбиваемую правильность движения *инь* и *ян* называли *дао* — путем, закономерностью движения» (34) ⁴².

Кайбара решительно восстает против сведения материи к движению и, разумеется, против абсурдного сведения материи к самой закономерности движения, он отождествляет понятия *дао* и *ли* как понятия о свойствах, присущих самому единому *ки* (единой материи): «*Ли* и *ки* обязательно являются единой вещью, и их разделить на две вещи невозможно. Если не существует *ки*, то нет и *ри*, если нет *ри*, то также нет и *ки*. Их нельзя подразделять на первичное и вторичное. *Коль скоро нет ки-материи, то каким же образом может существовать ри — идеальное, дух?* (курсив мой — Я. Р.-З.). И потому что невозможно разделить *ки* и *ри* на две вещи, то нельзя сказать, что прежде существовало *ри* — дух, а потом

стало существовать *ки*. Здесь не приходится говорить о до и после, а также о том, что *ри* и *ки* являются двумя отдельными вещами. Их нельзя ни отделять друг от друга, ни сливать друг с другом. *Ри* не является отдельной, обособленной вещью. *Ри* — дух — это *ри*-дух, принадлежащий *ки*-материи (дух, исходящий из материи), и только так! Так как *ки* нормально (естественно) и оно находится в непрерывном движении, то [непрерывность] движения называют *дао* — путем, а порядок, ненарушимую правильность движения — *ри*. Таким образом, *дао* и *ри* одно и то же» (35) ⁴³.

Кайбара отбрасывает как вымысел положение чжуньшанской философии, что *ли*, если его принимают в значении идеального начала, духа или души, пронизывающей все вещи, пребывает якобы в вещах в качестве их сущности. Философ спрашивает: «Утверждения же, что *ри* есть отдельный, обособленный предмет, который-де имеет свое местопребывание внутри *ки*, разве отличаются от утверждений Лао-цзы, что существует некоторая вещь, образовавшаяся из хаоса и возникшая раньше, чем возникла вселенная? Разве отличаются они от рассуждений Будды, что существует некоторая вещь, предшествующая вселенной, бесформенная и пустотная в своей основе, но постоянно властвующая над бесчисленными образами [вещей]» (36) ⁴⁴.

Неоконфуцианский идеализм возносит *ли* как примат и принимает *ци*. Кайбара Экиэн отвергает эту точку зрения. Он пишет: «Великая гармония *ки* во вселенной — это правильное, закономерное движение *инь* и *ян*, благодаря которому происходит нормальное становление бесчисленных предметов. Эта гармония *ки* является „дном“ всех вещей, предельно почитаемым порядком (*ри*), и ее нельзя принижать, приписывая этому *ри* функции инструмента (сосуда, средства) в руках господствующего *ри* [в значении идеального начала]» (37) ⁴⁵.

Кайбара Экиэн в свойственном ему стиле самоуничижения пишет о том, что его поражает, как мог Чжу Си утверждать такие нелепости, как признание первичности *ри* и его самостоятельности и главенства над материей: «Чжу Си утверждает, что когда еще не существовало вселенной, то *ри* в конечном счете уже существовало. Он утверждает также, что в самом начале, когда не было ни одной вещи, то уже существовало только лишь это *ри*. Я, Ацунобу, по секрету говорю: — Какое

чудовищное дело, что в столь великом учении первейшего из мудрецов содержатся подобные утверждения? Это ведь утверждения Лао-цзы, что *дао* породило вселенную и что бытие возникло из небытия» (38) ⁴⁶.

Кайбара Экиэн критикует рассуждения неоконфуцианских схоластов по основному вопросу философии. Однако он не совсем правильно поступает, направляя столь же острые стрелы также и против философа Чжан Цзая. Дело в том, что некоторые моменты в биографии Чжан Цзая, например его увлечение в молодости даосизмом и буддизмом, который он впоследствии характеризовал как «веру, охватившую разум и разрушающую вселенную», его ревностное отношение к изучению сочинений братьев Чэн, а главное — целый ряд мыслей, содержащихся в его основном произведении — «Исправление невежества», дали повод традиционной философской историографии для отнесения философа к плеяде основоположников неоконфуцианской идеалистической школы. Такое традиционное понимание учения Чжан Цзая не оспаривалось очень долго, и только шесть столетий спустя Ван Фу-чжи в своих «Комментариях на „Исправление невежества“» подчеркнул материалистическую сущность основных обобщений Чжан Цзая. Ван Фу-чжи был современником Кайбара Экиэн, но в условиях изоляции Японии от внешнего мира японский философ не имел возможности ознакомиться с мнениями китайского последователя Чжан Цзая.

Чжан Цзай учит, что сущностью вселенной и всех вещей является *великая пустота*. *Великая пустота* не порождает материю, но является сущностью самой материи (*ци*). Она включает в себе безграничную изменчивость, но в своей предельной «истине» абсолютно неподвижна, как неизменна и неподвижна «истинная» природа самой материи, которая в своих проявлениях субстанциализирует *великую пустоту*. Движение, т. е. кругооборот *инь* и *ян*, является божественным и непостижимым. *Инь* и *ян* представляют конкретизацию свойств *великой пустоты*, а также характер или тип ее непрерывных перемен и превращений и в конечном счете являют собой самопримирение, тождество этих сил в недвижимом покое. Все вещи и состояния возникают только из материи и имеют свою единичность и особенность в проявлениях и характеристиках. Во всеобщем же они лишены каких-либо индивидуальных признаков,

являясь единой материей или *великой пустотой*. Чжан Цзай говорит: «Все, что имеется,— форма и состояния — все существует. Все сущее имеет образы. Все образы являются *ци*»⁴⁷. Он говорит также: «Всепроникающая пустота есть *ки*, и поэтому она есть то, что бытие и небытие есть появление и исчезновение, что божественные перемены и постоянство жизни пронизаны единым, а не являются двумя отдельными явлениями, что взаимообращение собирания и распада, выхода и входа из пустоты существует, что она есть форменное и бесформенное»⁴⁸.

Собирание материи порождает вещи, а ее распад означает их смерть. Однако так обстоит в мире явлений, где лед и вода принимаются за отдельные вещи с самостоятельными признаками, хотя то и другое есть вода. Живое и мертвое одинаково имеют своей сущностью недвижимую предельную «истину» *великой пустоты*, в которой нет жизни и смерти. Человек, как и все предметы, происходит из материи и, точно так же как и все окружающие его вещи, имеет своей первоприродой предельную истину *великой пустоты*. Организм человека возникает благодаря собиранию материи — *ци* и умирает вследствие распада *ци*. Однако сознание, которое по своей природе является той же *великой пустотой*, не разрушается смертью, как не разрушается сама *великая пустота*. Стало быть, первоприрода человека, т. е. его «предельная» физическая истина, а также его «предельная» духовная «истина», его разум, психические свойства и т. д. не могут быть затронуты распадом *ки* и остаются и после того, как их носитель умер. Это была огромная, принципиальная уступка даосской и буддийской метафизике и мистике.

Поэтому Кайбара Экиэн направляет свои стрелы также против Чжан Цзая. Он пишет: «В „Исправлении невежества“ Чжан Цзая говорится: „То, что не уничтожается смертью, называется сознанием или, что то же, первоприродой“. В „Заметках о труднопознаваемом“ [Ло Цзинь-шуня] говорится: „Если имеется данная вещь, то имеется данное *ли*. Если *ци* распадается, то наступает смерть и, наконец, возвращение в небытие. Если нет данной вещи, то нет и данного *ли*; но может ли вообще существовать вещь, которая умерла, погибла?“ Я же, почитающий, говорю, что сунские конфуцианцы утверждают, что природа человека есть *ли*. Они говорят: „*Ци* рождается и умирает, а *ли* не рождается и не умирает“.

[Но] это [ведь одно и то же, что и] рассуждения чуждых учений, которые [дошли до] утверждений, что даже возраст и мысли умершего не исчезают. Рассуждения Ло Цзинь-шуня опрокидывают эти заблуждения чуждых учений. В „Исправлении невежества“ имеются подобные же вещи, в которых должно сомневаться. Мудрость философии Чжана следует братьям Чэн. Его учение такое же. Его суждения смешаны, и похоже на то, что он по течению вошел в чуждое учение» (39)⁴⁹.

Кайбара принимал то положительное, что имелось в стремлениях неоконфуцианской философии, например ее призывы к исследованию законов и принципов бытия», но он, как мы видели, обличал мистификацию этого изучения и отвергал его плоды как вредные и «негуманные». Поэтому-то острее своей критики Кайбара Экиэн направил прежде всего против учения Чжу Си, где эта мистификация была поднята на высоту философской системы, а ее плоды оказались наиболее ядовитыми.

Современный историк философии Чжу Цянь-чжи в своем исследовании «Японская чжусианская школа», в разделе, посвященном Кайбара Экиэн, делает интересные выводы из анализа его учения. Он пишет: «Чжу Си утверждает, что *ли* является первичным, а *ци* вторичным — это идеализм; Кайбара же решительно отстаивает монистическую теорию единства *ли* и *ци* — это материализм. Чжу Си рассматривает *великий предел* как *ли* — это идеализм; Кайбара же рассматривает *великий предел* как *ци* — это материализм. Что касается вопросов о природе человека, вытекающих из неодинаковых воззрений на мир, то Чжу Си отстаивает взгляд, что тело рождается и умирает, а его природа не рождается и не умирает, и это есть идеализм. Кайбара же, напротив, утверждает, что если тело умирает, то вместе с ним гибнет также и его природа, и это есть материализм»⁵⁰. Чжу Цянь-чжи в целом справедливо характеризует мировоззрение японского философа. Кайбара Экиэн действительно противопоставил свои материалистические взгляды чжусианской идеалистической школе.

Философ, ревностно стремившийся строить свои обобщения на основе изучения природы, беспощадно изобличает существо и значение важнейшей категории неоконфуцианских идеалистов (Чэн И, Чжу Си) — так называемое «исследование *ли* (сущности и законов) каждой вещи».

Чэн И и Чжу Си утверждают, что подобное «исследование» достигается через «деятельность наивысшего чистого сознания»; Кайбара, хорошо понявший предмет и метод неоконфуцианской гносеологии, в которой нет ничего от реального познания реального мира, со свойственной ему робкой учтивостью доказывает далеко «не учтивые» по отношению к Чжу Си вещи: 1) «чистое сознание, или мышление, само себя не мыслит», а исходит от человеческого организма — и это есть первый исходный удар по чжусианской гносеологии; 2) «исследование *ли* каждой вещи», о котором неустанно говорит школа Чжу Си, есть не что иное, как идея «постижения сущности вещей через интуицию», ничего общего не имеющая с научным познанием, — и это есть второй сокрушительный удар по чжусианской теории познания.

Кайбара Экикэн утверждает, что материя содержит в себе внутреннее стремление к вечным «изменениям и переменам». Он говорит: «Даже вселенная подвержена изменениям и переменам, становлению и разрушению», в доказательство чего ссылается на «превращенное в камень», т. е. на окаменелые животные и растения, находящиеся в почве. Он говорит об этом как о «предметах прежней вселенной», свидетельствующих об уходе старой и появлении новой жизни. Такие утверждения философа, так же как и рассуждения Ямагата Банто и др., являлись новыми в то время.

Этот неутомимый ученый-естествоиспытатель, одним из первых закладывавший научный фундамент естествознания в Японии, стремился обосновать свои философские выводы на реальном, опытным изучении природы. «Японская ботаника (естествознание, особенно наука о растениях), — говорит Нагата Хироси, — ему немало обязаны...»⁵¹.

Кайбара высоко оценил индуктивный метод научного исследования, являвшийся в японских условиях того времени подлинно революционным методом, направленным против схоластики с ее пустословием, игрой словами для утверждения мертвящих догм и научного застоя. В то же время философ считал, что индуктивный метод может быть подлинно научным, если он связан с дедукцией. Кайбара считал, что подлинное познание опирается на исследование фактов, а продвижение в исследовании фактов в свою очередь связано с развитием теоретического познания. «Он, — продолжает Нагата Хироси, —

развивал теорию взаимодействия познания и практики (так называемую теорию обоюдного продвижения познания и действия), отстаивавшую положение, что если знание основывается на достоверном, то практика также продвигается вперед, если практика опирается на точное, достоверное, то знание также продвигается вперед. Этот взгляд отличается от теории единства „знания и действия“ Ван Ян-мина, а также от рассуждений Чжу Си, что „знание“ является первым, а действие — последующим»⁵².

Саигуса Хирото, взвешивая достоинства философского мировоззрения Кайбара Экикэн и его научные достоинства как естествоиспытателя и энциклопедиста, сравнивает японского философа с родоначальником английского материализма. «Содержание созданных этим человеком „Великих сомнений“ есть не что иное, как природа. В связи с этим вспоминаешь историю европейской науки и на ум приходит Фрэнсис Бэкон»⁵³. И если уж вслед за Саигуса Хирото сравнивать Кайбара с Бэконом, то должно сказать, что, несмотря на то что в их рассуждениях имеются отдельные диалектические мысли, оба они — и Фрэнсис Бэкон и Кайбара Экикэн — являлись метафизическими материалистами.

Как и учение Бэкона, философия Кайбара изобилует противоречиями. Известно, что идеалистическая философская историография давно использует эти противоречия мировоззрения Бэкона, предельно мистифицирует их, чтобы представить взгляды английского материалиста как некоторую разновидность старой схоластики с ее учением о боге, ангелах и духах, о которых говорит и Бэкон. Противоречия же Кайбара Экикэн были использованы для того, чтобы считать его приверженцем чжусианской школы.

Между тем Бэкон действительно делал уступки вере, и в этом сказалась его явная теологическая непоследовательность. При строгой оценке можно заметить нечто подобное также и в рассуждениях Кайбара Экикэн: некоторые высказывания Кайбара имеют религиозную окраску. Так, например, в своем сочинении «О пяти постоянствах», представляющем гимн человеколюбию и искренней любви к природе, к окружающему, философ рассуждает: «Четыре качества — человеколюбие, справедливость, приличие и этикет, мудрость — заключены в человеческом разуме (сердце). Откуда же происходят

их основы, откуда восприняты они? Говорю: их основа — это небо; они исходят от неба и даны человеческому духу от рождения»⁵⁴.

В трактате «Об искреннем мышлении» Кайбара пишет: «Божественность вселенной и божественный свет человеческого разума составляют в своей основе единую общность, но имеют специфическую особенность в том, что первое есть объединяющее общее, а второе — конкретное единичное»⁵⁵.

Мы читаем, однако, у Кайбара и другие рассуждения. В своем сочинении «Наставление о сохранении здоровья», написанном в 1713 г., он говорил: «Жизнь человека хотя и обязана своим появлением небу, но если ее хорошо поддерживать, то она может быть долгой, а если плохо поддерживать, то будет короткой. Таким образом, продление и укорочение жизни зависит от нашего рассудка. Так, имеются крепкие организмы, явно рожденные для долгой жизни, но, благодаря тому что они не овладели искусством поддерживать ее, рано кончают свой век. Есть и слабые организмы, явно недолговечные, которые, однако, благодаря постоянному поддержанию своего организма удлиняют свой век»⁵⁶. В том же трактате Кайбара много раз говорит о жизни человеческого организма, и в этих высказываниях нет даже намека на влияние или помощь «неба». «Человеческий организм, — пишет он, — имеет свои корни в родителях, а начало — во вселенной. Получив жизнь от вселенной и родителей, он не является чем-то изолированным, принадлежащим себе самому. Он есть дар вселенной и унаследованное от родителей...»⁵⁷.

Таким образом, в рассуждениях Кайбара Экикэн мы ясно обнаруживаем противоречия, которые свидетельствуют, что он не освободился до конца от влияния чжусианского объективного идеализма.

* * *

Несколько слов следует сказать о социально-политических идеях Кайбара Экикэн, так как они представляют значительную веху в истории развития японской общественной мысли. Наследие философа дает возможность для суждения по этому предмету в соответствии с фактами, а не по приверженности к старой конфуцианской традиции или для подражания ей, что, к сожалению,

до сих пор характерно для многих статей и книг японских авторов.

Прежде всего должно заметить, что мировоззрение Кайбара, принципиально расходившееся по своим основным положениям с официальной идеологией токугавского режима — с чжусианской философией, не могло быть и действительно не было обоснованием режима военно-феодального подавления, феодальной эксплуатации огромных масс населения, по закону не считавшихся за людей.

Формально Кайбара как будто еще придерживался конфуцианских взглядов на возникновение общественной жизни, состоящих в том, что небо или судьба предугадывают взаимоотношения людей, предопределяют место человека в обществе.

Однако сочинения Кайбара, его искренность и жизнеутверждающий оптимизм говорят о нем как о другом человеке и по своему духу ничего общего не имеют с мертвящим конфуцианским этико-политическим учением, основная догма которого, по образному выражению Лу Синя, есть «человекопожирание».

Пресловутая догма *дайи минфэнь* (японское чтение — *дайги мэйбун*)⁵⁸, или великий вечный принцип долга по отношению к вышестоящему и неравенство, основанное на разделении по именам, т. е. на социальном разделении людей, согласно которому каждый человек существует соответственно «отличительному званию» (месту в обществе) и которым он якобы наделен благодаря так называемой «способности» («кисицу») своей «второй, телесной природы», или «способности» своего природного склада, владела умом и стремлениями Чжу Си. Эта догма легла в основу его исторического сочинения «Систематическое и обстоятельное всеобщее зеркало», которое ученые того времени обязательно должны были читать, чтобы в соответствии с ее духом служить токугавской феодальной аристократии и верхушке самурайского дворянства.

Но именно праздных, пресытившихся тунеядцев Кайбара Экикэн настолько презирал, что трудно найти какое-либо сочинение философа, в котором бы в той или другой связи он о них не злословил. Например, в трактате «Об искреннем (истинном) мышлении» философ, прельщенный гнева по отношению к «знатым и богатым» и печалась о судьбе множества людей, подавлен-

ных бесправием и нищетой, пишет: «Среди людей существует много богатых и знатных, которые заблуждаются и гонятся за синекурами и рангами. Они живут в роскоши и праздности и не имеют стремления идти по естественному пути. Они не оказывают помощи тем, кто страдает, не знают, что такое скромность, и отбрасывают прочь приличие, порядочность и справедливость, не задумываясь о морали. Есть множество людей, пребывающих в знатности, но забывающих о том, что другие низкопоставлены; есть множество богатеев, которые забывают, что другие терпят нужду. И мало есть таких, которые, сами будучи сытыми, знают, что другие терпят голод, таких, которые сами согреты, но помнят, что другие прозябают в холоде. Богатые и знатные вообще таковы» (40) ⁵⁹.

Ханжи от чжусианской схоластики наделили богатеев и знатных идеальной первоприродой, у которой нет коллизий с их второй, телесной природой, и благодаря этому они-де и пользуются «небесным» правом вдоволь черпать из источников изобилия и наслаждений за счет тех, кто создает эти источники. Кайбара же называет их бездушными тунеядцами, лишенными моральных достоинств человека. Больше того, он преднамеренно восхваляет труд и нравственные достоинства простых людей: «Только бедные и низкопоставленные лелеют нравственность, которая и является истинным богатством и знатностью низкопоставленных. Стоит ли им завидовать знати и богатеям?» (41) ⁶⁰.

Среди многих требований гуманности, выдвигаемых Кайбарой Экиэн к «благодарному мужу из народа», не менее характерным является требование, предъявляемое, например, к врачу. Кайбара пишет: «Врач должен быть человеком благородства. Подлый человек врачом быть не может. Врач, исполненный благородства, действует для людей. Его единственной целью является всем сердцем служить людям. Врачевание — это гуманное искусство: его цель помогать людям. Для врача не может существовать различия между знатым, больным и больным низкопоставленным, между богатым и бедным. Он должен приложить все силы разума, чтобы совладать с болезнью. Когда врача приглашают к больному, то он не может делать различий между высокопоставленным и низкопоставленным и должен немедленно отправиться, чтобы ни в коем случае не опоздать. Так как

дело касается жизни, то к больному нельзя относиться невнимательно. Если ты врач, то выполняешь общественный долг. Врач с мелкой душонкой хвастает тем, что он является модным, а к бедным и низкопоставленным относится с презрением. В этом случае медицина теряет свое основное назначение» ⁶¹.

Философ сетовал на то, что вместо научных философских и экономических идей, вместо «науки о правильных принципах и хозяйстве» народу преподносятся «только писания о старине», которые имеют «маловажное значение». И он лично трудился, выполняя «свои обязанности перед вселенной, как сын вселенной», т. е. имея в виду интересы массы простых людей.

В уже упоминавшемся старинном библиографическом источнике «Повествования о прежних философах» о нем говорится следующее: «Кайбара любил публиковать книги и поистине был поглощен мыслями о помощи миру. Он написал более ста различных трудов, и многие на японском языке. Его стиль, предельно сердечный, был одинаково пригоден для земледельца, ткачихи, молодежи, прислуги» ⁶².

В том, что писал Кайбара, явно заметны новые социально-политические мотивы, навеянные общей обстановкой жизни Японии в так называемый период Гэнроку (1688—1703). «В японской литературе этот период считается переломным в развитии позднего феодализма. С этого времени отмечаются первые явные признаки экономического упадка японской деревни. Вместе с тем Гэнроку — эпоха расцвета городской культуры, покровительства сёгуната и даймё развитию искусств, небывалой роскоши, бесконечных празднеств при дворе в Эдо и в замках феодалов. Огромные расходы на роскошь и празднества приводили к усилению финансовой зависимости даймё и самураев от торговцев и ростовщиков. Рост влияния японского „третьего сословия“ нашел отражение, в частности, в расцвете его литературы» ⁶³.

Кайбара Экиэн уже занимали жизнь и умонастроение «третьего сословия», терпевшего жесточайшие экономические и политико-юридические ограничения со стороны феодального класса, но, несмотря на тяжелый гнет, уже энергично поднимавшего голову. Всякое стремление добиться благополучия для «простых, обыкновенных людей» он рассматривал как разумное на том основании, что такое стремление является «искренним желанием

осуществить естественный путь вселенной». Эта идея была новой и прогрессивной для того времени, и Кайбара отстаивает ее и развивает как основной философский принцип своей так называемой «теории служения вселенной», несомненно оригинальной и оппозиционной в отношении токугавского режима, уже обнаруживавшего первые симптомы разложения.

Природа или «вселенная есть отец и мать всех вещей... всех людей в Поднебесной». Она одинаково питает человека, животных и растения. Одинаково наделила их естественной творческой способностью, выражением которой является стремление к наслаждению. «Наслаждение,— пишет Кайбара Экиэн,— это естественная созидательная способность разума. Им обладают и все простые люди. И разве наслаждение свойственно только лишь разуму человека? Рост трав и деревьев, гармоничное перекликанье животных и зверей — во всем этом есть движение естественной созидательной способности, которая и является для них наслаждением» (42) ⁶⁴.

Однако мир исторически сложился таким, что не всем дано обрести внутреннее наслаждение своим бытием в безграничном океане радости созидания вселенной. Люди стремятся к «наслаждению внешними вещами», и в этой борьбе, необузданной и эгоистической, за овладение максимумом грубых, чувственных наслаждений одни люди причиняют страдания и горе другим. В этом оригинальном рассуждении о наслаждении великим созиданием вселенной звучат мотивы эпикуровского понимания наслаждения, подчиненного нравственной целостности человека.

Природа, или вселенная, наделила всех людей всеобъемлющей естественной «способностью», какой является сочувствие, любовь, сострадание. «Гуманность,— пишет Кайбара,— есть сочувствие, наполняющее сердце. Это следование великому сердцу вселенной, это путь служения вселенной. Этика человека состоит в том, чтобы, во-первых, быть другом для родителей, во-вторых, сочувствовать всему народу, в-третьих, не причинять вреда птицам и животным. Это и означает следовать великому сердцу вселенной, это порядок исполнения гуманности» (43) ⁶⁵.

Все во вселенной дано каждому человеку самой вселенной на равных основаниях для разумного использования, чтобы обрести защиту от непогоды, кормить свою

семью и следовать своим руководителям и правителям. Однако только безнадежно убогий не может понять, что во вселенной нет и не может существовать ни промысла божия, ни карающей или милующей десницы сверхъестественного деспота.

Каждый человек обязан уяснить, что в личных и общественных делах, в хозяйственных и политических связях он, несмотря ни на что, выступает как полноправное творение вселенной: «То, что порождено вселенной и сделало человека уважаемым, заключается в этических взаимоотношениях людей, получивших вместе со своей природой пять постоянств: гуманность, справедливость, чувство приличия и этикета, мудрость и искренность. Это и есть то, что поставило человека над всеми предметами. Этих пяти постоянств человек не может лишиться. Если же лишится их, то отворачивается от вселенной и перестает быть человеком. Человек, который стоит выше всех других предметов, вкушает пять хлебных злаков, порождаемых вселенной, и мясо птицы, животных, рыб и моллюсков, чтобы поддерживать свой организм. Он тклет полотно и шелк, чтобы согреть себя, имеет жилище, чтобы защитить себя от непогоды. И хотя во всем этом — в содержании жилища, обеспечении себя одеждой и пищей, которые человек добывает, не давая отдыха организму,— он зависит от родителей и правителей, однако в своей основе он полностью является порождением вселенной. Человек получил от вселенной безграничное наивысшее благо, которое поставило его выше всех других предметов, и тот, кто абсолютно не понимает, каким благодеянием он наделен, тот является глупцом» (44) ⁶⁶.

И не позволено ли будет во всей этой теории служения природе усмотреть отдаленные штрихи учения о так называемых «естественных законах», которые проповедовали в XVII—XVIII столетиях европейские современники Кайбара Экиэн?

Никто из сторонников чжусианского идеализма не говорил столько восторженных слов о своей приверженности к этому учению, никто из них своими философскими и особенно социально-политическими рассуждениями не причинил ему такого ущерба, какой принес, хотя и против своей воли, Муро Кюсо, который вместе с тем, как это ни парадоксально, продолжал по прямой линии традицию японской чжусианской школы, идущую от ее основателя — Фудзивара Сэйка.

В действительности же, защищая и развивая это учение, Муро Кюсо высказал немало мыслей с материалистическим и атеистическим содержанием, направленных против чжусианской философии, а также буддизма и синтоизма. Если в области философии, по словам Муро Кюсо, он стремился истолковать учение Чжу Си, «не отклоняясь от него», то в области своей социально-политической философии Муро Кюсо с особенной страстью проповедовал и такие идеи, в которых для японцев того времени, да и не только для японцев, звучали необычные мотивы неприкрытого революционного вольнодумства, искреннего и убедительного.

Поэтому еще при жизни Муро Кюсо утверждалось, что в трактовке «общих принципов этики» между его идеями и этико-политическим учением Чжу Си и неоконфуцианской школы в целом нет средостений. Что же касается отношения «к порядку вещей в области человеческих дел», иначе говоря, в отношении «пути Поднебесной», как выражаются конфуцианцы, то находили, что Муро Кюсо также не имеет ничего общего с «политическим духом основ» классического конфуцианства и неоконфуцианства, что его учение «смушает сердца верноподданных, вносит смятение и возбуждает неискренность к властям». Впоследствии это особенно подчерки-

вали реакционные писатели во время разгула монархофашизма перед второй мировой войной¹.

* * *

Настоящее имя Муро — Наоке. Кюсо («Голубиное гнездо») — его псевдоним. Он подписывался также псевдонимом Соро («Морская волна») и имел прозвище Сирэй («Наставник для понимания порядка вещей в обществе, управления Поднебесной и связанных с ними этикета и декорума»).

Муро родился в сельской местности Янака, в провинции Мусаси, весной 1658 г.

Он рано выучил иероглифы и «с юных лет пристратился читать книги, не зная усталости и отдыха»². Этими книгами были древние китайские классики и антологии китайских и японских поэтов.

Отец Муро Кюсо, лекарь по профессии, рассчитывал, что, несмотря на такое увлечение книгами, сыну все же удастся пристроиться на доходной службе. Действительно, в 15 лет Муро уже служил у князя провинции Кага. Здесь он жил вдали от княжеских покоев в купленной родителями, переселившимися из провинции Биттю, полуразрушенной лачуге, которую называл домом одичавших голубей или «голубиным гнездом». В «голубином гнезде», ставшем впоследствии его псевдонимом, он предавался изучению китайских книг.

Неизвестно, по заранее ли задуманному плану или по счастливой случайности юноше довелось превратить своего повелителя в ценителя сделанного им толкования канонической книги «Да сюе». Князю, видимо, понравились объяснение и сама роль ценителя, и в знак поощрения он распорядился отправить Муро на княжеский кошт в Киото для обучения в школе Киносита Дзюнаэ, который прославился не столько собственными размышлениями, сколько популяризаторством чжусианской философии и из школы которого, созданной при поддержке правительства, вышли многие видные мыслители и деятели того времени, в том числе и известный всей Японии ученый, историк и экономист, европейски образованный Араи Хакусэки.

Однако Муро покинул школу Киносита, чтобы навсегда порвать с буддийскими и синтоистскими текстами и построениями, против которых он не раз впоследствии выступал.

На молодого ученого обратил внимание Араи Хакусэки и рекомендовал сёгуну пригласить его на государственную службу. Назначение Муро Кюсо состоялось только в 1711 г. Он получил высокий пост «конфуцианского ученого при правительстве», специально учрежденный сёгунами. В 1725 г. сёгун еще более приблизил его и назначил на придворную должность конфуцианского наставника сёгунской семьи³.

Вместе с тем рассказывают, что Муро будто бы демонстративно отказывался от материальных выгод и поощрений, которые сёгунат предоставлял в его распоряжение, и по-прежнему жил скромно, не соблазнившись роскошью придворной жизни. Надо при этом заметить, что Муро действительно в течение всей своей жизни обрушивался на роскошествующих и праздных самураев, обвиняя их в безнравственности.

Философ преподавал довольно многочисленным ученикам. Его сочинения скоро принесли ему недобрую славу среди самых известных конфуцианцев того времени. Араи Хакусэки, прочитавший некоторые рукописи Муро, был настолько потрясен их вызывающим тоном и духом нетерпимости к духовенству, а в особенности его неслыханным вольнодумством в отношении императорского дома, что поспешил «образумить» автора и попытался даже строгими увещеваниями заставить его отказаться от их публикации и вообще от идей, защищаемых в них. Когда все это не оказало воздействия, Араи Хакусэки осудил сочинения Муро как возмутительные.

Муро Кюсо остался верен себе. Он собирал в своем доме читающую молодежь и со свойственным ему поэтическим даром горячо убеждал как против буддизма и клерикального синтоизма, так и против распространявшихся идей христианства. Он посвящал специальные беседы опровержению Когакуха («Школа классического конфуцианства»). Муро Кюсо умер в Эдо (Токио) 6 августа 1734 г. в возрасте 76 лет.

Муро Кюсо — философ с большим дарованием поэта и художника. Наиболее важным его сочинением, завершенным в октябре 1732 г., является книга «Сюндаи дзацува». Это название является своеобразным сокращением ее полного обозначения — «Суруга-даи дзацува» («Разные беседы в Суруга-даи»), т. е. беседы, которые философ вел в своем доме.

«Беседы в Суруга-даи» были изданы внуком философа в 1750 г.

Книга состоит из пяти частей, которые в свою очередь делятся на главы. Не все главы посвящены философским и этико-политическим вопросам, некоторые из них говорят о литературе и поэзии и даже о военном деле.

Муро Кюсо оставил также сочинения «Новое толкование „Да сюе“», «Новое толкование „Чжун-юна“», «Новое толкование чжоуского „И цзина“» и др. Большой интерес представляет сочинение Муро Кюсо «Нельзя забывать». Однако философские и социологические идеи Муро Кюсо наиболее ярко выражены в его произведении «Беседы в Суруга-даи».

Характерные черты философских рассуждений Муро Кюсо

В своем «Предисловии „Старого ученого“» к «Беседам в Суруга-даи» (философ все время ведет речь от имени Старого ученого) Муро торжественной тирадой поэтически декларирует собственное отношение к чжу-сианскому неоконфуцианству. Он считает Чжу Си единственным обладателем «пути», которым шел и который заповедал Конфуций: «Когда я был молод, то также обучался у посредственных учителей. Я писал и заучивал наизусть изречения и целые главы. Много месяцев и лет прошло все, пока в одно прекрасное время я сразу не проникся отвращением к тому, что делал прежде. Я возымел желание учиться и постигнуть ту мудрость, которой пожилые люди следуют для себя же. Но, увы! У меня не было учителя и друга, и обилие неясных и запутанных мнений ученых сбивало меня толку. Наполовину сомневаясь, наполовину уверовав в учение Чэн-цзы и Чжу-цзы, я не определялся во взглядах. Так время проходило попусту. Мне минуло сорок, когда я полностью осознал учение Чэн-цзы и Чжу-цзы. Я познал, как глубоко их учение и что оно не может быть ничем заменено. С тех пор днем и ночью я читал произведения Чэн-цзы и Чжу-цзы, и в течение тридцати лет они наполняют мое сердце и мысли. Рассматриваешь их учение — какая это исключительная высота; пытаешься

расчленил его — какая это исключительная компактность! Вместе с тем оно ни слишком высоко и отдалено, ни слишком низко и близко. Если еще появятся мудрецы, то они обязательно последуют за ними без всяких сомнений... Путь Конфуция и Мэн-цзы — это тот же путь Чэн-цзы и Чжу-цзы... Старого ученого не заставишь верить во что попало. Но я говорю только то, что само по себе очевидно. Если же то, о чем я говорю, неподтвердимо, фальшь, то пусть небо и земля воздадут мне мое наказание!»⁴.

Однако подобная декларация, ставившая также целью возвращение сомневающихся и колеблющихся назад к чжусианству, по существу, являлась лицемерной тирадой человека, собственные мысли которого расходились с конфуцианским идеализмом по ряду существенных вопросов и, кроме того, безусловно осведомленно, что этико-политическое учение древнего конфуцианства не имеет ничего общего с философскими, метафизическими принципами, на которых основывается чжусианство, и что, наконец, сам он, Муро Кюсо, во многом расходится в своих социологических воззрениях с тем и другим.

Оценивая свое отношение к чжусианской философии, Муро Кюсо критикует авторов, которые отворачиваются от теоретико-познавательных вопросов, придерживаясь так называемого конфуцианского «практицизма», исключая постановку каких бы то ни было гносеологических проблем: «После Чжу Си ученые династии Сун — Чжэн Си-шань и Вэй Хао-шань, ученые династии Юань — Сюй Лу-чжай и У Цао-лу и династии Мин — Се Цзинь-сюань и Ху Цзин-чжай... полностью сделались почитателями Чэн-цзы и Чжу-цзы. Они с большими познаниями спорили по поводу стиля и литературных приемов и по поводу несущественных моментов, но в области научного исследования и этики они не сказали ничего. Так продолжалось до середины династии Мин, когда наука еще была правильной и прославленное учение [Чжу Си.— Я. Р.-З.] не знало ущерба»⁵. Одновременно Муро критикует тех авторов, которые проповедуют субъективный идеализм Ван Шоу-жэня или буддийский мистицизм, исключая какое бы то ни было познание природы: «Но вот явился Ван Ян-мин со своим учением о врожденном, интуитивном знании. Он обрушился на Чжу Си и произвел изменения

в направленности науки периода династии Мин. После смерти Ван Ян-мина его ученики, подобные Ван Лун-ци, приняли учение буддийской секты Дзэн. С тех пор ученые оказались одурманенными идеями о врожденном, интуитивном знании и стали пренебрегать исследованием законов вселенной... Они сделались догматиками, ограничившись делами Поднебесной, или последователями сочетания светлого конфуцианства с темнотой буддизма. ... Люди, которые в теории не достигли и одной десятичной доли того, что имеется у Чэн-цзы и Чжу-цзы, и легко находящие у них недостатки, уподобляются маленькой птичке, передразнивающей сказочную птицу-феникс, или гусенице, измеряющей океан»⁶. Эту характеристику Муро высказал публично перед аудиторией слушателей, собравшихся у него на дому. Он сообщает, что присутствовавшие были потрясены услышанным.

Муро поэтому истолковывает учение Чжу Си таким образом, что его основной целью будто бы является познание объективного мира. Он настаивает на том, что умозрительная деятельность, к стати сказать превосходная им, свободная от «субъективных страстей», играет существенную роль в познании. Однако он утверждает далее, что без и вне связей с практикой это так называемое «чистое мышление» не может дать правдивого объяснения действительного мира. При этом должно тут же подчеркнуть, что Муро Кюсо, само собой разумеется, не был в состоянии теоретически обсуждать проблему зависимости личности от окружающей общественно-политической действительности своего времени, скованной строгой четырехсоставной иерархией. Зато мы ясно прослеживаем в его рассуждениях допущение некоей общей закономерной детерминированности познающей личности от окружающего мира как от «естественности» во всей ее целостности, в которой эта познающая личность формируется, действует и мыслит. Такая идея сама по себе была тем более прогрессивной, что Муро обуславливает ею познавательную способность и деятельность каждого человека, от которого требует самостоятельного совершенствования своего «духа», направленного на познание реальной действительности, и без чего, по его мнению, само понятие личности абсурдно. Однако, обнаруживая несомненное влияние на него идей даосизма и буддизма, которые

он критикует в самой резкой форме, Муро причудливым образом синкретизирует их, впадая в серьезную непоследовательность в своих попытках совместить природу надуманного абсолютно «запредельного сознания», к которому, модифицируясь, сводится его так называемое «чистое мышление», с познанием объективного мира.

Муро пишет: «Множество обыкновенных людей не может избежать в своем разуме досужих мыслей и путаных рассуждений, которые они создают, будучи в плену у вещей, и то, что есть „Я“, не может утвердить себя. Чтобы не лишиться этого „Я“, необходимо питать мыслительной деятельностью источники разума (сердца). Мыслительная деятельность, свойственная разуму, имеет своим корнем отсутствие субъективных страстей. Обладая разумом, свободным от субъективных страстей, в абсолютном спокойствии и правильном движении, в стороне от каких-либо рассудочных построений, только в спокойном сердце появляется настоящая истина, которая определена раньше того, как появились все вещи, и которая не иссякнет и после всех вещей. Она не имеет голоса и запаха, но является великой основой Поднебесной. Ее можно назвать бестелесным телом. Она не мыслит и не действует, но является великим инструментом бесчисленных превращений. Она есть также власть, которой нельзя управлять. Слова Лао-цзы: „Кажется, существовало до сверхъестественного владыки“ — и слова Будды: „Только Я единственно почитаем“ — разве эти слова в некотором смысле сюда не подходят? Однако, *если отбросить человеческие отношения и стоять в стороне от практики и вещей, если строить только абстракции, то хотя и будете управлять человеческими страстями, но это еще недостаточно для того, чтобы объяснить вселенную* (курсив мой. — Я. Р.-З.)» (45) ⁷.

Как мы видим, в только что приведенном противоречивом рассуждении Муро все же приходит к категорическому утверждению, что лишь благодаря отношениям между людьми, практике, благодаря вещам возникает и развивается мыслительная работа человека, позволяющая ему «объяснить вселенную».

Что это означает применительно к взглядам Муро Кюсо в отношении основного вопроса философии?

Прежде всего уместно указать, что философские воззрения Муро Кюсо заметным образом расходятся с

принципами чжусианской спекуляции в учении о так называемом *великом пределе*, субстанциализированном идеальном начале вселенной, покоящемся в своей основе, но одновременно являющемся двигателем всех предметов. Как уже известно, Чжу Си отождествлял *великий предел* с идеальным началом *ли* (*ри*), противопоставленным материальному началу *ци* (*ки*). Чжу Си стремится во что бы то ни стало преодолеть вопиющие противоречия своей системы путем сведения дуализма начал материального *ци* и идеального *ли* к идеалистическому монизму, где идеальное начало все же утверждается как первичное, а материальное — как вторичное. У Муро же мы видим мысли, во многом отличные от этих основоположений чжусианской и неоконфуцианской метафизики в целом. Он отстаивает четкую мысль о том, что мир предметов существует вне сознания, а сознание как рассудочная и абстрактная мыслительная деятельность возможно только лишь в связи с существованием внешнего мира как его отражение.

В главе «Хэндзяку забрасывает лекарскую ложку» Муро Кюсо дает обстоятельную критику выдвинутых против чжусианской метафизики обвинений и в то же время излагает свои собственные взгляды. Он пишет: «Три категории ученых в Поднебесной спорят против Чжу Си. Одну категорию спорящих против Чжу Си составляют последователи учения Ван Ян-мина о естественном, врожденном знании. Ван Ян-мин был выдающимся человеком. И хотя он наносит ущерб учению Чжу Си и не согласуется с ним, нельзя все же сказать, что у него нет ничего, о чем можно было бы говорить. В его время большинство тех лиц, которые вредили учению Чжу Си, требовали лишь слов да фраз и ни в малейшей степени не обращали внимания на самоуглубление. Ван Ян-мин считал, что суждения Чжу Си, основанные на познании вещей, стоят вне справедливости, и признавал только самоуглубление через естественное, врожденное знание. Нельзя не одобрить его стремления к самоуглублению. Однако учение Чжу Си, основанное на исследовании законов вещей, не отбрасывает естественное, врожденное знание, а утверждает, что естественное, врожденное знание, наоборот, достигается именно через вещи. Если можно, подобно сторонникам учения Ван Ян-мина, искать естественное врожденное знание независимо от вещей, то

об учении древних правителей и о классических книгах „Ши цзин“, „Шу цзин“, „Ли цзи“, „Юе цзин“ вообще нельзя говорить. Но если „Ши цзин“, „Шу цзин“, „Ли цзи“, „Юе цзин“ не предметы, то что же они? Нельзя будто бы говорить об учении Конфуция и его учеников, о культуре, этике и делах гражданских, о поведении и действиях, о верноподданности. Но шесть классических книг существуют именно как учение в связи с культурой, этикой и делами гражданскими, а сотни правил поведения существуют именно в связи с поведением или действиями, поступками людей. Принципы верноподданности и неверноподданности, искренности и неискренности постигаются нами непременно на основании вещей. Если исключительно благодаря естественному, врожденному знанию мы сами по себе почтительны, то что толку в изучении *ли*? Если природа нашего Я сама по себе есть гармония, то незачем изучать музыку (в целях этико-политического воспитания.— Я. Р.-З.). Далее, если только благодаря естественному, врожденному знанию можно управлять своими действиями, совершенствоваться в верноподданности и искренности, если все это просто и ясно и составляет путь, который для каждого близок... то почему совершенномудрые люди не рекомендовали этого, а создали и представили какое-то трудное, бессмысленное учение? Но пойдем далее! Что касается достижения естественного знания, то как иначе его можно постигнуть, если не через реальные вещи? Скажут: конечно, исключительно путем самоуглубленного размышления, благодаря отказу от собственных нам желаний достигается естественное, врожденное знание! Например, знание пяти тонов зависит от уха, а мы, сохраняя слух, знаем эти пять тонов, не слушая их. Знание пяти цветов зависит от глаза, а мы, сохранив зрение, знаем эти пять цветов, не видя их. Знание пяти вкусов зависит от рта, а мы, сохранив рот, знаем эти пять вкусов, не ощущая их, и т. д. Но разве неизвестно, что хотя знание пяти тонов зависит от уха, но они существуют в вещах. Не слыша пяти тонов, мы сущности этих пяти тонов не знаем. Хотя знание пяти цветов зависит от глаза, но эти пять цветов существуют в вещах. Не видя этих пяти цветов, мы сущности пяти цветов не знаем. Хотя знание пяти вкусов зависит от рта, но эти пять вкусов существуют в вещах. Не ощутив пяти вкусов,

мы сущности пяти вкусов не знаем. И кроме того, на основании чего мы можем знать различие между чистым тоном и не чистым, различие между светлым цветом и цветом глубоким, между вкусом нежным и грубым, если не из самих вещей?» (46)⁸.

Критикуя субъективно-идеалистическую философию Ван Шоу-жэня, Муро Кюсо становится на материалистические позиции. Для него, как мы это видим из приведенной цитаты, ощущение является исходным моментом познания объективно существующего мира вещей, не иллюзорной, а реальной, непосредственной связью с предметами. Об этом говорится в его рассуждениях, касающихся природы, а также общественной, политической и культурной жизни людей.

Борясь против субъективно-идеалистической философии «Школы Ван Шоу-жэня» в вопросе об отношении мышления к бытию, Муро Кюсо на первых порах придерживается ясно прослеживаемых материалистических взглядов и, сам того не сознавая, истолковывает в этом свете основные принципы метафизики Чжу Си, согласно которому идеальное начало *ли*, покоящееся в человеческом сердце, собственно в его чувствах, рассудке и разуме, исключает, по существу, признание реальности наших ощущений как непосредственной связи с окружающим нас миром вещей, вследствие того что материальное начало *ци* в последнем счете является тем же идеальным началом *ли*, или *великим пределом*.

Категорически отвергая учение Ван Шоу-жэня о врожденном, интуитивном знании, Муро пользуется тем же термином *ляньчи* (японское чтение — *рёти*), но называет его естественным знанием и вкладывает в него принципиально отличное понятие. Он объясняет его не как «естественное, врожденное знание», а как знание, приобретаемое человеком в результате практики. Единственным источником такого «естественного знания», или истинного знания, согласно Муро Кюсо, является внешний мир, существующий независимо от сознания человека. Познание как интуиция, по мнению Муро, представляет вымысел, а философствование на этот счет является праздным делом.

Муро сделал важный вклад в историю развития японской философской культуры как раз тем, что настойчиво пропагандировал необходимость философского самовоспитания, философского осмысления законов

вещей. Он высоко ценил мыслительное самоуглубление для философского обобщения, построенного на изучении предметов и явлений. В этой связи он считал самоуглубление достижением человеческого интеллекта. Но если под самоуглублением понимается созерцание своего внутреннего мира, своего Я, якобы независимого от внешнего мира, и будто бы этот внешний мир есть плод созидającego Я, то такое самоуглубление, по мнению Муру, представляет самообман, а его проповедь — опасное общественное зло.

По Муру Кюсо, самоуглубление интеллекта может иметь место как знание, основанное на расширении «исследования законов вещей». Такой ход мыслей, обнаруживающийся в сочинении сторонника философии Чжу Си, был незаурядным явлением и объективно, основательно подрывал систему чжусианской метафизики. Совершенно ясно, что, придерживаясь таких идей, идущих по линии материализма, необходимо было бы быть последовательным и отвергнуть неоконфуцианскую идеалистическую эклектику.

Однако не так обстоит дело у Муру Кюсо, не отказавшегося от чжусианского идеализма, а поэтому не являющегося в конечном счете материалистом. Пытаясь преодолеть противоречия философии Чжу Си и отстоять ее метафизику, он обнаружил трагическую беспомощность и непоследовательность. Испугавшись собственных выводов, к которым он пришел в полемике со сторонниками субъективного идеализма, Муру Кюсо, комментируя Чэн И и Чжу Си, пытается примирить противоположность *ри* и *ки*. Но, будучи беспомощным что-либо сделать для этой невыполнимой задачи, он вынужден заявить: «Однако *ри*, отделенного от *ки*, не существует (курсив мой. — Я. Р.-З.), так как о том, что не имеет телесной формы проявления и не имеет протяженности мы должны сказать, что это есть только лишь абстрактный принцип» (47) ⁹.

В этом рассуждении о первичности и вторичности *ки* и *ри* Муру Кюсо высказывает мысль, несомненно отличную от идей Чжу Си, которая сводится к тому, что *ри* не является абсолют, творцом материальных вещей и первопричиной движения. В самом деле, мы только что прочитали, что *ри*, отделенного от материального *ки*, не существует. Категория «неразрушимого *ри*» служит для Муру Кюсо понятием, охватывающим единство и много-

образие природы. Муру рассматривает *ри* одновременно и как прообраз вещей, и как прообраз каждой вещи в отдельности. *Ри* является вместе с тем законом существования вещей, законом их реального бытия, независимого от сознания человека.

Как же происходит такое сочетание качеств одного и того же *ри*, кажущегося на первый взгляд эфемерной, чисто идеалистической категорией? Оно осуществляется путем наделения *ки*-природы божественными качествами.

В природе, наделенной божественными свойствами, *ри*-духу, по существу, незачем служить универсальной идеей или прообразом одновременно всех вещей и прообразом отдельных вещей, ибо, обладая божественными качествами, *ки* принимает все новые и новые формы в зависимости от того, как сочетаются непрерывно взаимодействующие, взаимопроникающие и взаимопродолевающие силы движения *инь* и *ян* и комбинирующиеся вместе с ними пять стихий, пять первоэлементов природы.

В непрерывно пульсирующем потоке становления каждая вещь приобретает свой реальный прообраз, порожденный божественным путем, благодаря взаимодействию *инь* и *ян* и пяти вещественных элементов. Прообраз сменяется за прообразом в силу необходимости. Они не могут не рождаться, не могут прекратить своего появления, так как не может быть прекращено становление вещей. Больше того, прообразы не вкушают никакой радости от этого своего приоритета. Они не могут не появиться в другом месте и в другое время. Наделенные почетным рангом, они постоянно вместе с вещами как их божественная сущность подвержены вечному движению по круговороту, где место одного прообраза занимает другой, место одной погибшей вещи занимает другая. Божественная способность природы к порождению бесчисленных вещей живет в ней постоянно и по необходимости (ввиду невозможности отделить *ри* от *ки*) никогда не иссякая. Вот в чем состоит в общих чертах концепция *ри* и *ки* в философских построениях Муру Кюсо.

Значение *ри* у Муру Кюсо привлекало внимание Нагата Хироси. Нагата полагал, что Муру Кюсо, наделивший *ки* движением и совершенно отделивший его от *ри*, превратил это недвижимое по своей природе начало в не-

которое «трансцендентальное бытие» формы, которая «лишена способности к движению, какой наделена форма у Аристотеля», и что именно в этом состоит «известная специфика его взглядов»¹⁰. Для Аристотеля наивысшей «формой» бытия является бог — перводвигатель мира, вне которого он пребывает и к которому целестремлено бесконечное множество предметов.

Философия Муро Кюсо не знает идеи бога, пребывающего над миром и предуготовляющего формы и законы бытия и цели существования вещей. Он склоняется к тому, что природа сама по себе божественна. И мне думается, что Нагата Хироси, правильно отметивший особенности философских взглядов Муро и в целом интересно характеризующий их, к сожалению, упустил из виду этот важный факт.

Муро называет природу «божественностью», и его рассуждения на этот счет имеют некоторую пантеистическую окраску. Они сводятся к следующему: боги являются внутренней способностью взаимосталкивающихся сил природы — силы движения (*ян*) и силы покоящейся, воспринимающей (*инь*). «Что касается богов, то они являются внутренне присущей способностью двух сил — работающей и воспринимающей¹¹ — сил неба и земли, а также всего, что исходит от нормального состояния *ри*» (48)¹².

Вместе с тем Муро утверждает, что обнаружение существования богов зависит от сердца самого человека, что боги имеют свое «местонахождение» в сердце человека. Он объясняет это следующим образом. Естественное и вечное действие *инь* и *ян* и комбинирование пяти элементов, представляющих телесный состав вселенной, затем перемены в природе путем смены четырех времен года — все это является нормальным развитием явлений и подчинено определенной закономерности (*сёри*)¹³. Поэтому такое нормальное развитие явлений природы не может быть воспринято человеческими чувствами как нечто недоброе, как зло. Тем не менее, продолжает он, нельзя думать, что во вселенной все происходит по установленному идеальному плану. В процессе взаимостолкновения и взаимопреодоления *инь* и *ян* по определенным причинам возникают «неправильности» или «ненормальности *ки* (*фусё но ки*)»¹⁴, какими являются, например, ветры, ураганы, тайфуны, зной, стужа и т. д., человек воспринимает эти «ненормальности *ки*» в отличие

от «правильного» или «нормального» как нечто недоброе, как зло. Эти-то «неправильности» или «ненормальности» простирающегося повсюду *ки* человек воспринимает в отличие от «правильного» или «нормального» *ки* как нечто недоброе, как зло и соответственно своему чувствованию плохого и удовлетворению хорошим создает идею о добрых и злых духах¹⁵. Таким образом, по мнению Муро, то, что составляет сокровенную способность *инь* и *ян* к действию, получает в сердце человека оценку как действие многочисленных добрых и злых духов.

Мы имеем здесь дело с новым положением: само человеческое сердце разделяет богов и духов на добрых и злых. Такая идея по самой своей природе чужда Чжу Си и всему неоконфуцианству не в меньшей мере, чем конфуцианству древнему, классическому. Рассуждая о божественности природы, Муро Кюсо объявляет это качество природы всеобщим, единым по той причине, что природа, вселенная едина и великие явления, происходящие в ней, постоянны. Оказывается, что божественность эта является вещью (*моно*), которая не имеет ушей и глаз, не имеет голоса и не обладает сознанием, но непосредственно чувствует и непосредственно реагирует. Бог или божества, по мнению Муро Кюсо, представляют «сокровенное действие (функцию) неба и земли (*тэнти но мёё*)»¹⁶. Не обладая формой и невидимый вообще, он в то же время покоится в каждом «совершенном сердце», которое его не чувствует. При помощи допущения противоречивых посылок о «совершенном» и «несовершенном сердце» Муро подводит читателя к грани, за которой обязательно следует хотя и метафизический и робкий, но рациональный вывод, направленный против превращения мира в призраки, против предустановленного фатализма или слепой устрашающей случайности. С тонким мастерством он как бы ведет с самим собой разговор вслух о том, что, собственно говоря, «совершенное сердце» не чувствует присутствия бога или божеств, так как оно не нуждается в них вовсе. Напротив, если кто и чувствует их присутствие, то им является как раз «несовершенное сердце», которое нуждается в них, поскольку само их создает благодаря предельному, эксклюзивному эгоизму, или невежеству, или из страха. Такое сердце создает этих богов и управляется ими точно так же, как галлюцинирующий индивид создает свои видения, которые управляют им и подавляют его. «Не-

совершенное сердце», согласно принципиально защищаемой философом мысли, строит столько и таких богов, каких само полагает и заслуживает — божеств-повелителей, добрых и злых демонов и т. п., какие наполняют буддийскую «Сутру белого лотоса» и синтоистский канон «Кодзики» и «Нихонги», а также другие легенды и мифы, живущие среди народа.

Что же касается «совершенного сердца», то оно без труда постигает, что природа обладает божественной силой. По этой причине, учит Муро Кюсо, совершенно мудрые люди и смогли постигнуть, что естественная божественность природы проявляется как величие законов (*ри*) совершающегося в ней бесконечного становления через бесконечные же взаимостолкновения и взаимопреодоления противоположных универсальных сил движения материи — *инь* и *ян*.

Рассуждения Муро Кюсо, направленные против буддизма, синтоизма и христианства

Муро Кюсо много рассуждает о самосознании человека, которое в состоянии избавить его от религиозных суеверий, помочь сопротивляться всеобщей и повседневной духовной и экономической эксплуатации со стороны могущественной организации церкви, произволу клира, который выполнял для сёгунского правительства также и полицейские функции.

Человек наделен не только пассивно воспринимающим, но и целенаправленно деятельным сознанием, благодаря которому он индивидуален и велик. По мнению Муро, величие и индивидуальность человека в конечном счете определены «естественностью», а отличие и сила его свойств — его личностью, степенью гуманного действия. К сожалению, Муро не останавливается на вопросах, относящихся к процессу познания, формирующего личность, и условиях его развития. Как уже отмечалось, Муро в действительности и не был в состоянии это сделать, будучи далеким от понимания, каким образом общественные, экономические и политические условия определяют формирование личности или влияют на ее развитие. И в то же время наш восторженный мыслитель-поэт действительно говорит о человеческом «Я».

Он скорбит по поводу того, что имеется немало по-

мех для того, чтобы совершенствующееся «Я» могло достигнуть понимания своего назначения и долга и для осмысления существа и значения познания мира, в котором родители воспитали тебя, а ты ответствен за воспитание потомков. Главнейшую из этих помех, согласно Муро, представляет пленение множества людей превратными представлениями о мире, в котором они живут, весьма цепкими и влиятельными предрассудками, против которых восстает лишь горстка отважных. Люди, опьяненные сведениями, заимствованными у банальных ученых, зевают от тоски, когда слушают рассуждения о глубоком исследовании законов вещей. Они слепцы, рабы теологов, прозябающие без всякой пользы.

Муро Кюсо повсюду подчеркивает значение мыслящей и искренней личности. Он развивает эту идею в интересную концепцию определяющей роли строгой целенаправленности духовного мира человека и доходит до утверждения, что человек, наделенный наивысшим качеством естественности — способностью сознания, разумом и волей, обязан управлять природой. Для страстного борца против предрассудков, каким являлся Муро, это прежде всего означало решительную целенаправленную борьбу против религиозных суеверий и богословских превратных толкований становления вещей и смен явлений природы. Вот почему Муро Кюсо говорит, что человек обязан также управлять божествами и духами, которые породили его превратные представления, чтобы ни в коем случае не давать им возможности «входить» в сознание, или, как он выражается, закрыть для них «доступ» в сердца людей.

Японские историки философии, одни более, другие менее категорически, утверждают, что Муро Кюсо со всей страстью философа и поэта бичевал буддизм и синтоизм и их произведения. Если добавить к этому также его отрицательное отношение к христианству, то характеристика атенстических взглядов философа будет более правильной.

Приведу фрагмент из «Бесед в Суруга-даи», из которого читатель легко сможет сделать заключение о направленности антибуддийских обличений Муро Кюсо: «В старину бонза Гэнку отправил послание с клятвой к [владельцу] Цукинава из Кудзё, которое хранится до сих пор в храме Синкуродани. Я лично не видел этой рукописи, но опрошенные мной люди сообщили, что содер-

жание ее заключается в следующем. Если тот, кто повторяет призыв „О великий Будда!“ не родится заново в предельном буддийском небе, то пусть он, Гэнку, сойдет в преисподнюю. Буддисты верят в это как в факт, не подлежащий сомнению, но в свете нашего учения нет более пустого, чем эта клятва. Как бы там ни было, но крайнего буддийского неба не существует, не существует также и преисподней. Ничего не стоит приносить подобные клятвы... Гэнку также знает, что по ту сторону могилы нет никакой преисподней. Такова его клятва! Моя же клятва отлична от этой. Я клянусь небом и землей. И если моя клятва является фальшью, то пусть небо и земля воздадут мне мое наказание. Ибо я, подобно Гэнку, также намерен принести клятву в защиту своих принципов. Вдумайтесь в следующий факт! Согласно буддийскому учению, бытие является небытием, а действительность — фальшью. Но если небытие здесь превращается в бытие, то „да“ можно заменить словом „нет“. И если на ложь, пустое сказать, что это истина, то на истину, действительное можно сказать, что она есть ложь, пустое. Обычно знают, что разговоры о небе и преисподней фальшивы, но все продолжают говорить, что истина и фальшь — одно и то же. Так, многие люди, умные, равно как и глупцы, руководствуясь традиционными и банальными догмами, считают, что если они произносят молитвенный призыв „О Будда!“, то наступают искупление грехов и устранение наказаний. Это ведь есть мистика Хотокэ Нёраи (Будды). В нашей стране священнослужители подобны первооснователям сект; они продолжают придерживаться этой догмы в своем сердце и передавать ее другим сердцам. Тем не менее никто не осмелится сказать, что разговоры о небе и преисподней — ложь. Клятва Гэнку имеет своей целью пропаганду [веры]. Цукинава знал, что не существует рождения в буддийском небе, точно так же как и сам Гэнку знал, что не существует ухода в преисподнюю. Таким образом, утверждение, что небытие есть бытие, а пустота есть действительность, является лишь средством, методом заставить людей уйти, отрешиться от своего бытия. Такова ведь основная цель Будды»¹⁷.

Следует заметить, что Муро Кюсо не упускал случая, чтобы лишним доказательством или примером помочь слушателям и читателям отказаться от приверженности к буддийской религии и укрепиться в необхо-

димости борьбы с этим, как он выражался, «страшнейшим злом рода человеческого».

Философ бросает слова едкого упрека также по адресу тех людей, которые осознали, что «бонзы сеют обман», но тем не менее по традиции продолжают оставаться недовольными лишь про себя, не осмеливаясь заявить свой протест вслух, на пользу людям.

Отвечая на вопрос одного своего ученика, отказавшегося от буддизма, почему «старый буддийский обман», рассматривающий мир как видение или иллюзию, а человека как «ничто», в состоянии вести за собой людей, Муро Кюсо дал образное сравнение. Он рассказывает, что когда-то в компании разгульных самураев нашелся один, который особенно много ел и пил. Обьевши и бредя от опьянения, он двинулся к своему дому, поддерживая руками разбухшее брюхо. Дорогой встретил его нищий с огромным, но совершенно пустым животом. Нищий просил поест и выкрикивал, что он не страдал бы, если бы обладал таким телом, как тот самурай. Муро уподобляет ученых, которые тяготятся миром и находятся в плену у духовенства, обьевшемуся и бредящему пьяному самураю, сделавшему предметом зависти нищего, которому не удалось набить свое дряблое брюхо и которому больше нечего было завидовать. Ничтожество позавидовало ничтожеству — вот мораль этого сравнения. Нищие духом люди ищут духовной пищи у пресытившихся людей, которые тяготятся жизнью, так как не находят в ней ничего возвышенного.

Людей, ищущих «спасения» у буддийского духовенства, Муро Кюсо клеймит позором независимо от того, какое место они занимают в обществе. «В Японии, — говорит он, — до императрицы Суйко (593—628 гг.) и в Китае до императора Мин-ди (58—76 гг.) не было подобных людишек и сердец. Все это (буддийская церковь. — Я. Р.-З.) есть никчемность, и тем не менее в течение тысячелетия у нас и в Китае в верхах и низах чувствуют его влияние. Правители и подданные, родители и дети были вынуждены сделаться дезертирами [от общественной жизни] по вине священнослужителей. А другие смотрят на это и поговаривают: «Они приняли истинную религию!» Но это ведь самый большой позор независимо от причин, которые привели к нему. Позор несравненный и бесстыдство»¹⁸.

Обвиняя буддийскую идеологию и клерикализм в

разрушении устоев семьи и общества, Муро Кюсо писал: «Буддизм рассматривает наш мир как сон, как ложное, он не отличает истины от лжи и полностью разрушает три связи¹⁹ и пять постоянств²⁰ в семье, обществе и государстве»²¹.

Муро Кюсо отрицал, что буддизм оказывает «благотворное влияние» на японскую культуру и литературу. «Давно,— писал он,— буддизм добился того, что в нашей стране ничего не считают важным, кроме буддийской религии. Поэтому стали господствовать дурные нравы и привычки, и вы не найдете у нас человека, который не искал бы случая, чтобы насладиться своей похотью. Книжки большей частью раскрывают низкопробные таланты авторов; они наполнены подленькой ложью и не содержат и намека на нравственные побуждения. Все вместе взятые, они значительно ниже, чем „Цурэдзурагуса“²². Освободите это произведение от похоти и буддизма — и сцены и чувства там окажутся великолепно описанными»²³.

Философ придерживается твердого убеждения, что буддийское монашество, разврат и самые низкие пороки неотделимы друг от друга. Однако это заявление не идет ни в какое сравнение с совершенно открытым публичным провозглашением буддийской церкви легализованным грабителем, который в каждый миг готов залезть в народный карман и очень искусно это делает. В главе «Человек порождает чудеса» философ пишет: «И взирая на то, что превращают в чудеса, народ подвергается обману, и его здравый смысл утрачивается. Все что угодно приписывается богам и Будде, и это без всякого основания рассматривается как чудесные ответы на молитвы. Бонзы насаждают всевозможный обман, всевозможную фальшь. Они обманывают мир и настолько одурачивают народ, что, привлекая целые толпы, как на торжищах, из собираемых с них копеечек образуют горы денег. Эти люди — страшные грабители народа, и их дела — великое зло для Поднебесной» (49)²⁴.

Закон, говорит Муро Кюсо, обязан поступать с бонзами точно так же, как и поступает с любым нарушителем нормального хода общественной жизни, как с людьми, виновными в систематических кражах или массовых грабежах. Он восхваляет правителей, смело и беспощадно низвергавших с пьедестала статуи будд

и боддисатв и преграждавших дорогу для народа в **капища**. Эти смелые действия он называет благородными, возвышенными и даже мудрыми. «В годы правления „Камбун“ (1661—1673),— пишет Муро Кюсо,— Мацудайра Идзу-но-ками Нобуцуна крепко пользовался своей властью. Он повелел сломать железные изображения богов в храме, что в Нара, которые почитались на протяжении тысячелетия, и перелил их в монету. Это принесло беспримерную выгоду государству... Все, сделанное в правлении Идзу-но-ками, было хорошим, но три вещи являются наиболее выдающимися. Во-первых, он запретил слугам умирать вместе со своими повелителями. Во-вторых, он запретил присылать заложников [от местных феодалов] к сёгуну. В-третьих, он обратил статую Будды в монеты. Первым мероприятием было достигнуто предотвращение зла для будущих поколений. Вторым мероприятием было устранено недовольство во всех провинциях. Третьим мероприятием была исправлена величайшая ошибка (почитание буддизма.— Я. Р.-З.) для того, чтобы потомки учли это великое нравственное дело»²⁵.

С совершенно откровенной враждебностью философ относился также к синтоизму. Об этом весьма определенно свидетельствует следующий пассаж из «Бесед в Суруга-дан»: «Однажды, после того как закончилась беседа, пять-шесть приятелей продолжали оставаться и не уходили; каждый имел свои сомнения и желал задать вопрос. Один из них сказал: „Я хотел бы задать вопрос! В последнее время находится много людей, которые толкуют о синто как о пути богов и заявляют, что наша страна есть страна богов. Однако и то и другое рассуждения диковинны, фантастичны, и нельзя, конечно, сказать, что они обладают здравым смыслом. Что касается рассуждений о богах, то, поскольку и совершенномудрые люди ясно не сказали об этом, такие люди, как мы, не могут сразу постигнуть то, что доступно людям с острым умом и широкими познаниями. Если бы Вы только соизволили указать, как судить об этом, то дали бы семя для нашей [мыслительной] работы на будущее“. И так как каждый настойчиво выражал то же мнение, то старец, выслушав, начал свой ответ цитатой из „И цзина“: „Мудрые люди божественным путем установили учение“. Чтобы подчеркнуть похвалу принципов совершенномудрых людей, их называли бо-

жественным путем. Это подобно тому, как говорят: путь гуманности и так далее. Это само по себе не есть путь как вероучение. Естественно, что когда я слышу банальные проповеди о синто как о пути богов и что путь нашей страны стоит на наибольшей высоте над путем мудрых людей, то [думаю, что] это трудно согласовать с разумом» (50) ²⁶.

Как известно, синтоистская религия кладет в основу своего канона требование поклонения предкам императора и утверждает, что японская династия императоров представляет якобы непрерывную линию, восходящую к мифической богине солнца Аматаэрасу, а члены императорского дома являются будто бы «богами в образе людей», или «видимыми богами». Реакционная японская литература избрала именно эту синтоистскую догму в качестве лейтмотива для пропаганды исключительности японской расы, которая-де произошла от богов.

Муро писал, что проповедь синтоизма имеет целью отвести глаза народа от вопиющего социального неустойства, произвола и невежества, царящих в стране. «Этот так называемый путь богов (синто) стоит вне гуманности и справедливости» (51) ²⁷, — восклицал философ.

Муро утверждал, что разум не может согласиться с тем, что проповедует синтоизм. Он обрушивался на синтоистское духовенство также и по той причине, что оно отрицательно относилось к китайской исторической традиции, культуре, истории и т. д. Все, чему они учат, преследует единственную цель — принести интересы народа в жертву божественному правлению. Иначе обстоит дело в Китае, говорит Муро. Там императоры также называли себя сынами неба. Однако народ и его ученые верят, что императора-тирана должно лишиться трона, так как он нарушает «веление неба» и заставляет народ служить ему, императору, вместо того чтобы самому служить народу.

Неудивительно поэтому, что идеологи воинствующего «японизма» ополчились против Муро Кюсо, обвиняя его в том, что он «злословит императорский дом».

Философ категорически заявлял, что его учение ничего общего не имеет с идеологией церкви. Для подтверждения этой декларации Муро Кюсо обычно прибегал к неверным доводам, что, дескать, учение древних китайских мудрецов также ничего общего не имеет с

религией. Как бы там ни было, буддизм и синтоизм действительно имели в лице Муро непримиримого и, нужно отметить, влиятельного врага.

Муро выступал также и с резкой критикой проповедников христианства. Считая христианство такой же религией, как буддизм и синтоизм, он радовался неудачам миссионеров-иезуитов в Японии, так как видел в них политических интриганов, воинов и соглядатаев в облачении священнослужителей. Он отзывался с нескрываемым уважением о руководителях вооруженной борьбы с католическими проповедниками, обращавшими японцев в свою веру в Амакуса, и с самими новообращенными, которых португальские и итальянские миссионеры стремились использовать в своих политических целях.

Вольнодумство и атеистические высказывания и идеи Муро Кюсо не могли не влиять на его учеников, слушателей и читателей. Они, несомненно, будили умы и приобретали почитателей, которых, правда, у философа было несравненно меньше, нежели непримиримых врагов. Атеистические и антиклерикальные высказывания философа до настоящего времени не теряют своего важного значения для истории японской общественной мысли.

Об этико-политических воззрениях Муро Кюсо

Муро Кюсо высказал также целый ряд несомненно оригинальных и глубоких для своего времени мыслей и в области социальной философии.

Но это был именно только лишь ряд идей, а не последовательно продуманные концепции, толкающие к выводам о необходимости революционного действия. По мнению Муро, эти его идеи в случае их распространения могли бы содействовать совершенствованию современного ему сёгуната, правление которого он рассматривал даже как начало периода «всеобщего мира и просвещения».

Губительным «разладом и неустойством» жизни современной ему Японии Муро Кюсо считал развитие и расширение торговли и обогащение торговцев и ростовщиков. Залог богатства и благополучия страны Муро видел в процветании сельского хозяйства, почему и

ставил крестьян очень высоко, называя их «основой государства».

Во времена Муро Кюсо многие ученые придерживались подобных социологических и экономических взглядов. «Большинство экономистов того периода относились отрицательно к деятельности торговцев и ремесленников. Заботясь о восстановлении материального благополучия самурайства и считая крестьянство главной силой, создающей это благополучие, они выдвигали проекты возврата самураев в деревню, превращения их в помещиков, принятия мер к пресечению бегства в город (Муро Кюсо, Огю Сорай и др.)»²⁸.

Экономические взгляды Муро Кюсо складывались в период усложнившихся общественных противоречий, представлявших уже не что иное, как начало глубокого, коренного кризиса всей хозяйственной, социальной и государственно-политической системы токугавской империи. Нагата Хироси обращает внимание на то, что Муро даже предлагал формировать некоторые специальные конкретно-экономические области знания для различных сословий в интересах материального и нравственного благосостояния общества. «Он говорил в отношении крестьян, ремесленников и купцов, что необходима „наука о земледелии и шелководстве“, „наука для ремесленников“, „наука для торговцев“ („Нельзя забывать“). С идеями таких наук он связывал свои размышления»²⁹.

Саигуса Хирото писал: «Муро Кюсо... был выдающимся мыслителем, который стремился применить технические теории. В своем сочинении „Нельзя забывать“ он высоко оценивает общественную роль и культурное значение техников-ремесленников... Кюсо... исправлявший науку, имевшую своим предметом исключительно сознание и *ри*, одинаково отстаивал ценность науки и техники. Такие факты мы ясно можем видеть также и в истории европейского материализма. Бэкон, Дидро и др. — хороший пример этого»³⁰.

В целом необходимо заметить, что в отличие от некоторых других выходцев из японской чжусианской школы Муро Кюсо настаивал на необходимости осознать содержание изучаемых «дел в семье и Поднебесной» и, что весьма важно, причины и характер их возникновения ради усвоения лучших образцов совершенствования нравственности и государственной власти.

По-видимому, Муро Кюсо действительно считал гарантией совершенного порядка в Поднебесной, соответствующего велению неба, нерушимость начал некоего извечного и естественного соглашения правителей и народа.

Нагата Хироси, особенно подчеркивавший рационалистическое содержание рассуждений Муро о государстве, был первым среди историков японской философии, кто отмечал в его социологических взглядах как раз эти начатки идей общественного договора. «Следует обратить внимание на то, что в его политической теории, связанной с этим рационализмом, содержатся ростки общественного договора»³¹. В другом месте он говорит: «Политическая мысль Кюсо также представляет явление, заслуживающее внимания для истории японской мысли. [Муро Кюсо] писал: „Сюзерен не является знатым по своей природе, а делается знатым благодаря положению, в которое его возвел народ... И народ и индивид по своей натуре являются тиранами. Народ требует от индивида работы, а индивид обещает трудиться; этим самым он почитает народ, который делает его монархом. Сделавшись монархом, индивид работает для народа, осуществляя [свое] обещание“. И далее он писал: „По своей природе люди не бывают ни знатыми, ни низкопоставленными; только лишь по желанию человека знатность не рождается („Нельзя забывать“, т. 3)“. И в соответствии с этим определяет обязанности монарха или правителя, которые состоят в том, чтобы думать только о пользе народа. Он приблизился к теории общественного договора, восстанавливая договор в отношениях между народом и верховным носителем власти. Что касается этих отношений, то в конфуцианском учении существует теория небесного веления и теория особенного почитания [правителя] со стороны простых людей. Так как обе эти теории механически нельзя отделить друг от друга, то он их соединяет, ибо они взаиморазличны лишь постольку, поскольку ученые делают центром тяжести какую-либо одну из этих теорий. Положение [Муро Кюсо] „Народ является основой государства“ и конфуцианская теория небесного веления, т. е. божественного предустановления (власти, знатности или незнатности для кого-либо. — Я. Р.-З.), не представляют противоречия. Поэтому выдвижение им во главу угла теории особенного почитания [правителя]

со стороны народа и при этом ее истолкование как отношение, вытекающее из „обещания“ [индивидуума], представляет явление, заслуживающее внимания. Эта теория не носила, само собой разумеется, буржуазно-демократического характера. Для того времени она представляла апологию власти военного дворянства. И все же то, что эта теория простиралась до уподобления отношения между сюзереном и народом — договорным отношениям, содержало ростки демократии» (52) ³².

Муро Кюсо много говорит о значении государства, которому призван служить политический деятель в интересах народа. «Необходимо помнить, что Поднебесная (государство) является Поднебесной, принадлежащей самой Поднебесной и ни в коем случае одному лицу» (53) ³³. Не народ является слугой для правителя или монарха, а, напротив, правитель или монарх обязательно является слугой народа.

Муро Кюсо обращается к исторической традиции, где находит повествование о том, что основатель Минской династии (правил в Китае с 1368 по 1644 г.) во время сражения с монголами принял все зависевшие от него меры, чтобы спасти заболевшего на войне талантливого военачальника. Когда это показалось ему недостаточным, то он с глубоким волнением обратился к «богам рек и гор» с просьбой сохранить военачальнику жизнь, хотя бы на несколько лет, для того чтобы завершить важное государственное дело, а затем, если богам будет угодно, они могут взять и его, императора, жизнь за эту уступку. «Какое благородство описывается в этом сказании!» — восклицает Муро.

Философ приводит также примеры из истории взаимоотношений между Хидэеси и Токугава Иэясу и истолковывает их в том смысле, что они ставили благо государства выше, чем собственные, даже самые насущные, интересы.

Муро Кюсо высказывает при этом весьма оригинальную мысль, заключающуюся в том, что длительное правление вредно для правителя в такой же мере, как и для самого государства. Для правителя это вредно по той причине, что подавляет в нем способность понимать свое назначение. И если бы даже нашелся наиболее дальновидный по своему складу правитель, то он все равно вследствие специфических условий, в которых находит-

ся, не только не обретет себя, но превратится в «ребенка, играющего с игрушкой». Что касается народа, то он, как правило, всегда проигрывает — тем больше, чем длительное сидит на его плечах этот забавляющийся безделушкой монарх. «Те, которые царствуют, проникаются идеей, что государство существует исключительно для их собственного наслаждения... Они хватаются за свой трон так цепко, как ребенок, который крепко держит облюбованную им игрушку в страхе перед тем, что кто-нибудь отнимет ее» (54) ³⁴.

По мнению Муро Кюсо, государственная власть, коль скоро она возникла, не может существовать вне важнейших своих устоев — гуманности. В философии Муро Кюсо эта гуманность в действительности есть сама этико-политическая сущность причин и целей возникновения и осуществления государственной власти. «Гуманность, справедливость и долг и наконец благообразие и мудрость — каждое в отдельности хотя и представляет нравственное качество сознания и имеет свои идеальные законы (*ри*), но их основным источником является не что иное, как сама гуманность. Если бы сказали, что [некий] человек действует в соответствии со справедливостью, долгом и благообразием, но не обладает гуманностью, то эти его качества не могут служить принципом всеобщности по той причине, что не представляют [необходимой] внутренней, душевной целенаправленности. Если говорить, что нравственные качества имеют сознательную природу, то надо [также] сказать, что они не могут быть истинным соответствием внешнему миру [людей]. Далее, если утверждать, что гуманность — это принцип любви, то ведь такой принцип также нельзя назвать [всеобщим], истинно соответствующим внешнему миру [людей]. Должно знать, что в невозможности [избежать противоречия] этих характеристик содержится глубокий смысл» (55) ³⁵. Муро чувствовал наличие «глубокого смысла» в этом противоречии, но, конечно, не мог осмыслить, в чем он в действительности состоит. Он придерживался концепции извечного естественного этического начала, которое, как он полагал, должно развиваться, чтобы в свою очередь быть в состоянии направлять совершенствование общественно-политического и государственного бытия людей. Не сводя нравственные качества и отношения людей к функциям разума, он в то же время настаивал на су-

ществовании нравственного сознания поступков людей в широком смысле. Муро полагал, что такое нравственное сознание, развивающееся, с одной стороны, благодаря естественному этическому началу, не являющемуся привилегией одних лишь только высокопоставленных, с другой стороны, совершенствуется благодаря тому самому внешнему миру людей, на который оно направлено и без которого оно вообще нереально, так как не могло бы проявиться. К сожалению, эта глубокая и прогрессивная для японской действительности того времени мысль не получила у философа развития и истолкования. Муро считал, что все люди без исключения добры по своей первоприроде, и поэтому их нравственная первоприрода также представляет тождество, и, хотя их телесный склад различен, они вынуждены по необходимости придерживаться сосуществования. В своем абстрактном значении эта идея необходимого сосуществования вырисовывается в конечном итоге как своеобразное представление о реальных проявлениях коренных норм человеческой природы, по существу близкое к некоему антропологическому принципу постоянства и единства материальных и духовных способностей человека. И именно такое постоянство дает-де возможность различным людям по-разному осуществлять собственную судьбу, деятельность и т. д., т. е. осуществлять «небесное веление» (*тэммэй*).

Такая концепция Муро противоречила этике чжусианского неоконфуцианства в такой же мере, как и этическим нормам теории классического конфуцианства. Этот факт находит подтверждение в «Беседах в Суругадан». Содержание основ этико-политической теории Муро: его интересные рассуждения «о книжной этике и морали практической», в которых он требует не отстраняться от гуманности и справедливости в отношении людей, и главным образом в отношении земледельцев, народа-кормильца, а также его смелые восхваления таких поступков людей, которые объективно означали весьма легко прикрытое осуждение тирании администрации и феодальных институтов, сковывавших страну, получили широкий отклик. Так, в связи с нашедшим во всей империи событием в Ако, уже описанным в главе об Ито Дзинсай, Муро Кюсю решил опубликовать в 1702 г. специальное двухтомное сочинение «Записи о людях долга и справедливости», в котором возносил

смелых ронинов, отомстивших за поругание правительством чести их сюзерена.

Выступая против современных ему порядков, Муро утверждал, что верхи используют в своих интересах только физические силы народа, а его духовные силы третируют. Страшась мнений и суждений простых людей и пренебрегая ими, верхи заставляют низы служить себе исключительно силой принуждения и не могут пользоваться их расположением: «Мудрые господа имеют манеру поступать так, как им самим любо, а прямых речей низов глубоко страшатся. В Китае повсюду, хотя и установлены должности чиновников-цензоров, для того чтобы порицать и увещевать правильными доводами и т. п., но это, однако, приносит мало пользы, ибо хотя и очень требуется увещевать, но деятельность таких чиновников в большинстве случаев пребывает только в названии. Люди, которые говорят прямо в лицо, устраняются, а льстецы преуспевают. Если в верхах сосредоточены заблуждения и инициатива, то нет реформ. Если в государстве управляют порочно, то нет инициативы [в низах]. Это всеобщая болезнь и древности, и нашего времени. А еще больше это проявляется в нашей стране во времена господства военных: верхи управляют низами исключительно силой оружия, а низы используются верхами только ради их могущественной силы. Рассуждениям прегражден путь, и симпатии со стороны низов невозможны. Дела в стране ухудшаются с каждым днем. Понимающих причины этого не стало» (56)³⁶.

В рассуждениях о поучениях, приписываемых Иэясу, Муро Кюсю проводит мысль о том, что правитель не может управлять без прямолинейных, честных помощников и советников. Он говорит, что для государственного деятеля или официального лица бескомпромиссная критика заблуждений, промахов и злой воли правителя является наивысшей честью. Это выше, чем даже находиться в первых шеренгах копейщиков на поле брани. Такой деятель обязан пренебрегать нерасположением правителя и рисковать всем, а если потребует, то и пожертвовать жизнью. Никакой героизм, храбрость и честь не могут идти в сравнение с этими обязанностями и подвигами на благо всей страны.

Но откуда же могут появиться люди, которые знают причины распространения социального зла по всей стране, если верхи, сановники, самураи, богатые торговцы

«составляют одну семью тунеядцев и рассадников пороков, проникающих также в деревню и развращающих то, что еще осталось нетронутым и неразвращенным?» — рассуждает Муро Кюсо. «Когда истоки чисты, — говорит философ, — то чисты и потоки. А когда истоки не чисты, то не чисты потоки. В настоящее время сыновья богатых торговцев вкупе с самураями и чиновниками проводят свои дни и ночи в публичных домах в содружестве с другими бездельниками и развратниками из горожан, беспрерывно играют в азартные игры и предаются пьянству. Эти нравы бытуют в высших кругах, и даже аристократия и знатные сановники тайком отправляются в публичные дома, а самуран повсюду являются зачинщиками дебошей и драк»³⁷.

Власти притесняют простых людей, и для них давно не стало правосудия, жалуется Муро Кюсо. «Народ отдален от судей и судилищ. Ему хотя и предоставлено право жаловаться на кривду, но, не зная установленных для этих случаев правил этикета и церемоний, неграмотный и лишенный возможности изложить свои жалобы, он не в состоянии отправиться в высокие присутственные места и там разрешить свое дело. Спесивые чиновники носятся с предоставленной им властью и готовы на самые жестокие меры за малейшую оплошность в этикете обращения к ним. Народ страшится даже в том случае, когда его жалобы совершенно справедливы»³⁸.

Но и в этих справедливых словах философ по понятным причинам не высказал всей правды. Народ не только страшился администрации и судей. Ему возбранялось под страхом смертной казни подавать какие бы то ни было жалобы, петиции и т. п. высокому начальству, особенно самому сёгуну. При жизни Муро Кюсо еще существовали свидетели трагедии казни в 1653 г. знаменитого деревенского старосты Киути Согоро (Сакура Согоро), осмелившегося подать сёгуну жалобу на невыносимые тяготы обнищавших крестьян. На глазах у распятого Согоро медленно убивали его детей. Это о нем писал Фукудзава Юкити: «Отстаивая права и обязанности народа, он ратовал за правильные, справедливые принципы»³⁹. Муро Кюсо было 26 лет, когда в 1686 г. за такую же провинность был распят другой народный герой — Модзаэмон⁴⁰.

Исходя из нравственных посылок, Муро Кюсо полагал, что чиновник администрации или суда в случае пре-

небрежения справедливостью обязан нести материальную ответственность и возместить ущерб, понесенный пострадавшим. Для того времени это была крайне кощунственная мысль. Философ проводит ее в рассказе о высокопоставленном и известном судье Итакура-суво-ками из императорской столицы Киото. Однажды этот весьма важный и строгий судья появился в провинции и услышал на улице предостерегающий крик мальчика: «Суво идет!» «Чтобы это могло значить? — подумал всемогущий Итакура. — Меня никто не называет так даже в более высоких кругах! Не иначе как юнец повторяет слышанное от родителей обо мне?!»⁴¹. Итакура отыскал отца мальчика и потребовал от него объяснений. Когда спрошенный пришел в себя от испуга, то рассказал, что в свое время он в местном суде судился за раздел имущества. Отец выставил лжесвидетелей и выиграл дело, а он понес большой и незаслуженный ущерб. Сконфуженный Итакура распорядился местному суду заново рассмотреть судебные записи, и, когда случайная жалоба подтвердилась, он из своих личных денег сполна возместил ущерб пострадавшему, признав нерадивость и неправильность действий уездного следователя и суда.

Содержание этого рассказа представляет лишь только один эпизод из рассуждений Муро Кюсо о политико-юридической и хозяйственной ответственности администрации. Относительно хозяйственной политики, государства он делает весьма смелые критические обобщения, что государство не экономит народных средств, взимает непосильные налоги и поборы, вынуждающие земледельцев оставлять возделывание земли.

Крестьян, оставлявших земледелие и даже пытавшихся покинуть свои деревни в напрасной надежде найти спасение в других местах, было немало. Попытки эти, как правило, кончались трагически для сотен и тысяч людей. Безвыходность положения обездоленных крестьян в целом ряде мест токугавской империи толкала их к сопротивлению. Как и перед некоторыми другими мыслителями, современными Муро Кюсо, перед ним также возникал вопрос, как должно относиться и поступать с людьми, доведенными до отчаяния и поднимавшимися вместе со своими семьями и односельчанами против притеснителей. И оказалось, что Муро Кюсо против восстаний. Он называет восстания несчастьем и ограничи-

вается рассуждениями о способах их предотвращения, среди которых отстранение жестоких и негодных чиновников, улучшение судебного дела, противодействие спекуляциям купцов и ростовщиков, а главное — максимальное уменьшение налогов на земледелие, ограничение роскоши богатеев и экономия средств государством, по его мнению, являются важнейшими мерами помощи народу. Правда, Муро Кюсо в отличие от лицемерных идеологов токугавского режима утверждает, что причиной возникновения «преступлений против государства является стремление сохранить свою жизнь от голодной смерти... Люди со скверным складом характера среди народа, не желая погибнуть, делают преступления против законов и запретов»⁴².

По мнению Муро Кюсо, общественная жизнь может быть переустроена другими путями. В качестве основного средства подобного «переустройства» дел в Поднебесной должна служить проповедуемая Муро теория, что «народ является небом для монарха»⁴³.

В чем же состоит эта теория «народа-неба», или «священности народа и его прав»? «Верхи и низы, — пишет Муро Кюсо, — обязательно должны почитать земледелие, так как земледелие есть основа Поднебесной. Народ сеет, кормит страну, и правителя в том числе, и правитель поэтому должен почитать его как само небо. Не должно обходиться с неуважением ни с одним крестьянином»⁴⁴.

Муро Кюсо рисует идиллическую картину, где крестьяне отдают государству необходимые для его нормального существования продукты в виде необременительных налогов, посвященный государь действует от имени и по воле народа, потому что зависит от последнего как до прихода к власти, так и во время пребывания на престоле. Роскошь и сверхизысканный вкус являются преступлением перед народом.

Как же достигнуть этой идиллии, кто может быть инициатором и кто исполнителем «усовершенствования дел в Поднебесной»? Муро Кюсо дает на это совершенно ясный ответ: таким начинателем может быть только «мудрый», или «просвещенный», правитель, учитывающий волю народа. Не обязательно даже, чтобы он происходил из императорского дома или представлял звено в генеалогии наследственной династии. Им может быть разумный человек, поднявшийся выше других и действую-

щий на пользу народа в соответствии с мудрыми принципами ученых древности и лучших философов современности. Принятый народом, такой правитель может считать себя также принятым небом; отвергнутый народом, он отвергается также и небом.

На помощь этому правителю приходят ученые, а также преданная армия, в задачу которой входит охрана процветания и постоянного мира. Словом, сильная личность, стоящая выше и видящая дальше, может, по мнению Муро Кюсо, исполнить волю и стремления народа к процветанию и заставить сам народ быть исполнителем «изменения» своей собственной жизни.

Яркое вольнодумство Муро и его наивные, идиллические построения о переустройстве Поднебесной подверглись самой неприязненной критике чжусианцев «Школы Мито» — сторонников восстановления нераздельной императорской власти, а также со стороны духовенства. Следует заметить, что рассуждения Муро Кюсо встретили противников и в народных массах, от имени которых он позволял себе проповедовать свое учение. И в этом не было ничего страшного.

Пока произойдет «переустройство» Поднебесной на тех идиллических началах, которые рекомендовал Муро, а также пока произойдет «совершенствование» верхов и низов, Муро Кюсо советовал сёгунским властям усилить соблюдение законов и учредить для этой цели новые судилища в княжествах, городах и селениях, а для укрепления порядка возложить еще большие обязанности на «пятидворки» (гонингуми), на которые было разбито крестьянское население, связанное круговой порукой ответственности перед властями.

Он говорил, например, следующее: «Систему объединения каждых пяти дворов для взаимной ответственности надо сделать еще более строгой. Тогда плохие люди смогут быть наказаны, даже если они не нарушили законные установления. Они смогут быть допрошены и тут же освобождены, если их проступки незначительны, и посланы в темницу, если их проступки значительны. Однако все должно быть записано и послано вместе с заключенным в центральный суд, где его будут судить. Так как низшие суды смогут решать дела сразу, то они не будут мешать и откладывать их. Виновный же, лишенный возможности скрываться, убоятся общественного мнения»⁴⁵.

Пока произойдет «переустройство» и наступит время господства разума и просвещения, Муро предлагал запретить излишнюю роскошь, которую практикуют богачи и аристократия в городах, и выслать в деревню для работы на полях всех производящих эту роскошь. Возвращенных насильно из городов ждала в деревне еще большая нужда и безвыходность.

Необходимо заметить, что само правление «просвещенного» монарха, о котором так мечтал Муро и которому, по его мнению, ученые и полководцы должны всячески содействовать, в некоторых высказываниях философа наделяется качествами, какими обладает правление любого деспота, монарха тирана. В письме к конфуцианцу Юса Бокусай Муро обязывает «просвещенного» монарха не только судить о полезности того или иного памятника науки, литературы и культуры вообще, но безжалостно искоренять все, что он найдет здесь легким, пустым, бесполезным: «Если бы появился [мудрый] монарх, то он обязательно приказал бы собрать все, что написано в стране, и отобрать из этого никчемное и бесполезное, чтобы предать его огню. Он приказал бы, чтобы на всех последующих ученых лежала обязанность вникать во все и осуществлять изученное. Нельзя допускать пустословия, должно притеснять пустую литературу, искоренять пустое фатовство и исправлять сознание людей, противясь дурным суждениям. Если поступать таким образом в течение нескольких десятилетий, то Поднебесная вернется к правильному [пути]» (57) ⁴⁶.

И когда раздавались голоса, что он служит сёгуну и что личный эгоизм и цели стяжания славы руководят всей его проповедью, Муро Кюсо восклицал: «Я не тружусь для себя самого. Поверьте мне, таково сердце старца!» ⁴⁷. И когда за спиной раздавались насмешки по адресу этого прежде влиятельного сановника, он отвечал, посеял. «Я не ишу, — писал он, — сотрудников среди современников! Подлые манеры и фальшивые мнения с давнишних пор, как и другие пустые дела, расцвели для шумной славы и мимолетной репутации. Вы знаете Лецзы. Он рассказывает об одином неразумном, который вместе со своими детьми трудился день-деньской с мотыгой в руках и с коробом, устранив гору, что неудобно стояла перед его лачугой. К этому месту явился некий

разумный и стал глумиться над ним: — Как могут несколько человек сдвинуть гору?

Неразумный возразил: — Я начинаю это дело, мои дети продолжат его, их дети, а после этих детей внуки их правнуков будут копать — и горы не станет.

Над этими словами разумный смеялся еще пуще. Люди назовут эту работу глупостью, ее деятеля — глупцом, а осуждающего назовут разумным. Между тем со стремлениями так называемого глупца можно еще что-нибудь сделать во вселенной, в то время как обладающие мудростью этого, так сказать, разумного, посмеивающегося над неразумным, сами ни на что не способны. И так уж повелось в нашем мире, что как раз глупость возводится в мудрость, а мудрость низводится в глупость. После моей смерти наступит день, который решит этот спор, длящийся столетия. Тем временем люди смеются над тем, что я пришел к разбитому корыту. Но я стар и упрям и вынужден вместе с моими намерениями встретить свой конец. Позволяю вам отнести меня к людям, подобным неразумному с его горой» ⁴⁸.

И когда раздавались голоса его противников из буддийского и синтоистского лагерей, что его идеи остаются тщетными и никчемными и сам он превращается в ничто, Муро Кюсо отвечал: «До конца дней моих я изучал установленные принципы, сам учил других и писал книги, которые, возможно, дадут начало настоящему учению в грядущем. И если я хотя бы на одну десятилетиячную долю содействовал установлению пути, то я и после моей смерти еще буду продолжать жить» ⁴⁹.

Муро Кюсо, однако, не содействовал установлению «пути конфуцианских совершенномудрых». В действительности он расшатывал устои неоконфуцианской идеалистической школы, наносил удары буддийской идеологии, которая в течение многих столетий довлела над умами и чувствами миллионов людей и сковывала их духовные возможности и стремления. Тем самым он содействовал развитию нового философского течения, с которым связаны лучшие страницы истории японской научной и общественной мысли — материализма.

За пять лет до своей смерти Муро Кюсо сам был вынужден признать, что «учился с давних пор придерживаться собственной дороги», которая расходилась с путем многих последователей чжусианской метафизики по целому ряду существенных вопросов.

В 1729 г., больной и парализованный, он писал, а возможно, диктовал писцу следующие мысли, относящиеся к его жизненному пути: «Быстро проходят дни и месяцы. Время летит, не останавливаясь. С каждым днем усиливаются мои физические страдания. Глубокая старость! Ослабли силы для того, чтобы делать полезную работу. Я не думал, что столько времени будут нести меня волны старости. Семьдесят пятая весна! Вдобавок весь организм парализован, и я не в состоянии двинуть рукой или ногой, и больших усилий стоит подняться или лечь. Уже в третий раз я не видел весенней прелести сада, и только голос соловья с верхушки деревьев льется в мою спальню и будит от томительной дремы. Неотразимые, появляются тогда воспоминания о прошлом, когда аромат цветения сливы доносился до моей подушки. И какой я был счастливый, что с юных лет мне довелось видеть через окна науки ценность плодов прошлого. Я следовал учению Чэн [И] и Чжу [Си], размышлял над тем, что свойственно школам Лу⁵⁰ и Цзоу⁵¹, любил произведения Хань Юя и Оуян Сю и учился придерживаться собственной дороги»⁵².

Муро Кюсо был искренне убежден, что потомки одобряют его «путь». И действительно, можно отметить, что, хотя наследие философа и остается до сих пор недостаточно оцененным, все же имеются основания утверждать, что в наше время его идеи привлекают внимание прогрессивных ученых и доставляют серьезные хлопоты идеологам реакции. Так, например, если вслед за Нагата Хироси историк японской чжусианской школы проф. Чжу Цянь-чжи считает, что материалистические идеи Муро, несмотря на их ограниченность, все же укрепляли идейную базу борьбы за развитие японского общества того времени и по своему значению приближались к роли научных средств сопротивления засилью религии, то теоретик японской реакции проф. Кавано Сёдзо стремится «изобличить» воззрения Муро Кюсо как опасные для утверждения «японского духа». В 1939 г., в разгар захватнической войны японского милитаризма против китайского народа, Кавано обратился к содержанию сочинения Муро Кюсо «Записки о том, чего нельзя забывать», чтобы доказать «антипатриотичность» и враждебность учения философа идеологии японского монархо-фашистского «нового порядка в Азии».

Осуждая Муро за то, что «он исходит из принципа

естественного равенства» людей, что «он проповедует род теории общественного договора и в полном смысле слова идеи демократии», Кавано предупреждал, что главная опасность учения Муро лежит в его теории государства. «Вот до чего он дошел в своих проповедях! В третьей части „Записок о том, чего нельзя забывать“ он говорил: „Имели место обретения государств через карательные, захватнические походы. Такие действия, какие предпринимали Хуан-ди, иньский Чэн-тан, чжоуский У-ван, а в нашей стране император Дзимму, не являются правильным домогательством. Все они не отвечают желаниям народа. И если смотреть с этой точки зрения, то выходит, что государство не есть дарение неба. Оно не есть также дар государя и тем более не является личным присвоением. Оно есть исключительно только установление, созданное под покровительством народа... И везде в одинаковой мере оно не является личной собственностью, а полностью является собственностью народа“». Такие идеи абсолютно не соотносятся с нашими понятиями государства» (58)⁵³.

Подобного рода «изобличения» и «запугивания» имели обратный результат: они вызвали интерес к учению Муро Кюсо и в то же время к действительным причинам появления его идей.

В настоящее время возобновлению серьезного интереса к учению Муро Кюсо немало содействует перевод на японский язык труда «История философии», изданного в Советском Союзе, где впервые в истории мировой философии рассматривается учение также этого японского философа.

ЯМАГАТА БАНТО

Нет ада и рая, нет атамана также;
Лишь мир один только реальных
людей
и бессмертных вещей
существует.

Нет в этом мире богов синтоистских,
нет привидений и будд,
Нет также дел ни таинственных,
странных,
Нет никаких в нем чудес (59) ¹.

(Из приложения к «Замку
сновидений» Ямагата Банто)

О любом европейском мыслителе феодального времени, если бы он, памятуя о преследованиях и гонениях, все же решился отвергнуть мнения виднейших богословов и философов-идеалистов, на которых в течение столетий зиждилась идеология господствующего класса, естественно, должно сказать, что он совершил подвиг.

Именно этой высокой оценки заслуживает японский мыслитель Ямагата Банто, который принципиально, решительно и остро отвергал идеологию конфуцианства и неоконфуцианства, могущественной буддийской церкви, синтоистского духовенства и даосских религиозных суеверий и мистики.

Ямагата Банто характеризует как «нелепость и вздор», «заблуждение и несостоятельность», «обидное недомыслие», «очевидную глупость» и т. д. и т. п. сочинения, например, таких авторов, как Китабатакэ Тикафуса, Итидзё Канэёси, Тэгути Нобуцунэ, Ямадзак Ансай, Сираи Сюэн, Тада Ёситоси, Камо Мабутси, Мо-тоори Норинага и Араи Хакусэки. Речь идет, таким образом, о признании несостоятельности, «не бесполезности, а вредности», как выражается Банто, для широких народных масс литературного наследия виднейших и популярнейших теоретиков синтоизма и соединения синтоизма с буддизмом и конфуцианством, а также многих проповедников буддийской и даосской теологии и теософии ². «Выдвинув атеистическую теорию,— писал еще

почти 30 лет назад Цуцуми Кацухиса,— Ямагата был первый, кто тем самым выдвинул также проблемы, касающиеся противоречий и борьбы между наукой и религией» ³.

Сочинения Ямагата Банто «Замок сновидений», как верно определяет Нагата Хироси, «занимает весьма видное место в истории японской мысли» ⁴. В нем и «сегодня мы находим материал, который имеет просветительную ценность» ⁵. И неудивительно, что реакционная историко-философская наука, которая ныне поднимает голову вместе со всем идеологическим фронтом реакции, пытается замолчать философа.

Несколько замечаний о личности Ямагата Банто

Философ, известный под фамилией Ямагата и именем Банто ⁶, родился в 1748 г. в деревне Кадзуме, уезда Иннами, провинции Бансю (Харима). До недавнего времени существовало мнение, что Банто родился в бедной крестьянской семье. Затем вместе с одним из родичей переехал в Осака, крупнейший торговый центр токугавской империи, где поступил мальчиком в меняльную лавку. Здесь его продвижению по службе помешала непреоборимая любовь к книгам. Недовольный хозяин прогнал его, и только благодаря случаю он был принят на службу к другому богатому торговцу-ростовщику, который-де поддерживал стремление своего слуги к науке. Эта версия, вошедшая даже в академические издания серий по истории японской философской мысли, теперь уже имеет очень мало сторонников.

В действительности же семья Хасэгава была зажиточной. Дед Банто и его братья, будучи крестьянами, одновременно занимались домашним промыслом — изготовлением хлопчатобумажной пряжи; вообще район, в котором родился Банто, славился как центр ее производства. Семья Хасэгава имела производственные и торговые связи даже с Осака, куда в свое время переселился брат деда Банто — Кюбэй, основавший собственную преуспевавшую и процветающую фирму.

Крупный торговец-ростовщик Сёя Ямагата заметил деятельность этого Кюбэй и вскоре предложил ему пост своего управляющего. Впоследствии благодаря своей ки-

пучей деятельности Банто стал управляющим всеми делами дома Сёя Ямагата, или, как его еще обычно именovali, Сёя Хэймон. Вследствие больших способностей Банто удалось из управляющего этого торгово-ростовщического дома превратиться в его владельца. Он обрел право носить фамилию Ямагата и получил также новое имя — Банто.

Богатства Ямагата Банто достигли таких размеров, что он стал финансировать владетельного князя Сэндай и постепенно полностью подчинил самого феодала и его самураев установленным им правилам, а затем в зависимости от торгово-ростовщического дома Ямагата Банто попали еще несколько князей.

Сёгунское правительство оберегало интересы дома Ямагата Банто и в свою очередь получало у него большие займы. Сила и влияние Ямагата Банто сделались настолько значительными, что он осмелился от собственного имени, не скрывая его, представить правительству нечто вроде специального трактата, наполненного советами, касающимися положения дел в стране. И оказывается, что этот исключительно рискованный шаг, за который не только купцу, формально бесправному по закону, но и многим знатым самураям рубили головы, сошел ему с рук. Больше того, бакуфу даже наградило Ямагата Банто золотым подношением за его большие услуги по финансированию правительственных мероприятий.

В то время среди купечества пользовалась известностью открытая в Осака неоконфуцианскими философами Накаи Тикудзан и его братом Накаи Рикэн частная академия Кайтокусёин⁷ (Академия целеустремленного размышления о содержании этических книг), или, сокращенно, Кайтокудо⁸ (Зал размышления об этике). Академия эта, сгоревшая во время грандиозного осакского пожара и восстановленная на средства самого правительства, была не похожа на многие другие неоконфуцианские школы и академии: здесь заостряли внимание слушателей на методологии чжусианской спекуляции по поводу так называемого «предельного познания принципов вещей» и тем самым толкали к абстрактному мышлению.

Эта Академия оказала значительное влияние на формирование взглядов Ямагата Банто. Но если в области воззрений на природу он сумел принципиально отрешить-

ся от чжусианских идей, перейдя под влиянием дошедших до него сведений по европейскому естествознанию, на материалистические и атеистические позиции, то в области общественной жизни конфуцианская этико-политическая догматика в качестве обобщения смысла развития Поднебесной являлась для него единственной философией истории, без познания которой он не считал возможным установление и существование правильных семейных, общественных и государственных институтов, как он их себе представлял.

Серьезный научный интерес к современному ему европейскому естествознанию Ямагата удовлетворял упорным изучением астрономии под руководством широко эрудированного ученого Асада Горицу. Последний владел голландским языком, с неописуемыми трудностями пробивал себе доступ к голландским научным книгам, переводил их и знакомил с ними своих учеников, всегда рискуя быть схваченным тайной полицией.

Результаты штудий у Асада Горицу приводили Ямагата Банто в восторг и в то же время заставляли задуматься об отсталости науки на его родине. Эти настроения хорошо отображены в следующих его словах: «Обстоятельное изучение неба европейскими астрономами не имеет себе равного во всех странах в прошлом и настоящем. Если посмотреть на многие страны, то изобретения совершались благодаря реальным взглядам на действительность. Кто же может этому противиться!.. Таким образом, дело изучения вселенной мы поручили им, а сами облизываем объедки. Я говорю: „Нельзя сомневаться в европейской учености, надо следовать и горячо доверять ей!“» (60)⁹. И далее: «Ведь удивительно! Европейские теории движения Земли исчерпывают великие рассуждения о вселенной и ничего общего не имеют с ограниченными взглядами Индии, Китая и Японии» (61)¹⁰.

* * *

Ямагата Банто привлекал внимание современников еще в конце XVIII в. О его деятельности и воззрениях был написан целый ряд работ.

Самыми ранними из них, пожалуй, являются труды ученого-экономиста Кайхо Сэйрё. В своих «Беседах о Сёко» и «Беседах о практике» Кайхо оставил потомкам

хотя и крайне односторонние, но все же весьма ценные характеристики Ямагата Банто.

Рассуждая о «законах торговли» и «сопутствующих» ей положительных и отрицательных факторах, о «внешних и внутренних нормах и связях торговых домов» феодального времени, Кайхо восторгался деятельностью Ямагата Банто. «В нашем мире,— писал он,— так уж повелось, что люди, которые помогают делать большие деньги, делают сперва друг другу светящееся дружной лицо. В душе же они неизменно питают взаимную непреходящую злобу и ненависть»¹¹. В отличие от других богатееров-купцов Ямагата Банто, по мнению Кайхо, производил со многими могущественными князьями баснословные по ценностному объему сделки, но всегда основанные на доверии, и показывал пример соблюдения внешнего этикета и «внутренних норм торговли», на которые «опиралось процветание» торгового дома Ямагата.

Кайхо Сэйрё пытался объяснить сущность принципов, которые определяли общественно-экономическое значение деятельности дома Ямагата Банто. «В том, что сын Неба управляет Поднебесной,— писал он,— что васалы управляют каждым отдельным простолудином,— во всем этом различается лишь масштаб, но не сам способ управления. Если люди действуют, придерживаясь закона, то управление не будет нарушено. Когда же действуют помимо закона, то не прекратятся беспорядки. Подъем дома Сёя Косаэмон... и означает, что его распорядок и нормы зиждятся на законе. Ныне правила, которые установил в делах своего дома Сёя Косаэмон, уже копируют многие дома, начиная с фирмы Кононкэ и Кадзима. Все они считают Сёя Косаэмон своим учителем и организуются на основе [таких же] правил»¹².

Восхищаясь принципами и правилами, установленными домом Ямагата, который, будучи «основным банкиром князя Сэндай, заимодавцем других князей и кредитором сёгунского правительства», имел силу и смелость диктовать свои условия как взаимовыгодные нормы и принципы деятельности экономической политики, выходявшей далеко за пределы торгового мира города Осака, Кайхо называет Ямагата Банто «великим осакским героем».

По мнению Кайхо, Ямагата Банто понимал прогрессивное значение развития торговых, денежных отноше-

ний в японском обществе того времени и сокрушался-де по поводу теорий конфуцианцев, оспаривавших их «целесообразность» для «идеального государства», которое должно стремиться подражать принципам золотой древности. Оценивая взгляды Ямагата Банто на этот вопрос, Кайхо Сэйрё добавляет в их оправдание: «Отбирать у народа деньги бессмысленно. Это ведь не приносит пользы и является тиранией над народом. То, чему учат и что проповедуют конфуцианцы, является рассуждениями людей, впавших в старческое слабоумие. И все же, когда слушают их бредовые рассказы, то душа приходит в смятение. Мало того, что их болтовня не приносит никакой пользы, она еще вливает яд в Поднебесную»¹³.

Кайхо поэтому и рисует своим читателям образы мудрых деятелей, якобы сопротивлявшихся конфуцианцам,— Ямагата Банто и его дяди Сёя Хэйэмон. «Наука,— пишет Кайхо Сэйрё,— не заключается в том, чтобы исключительно и детально образом следовать древности; хорошая наука обстоятельно знает современное, нынешнее. Ныне в человеческой практике, в осуществлении человеческих дел выдвигаются такие люди, каких в древности и не бывало. Что же касается науки, то, в общем, в настоящее темное время и она сделалась пустотной. Однако Сёя Косаэмон является человеком науки. Таким же является и Сёя Хэйэмон, о чем свидетельствует положение, которого он достиг. В то же время лишения, испытываемые самураями, представляют не что иное, как результат плохой науки, плод веры в слова Конфуция и Мэн-цзы и неверия в собственное разумение и волю»¹⁴.

Я привел здесь некоторые фрагменты из сочинений Кайхо Сэйрё, написанных в XVIII и первых годах XIX в.— при жизни Ямагата Банто — и специально характеризующих его как деятеля и даже как мыслителя. При этом весьма любопытно, что Кайхо Сэйрё пытался характеризовать философские взгляды Ямагата Банто как антиконфуцианские. Такие оценки были сделаны на основании наблюдения поведения Ямагата Банто и характеристик, исходивших от его современников.

Во второй половине XIX в. профессор Военно-Морской академии и императорского Токийского университета Найто Тисо начал подготовку издания наследия Ямагата Банто.

В 1893 г. Найто опубликовал 10-й и 11-й тома произведения Ямагата Банто «Замок сновидений» в «Японской библиотеке» («Нихон бунко»), которую он составил и редактировал. Должно заметить, что это издание явилось исключительно важным событием в истории японской культуры. С этого времени публикации работ, посвященных Ямагата Банто, стали более частыми.

В 1910 г. Кота Наритомо напечатал в осакской «Асахи симбун» часть своих очерков «Сёя Косаэмон»¹⁵, в которых дано краткое изложение жизнедеятельности Ямагата Банто.

В 1911 г. Цутия Мотонари опубликовал работу под названием «Предтеча новой науки»¹⁶. В ней подчеркивается новизна содержания и стиля сочинений философа; в сравнении с этими оценками попытки характеризовать Ямагата как ученого, сделанные еще в токугавское время Окамото Мусан, являются весьма бледными, хотя и представляют сами по себе значительный исторический интерес. Окамото Мусан в своем сочинении «Записки о людях из Нанива (Осака.— Я. Р.-З.)» поместил раздел, посвященный Ямагата Банто, в котором он ведет рассказ о нем не только как о философе, но и как о деятеле. Окамото при этом подчеркивает, что «когда осакские жители рассуждали о людях, которые проживают в их городе, то обязательно первым называли Банто»¹⁷. У Цутия Мотонари эта характеристика получает развитие в рассказе о философе, который стремился стоять на уровне мировой науки своего времени.

В 1919 г. Камэда Дзиро издал работу «Факты, касающиеся старца Ямагата Банто»¹⁸, за которой последовали «Дополнения к фактам, касающимся старца Ямагата Банто»¹⁹ (1923) и «Ямагата Банто»²⁰ (1943). Работы Камэда Дзиро внесли известный вклад, особенно в изучение философской эволюции Ямагата от неоконфуцианства к идеям научного естествознания.

В 1921 г. известный исследователь истории японской культуры Цуда Сокити опубликовал монографию «Изучение национальных идей, проявляющихся в литературе»²¹. В этой работе Цуда уделяет внимание действительно интересным идеям Ямагата Банто относительно исторического подхода к изучению идеологических вопросов. В 1924 г. Цуда Сокити опубликовал новое ценное исследование — «Введение к изучению „Кодзики“ и „Нихонсёки“»²². Для этой работы Цуда на-

шел хороший источник и опору в оригинальных трудах Ямагата Банто.

В 1936 г. Саигуса Хирото напечатал в 12-м томе «Полного собрания сочинений по японской философии» 10-й том произведения Ямагата «Замок сновидений», носящий название «О несуществовании духов», снабдив его редакторскими комментариями: эти комментарии сообщают о времени написания труда, дают сведения об авторе и самом труде, общей концепции произведения и редакторских улучшениях публикации текста²³. Почти без изменений эти комментарии Саигуса напечатал 20 лет спустя в 5-м томе «Полного собрания сочинений по японской философской мысли»²⁴.

В библиографических объяснениях к этому изданию Саигуса Хирото говорит, что «критика религии, которую мы видим у Ямагата Банто, превосходит теорию *инь* и *ян* и приводит автора к материалистической точке зрения»²⁵. Он подчеркивает влияние, которое оказали на Ямагата новые научные сведения по естествознанию, в частности по астрономии, и особенно «Новая книга по астрономии» Ситику Тадао.

К сожалению, в комментариях проф. Саигуса еще сохранились старые версии о юности Ямагата Банто, теперь уже являющиеся анахронизмом в описании жизнедеятельности философа.

В 1956 г. Саигуса Хирото в своей книге «Японские материалисты» выделил специальный раздел под названием «Ямагата Банто», в котором доказывал, насколько «ясно представлены его (Ямагата.— Я. Р.-З.) материалистические идеи». «Ямагата,— писал Саигуса Хирото,— в отношении материалистических сторон своего мировоззрения был выдающимся»²⁶.

В 1936 г. Цутия Такао в объяснениях к «Собранию сочинений Ямагата Банто»²⁷ стремился главным образом показать содержание трудов философа в социально-экономическом плане.

В том же, 1936 г. вышла книга Нагата Хироси «История японской философии», в которой специальный раздел посвящен Ямагата Банто. Совершенно по-новому в ней были поставлены проблемы анализа текстов сочинений Ямагата, отношения Ямагата к основному вопросу философии и существа теоретических позиций его атеизма, а также их действительного общественно-политического значения. Впервые была сделана попытка по-на-

стоящему показать историческую закономерность противоречий философских и социологических взглядов Ямагата Банто. В последующих трудах Нагата Хироси рассмотрению учения Ямагата также уделено достаточно внимания.

В 1942 г. Такасэ Сигэо опубликовал работу «Ямагата Банто и его исторические идеи»²⁸, в которой показал, что взгляды Ямагата никогда не отрывались от своей феодальной основы и, стало быть, в сущности, ею и определялись.

После второй мировой войны начался новый этап исследований в области изучения наследия Ямагата Банто.

Арисака Такамити и Суэнака Тэцуо опубликовали свое нашумевшее исследование «Изучение Ямагата Банто»²⁹. Авторам его удалось установить новые факты жизнедеятельности философа и выработать конкретный и четкий методологический подход к оценке мировоззрения Ямагата как выдающегося материалиста и атеиста.

За этой работой последовала другая, не менее оригинальная и важная: статья Хаяси Мотои «Записки о Ямагата Банто». «Реакционная наука», — писал Хаяси Мотои, — занимающаяся изучением истории мысли в феодальной Японии, до сих пор почти полностью игнорирует Ямагата Банто. Издано много томов по истории японской мысли, вплоть до истории мысли современной, но ни одного слова не сказано в них о произведении Ямагата Банто „Замок сновидений“»³⁰.

Хаяси смело идет против течения и отстаивает отличный от мнений всего японского исторического мира взгляд на Ямагата Банто как на мыслителя, который отнюдь не стремился поддерживать токугавский феодализм и феодальную косность вообще.

Не малый вклад в популяризацию новейших сведений о Ямагата Банто как о деятеле, ученом и философе, после того как были опубликованы результаты исследования Арисака Такамити и Суэнака Тэцуо, внесла также статья историка Нэдзу Масаси «Материализм и взгляд на историю Ямагата Банто». Эта насыщенная и интересно построенная работа была с удовлетворением встречена читателями как в Японии, так и за ее пределами.

В 1959 г. Арисака Такамити в соавторстве с Кояма Дзинси опубликовал весьма интересное исследование под

названием «Личность и мысли Ямагата Банто». Однако, увлекшись, авторы в своих выводах не только ставят Ямагата Банто рядом с Андо Сээки, но и приписывают ему качества единственного предтечи и чуть ли даже не родоначальника «современной цивилизованной Японии». «Если говорить о материалистах и атеистах времени Эдо, — пишут они, — то кроме Банто мы должны указать на Хирага Гэнъай, Андо Сээки, Сиба Кокан и др. Каждый из них формировал свою индивидуальность, осуществлял свою деятельность и получил воспитание в период токугавского феодализма. И все же они явились мыслителями-предтечами новых взглядов на общество, на человеческую природу. В отношении строгой логики и совершенного изобличения антирациональных идей о существовании богов и неразрушимости души не найдется такого мыслителя, который бы мог стоять в одном ряду с Банто. Хотя это еще были позиции наивного материализма, но, во всяком случае, если со времени Мэйдзи наша страна превратилась в цивилизованное государство, то это потому, что в предыдущий период существовал выдающийся и до конца последовательный атеист Банто. В этом смысле мы можем рассматривать Банто как мыслителя, стоявшего у истоков современного рационалистического мышления» (62)³¹.

Я полагаю, что такая несколько интенсифицированная оценка, которую предлагают Арисака и Кояма, вызвана в некоторой степени также и психологической стороной дела, грандиозностью восприятия факта, действительно представляющего знаменательное событие в истории развития японской философской мысли вообще и материалистической в частности.

Что же касается замечаний Арисака и Кояма о том, что Ямагата Банто стоял «у истоков современного рационалистического мышления», то авторы справедливы в такой характеристике. Этими словами правильно подчеркивается вера японского философа-материалиста в силу разума, в силу доказательности в противовес буддийской, даосской и неоконфуцианской мистике и схоластике.

На одно из первых мест в истории развития японского материализма прошлого ставит Ямагата Банто профессор Кодзай Есисигэ в своей работе «Ленин и японский материализм», напечатанной в 1959 г. и переизданной с дополнениями в 1965 г.

**Несколько замечаний по поводу
произведения «Замок сновидений»
и его состава**

Ни с одним переводом названий сочинений японских философов не возникало столько трудностей, сколько с осмыслением названия основного произведения Ямагата Банто «Юмэ но сиро» («Замок сновидений»). В японской литературе, а также во время моих бесед с учеными в самой Японии высказывались различные взгляды и даже робкие сомнения в возможности установить правильное его объяснение вообще, несмотря на то что Ямагата Банто, стремившийся основательнее завуалировать смысл названия на случай, если книга попадет в руки властей, вместе с тем старался, чтобы его «потомки» нашли заветный ключ к правильному пониманию мотивов такого приема.

Из предисловия Ямагата к своему труду мы узнаем, что согласно первоначальному замыслу название его произведения, ныне известного как «Замок сновидений», должно было быть иным: «Когда я начал этот труд, то как раз потерял ясность зрения и решил назвать мое сочинение „Воздаяние Цзай Юю“ или „Расплата с Цзай Юем“ (по-японски: „Расплата с Сай Ё“ или „Воздаяние Сай Ё“. — Я. Р.-З.), но учитель [Накаи] Рикэн нашел это неудобным, и я назвал его „Замок сновидений“ („Юмэно сиро“).

В «Лунь юе», «Цзя юе» (кстати сказать, текст которого никогда не признавался заслуживающим доверия), а также в «Ши цзи» повествуется, что Конфуций, застав одного из своих ближайших «десяти учеников», Цзай Юя, или, как его иначе называют, Цзай Во (Сай Га), в погожий летний солнечный день погруженным в послеобеденный сон, гневно сказал о нем: «На гнилом дереве нельзя сделать инкрустации, ограду мусорной ямы не украшают лепкой»³². Легенда о расплате за неблагоприятность, распушенность, которая постигла Цзай Юя, дошла до времени Ямагата Банто, который решил использовать ее, чтобы хоть как-нибудь оградить себя на тот случай, если бы его труд попал в руки властей. Больше того, даже постигшее его несчастье — потеря зрения — Ямагата с той же целью выдавал за «воздаяние», «расплату» за «неблаговидность и распушенность» в суждениях.

В названии произведения Ямагата Банто слово «юмэ» выражено с помощью иероглифа, означающего «сон, сновидение», а слово «сиро» — с помощью знака, имеющего несколько чтений и значений. Среди них имеется чтение «кавари» со значением «замена, взамен, вместо» и чтение «сиро» в значении «цена, стоимость, плата». Таким образом, можно было бы перевести фразу «Юмэ но сиро» словами «Вместо (или взамен) сна, сновидения», «Цена сновидения» и т. п. Однако Ямагата Банто домогался того, чтобы название сочинения носило с самого начала оттенок преднамеренного критицизма, осуждения идеи своего труда и чтобы оно звучало «Юмэ но сиро» в значении «Замок сновидений (фантазий)», «Воздушный замок», так как в японском языке понятия «замок», «дворец», «крепость» передаются также словом, звучащим «сиро».

Вероятно, что именно в этой связи сам Ямагата или впоследствии переписчик по велению потерявшего зрение философа поместил перед названием первой части трактата «О несуществовании духов» слова «Десятый том сочинения „Юмэ но сиро“» и при этом выразил слово «сиро» совершенно необычным образом, а именно двумя иероглифами, которые семантически ничего общего не имеют с существом дела, а применены лишь только фонетически, лишь бы звучали как «сиро», подразумевая под этим словом именно «замок сновидений»³³.

«Когда [Накаи] Рикэн прочитал написанное Банто, то очень встревожился по поводу идейного содержания, — пишут Арисака Такамити и Кояма Дзинси. — Он понимал, что от ассоциации со сном автору надо продвинуться к названию „Юмэ но сиро“ в значении мира сновидений. Поэтому-то Ямагата и писал, что „все изложенное здесь (в книге. — Я. Р.-З.) выдумка от начала до конца“, и как раз в этом смысле и подготовил такое название. Применяя это специфическое название, он ввиду страха перед властью имущими предупреждал, что никто посторонний не должен видеть книгу, которую он так и не имел возможности опубликовать»³⁴. И действительно, сам Ямагата Банто еще выразительнее пишет по этому поводу: «В этом томе я разрушаю выдумки о существовании велений неба, отрицаю существование духов и богов. Меня, не убоявшегося презирать важные церемонии почитания императорского дома, ко-

торые-де продолжают с древнейшего периода богов, назовут в Поднебесной преступником навеки... Ах, как это страшно! Однако об этой моей книге посторонний знать не должен. Я оставляю ее потомкам только лишь как книгу, в которой изложен послеобеденный сон. Я хочу предостеречь моих правнуков, чтобы они не впадали в суеверия. Последующие потомки ни в коем случае не должны меня осуждать» (63) ³⁶.

Сочинение Ямагата Банто состоит из 12 томов и 11 тематических частей. Первый том посвящен астрономии, второй — географии, третий — «периоду богов», четвертый — «историческим периодам», пятый — «системе государственного устройства и администрации», шестой — экономике, седьмой — «классическим теориям», восьмой — «различным книгам», девятый — «ереси», десятый — «несуществованию духов» (часть первая), одиннадцатый — «несуществованию духов» (часть вторая), двенадцатый — «различным теориям».

Когда именно было закончено это произведение, установить в точности трудно, несмотря на то что в «Предисловии от автора» сказано: «Подписано сие человеком, отошедшим от градской жизни и всяких дел, во втором году „кёва“ (1802 г. — Я. Р.-З.), летом, в первый день шестой луны» ³⁶. На недостаточность такого определения вполне справедливо в свое время указывал проф. Саигуса Хирото ³⁷.

В приложении же к «Замку сновидений», написанном самим Ямагата в 1820 г., мы читаем: «Прежде я был в состоянии представить компании юнцов замок сновидений. С тех пор прошло двадцать лет. Хотя уже больше десяти лет, как я отошел от дел, но все же не проводил время попусту. В самом деле, приблизительно со времени годов правления под девизом „бунка“ (1804—1818. — Я. Р.-З.) я стал болеть глазами и в конце концов вот уже восемь лет, как я потерял способность ясно видеть. Поэтому я не имел возможности завершить [начатое] дело. Но вот с прошлого года болезнь усилилась, а с весны я прекратил распоряжаться и наставлять. Несмотря на это, труд приближается к завершению. Кому-нибудь надо будет поручить довести этот труд до сведения потомков. Поэтому вопреки болезни я написал это приложение» ³⁸.

Доподлинно известно, что значительную часть томов «Замка сновидений» писали под диктовку полуслепого

философа его сын Еситацу и ученики. Каждый раз, когда раскрываешь страницы бессмертного произведения Ямагата Банто, вновь и вновь проникаешься чувством изумления перед эрудицией, феноменальной памятью его автора и способностью руководить своими помощниками — переписчиками.

О материалистических и атеистических взглядах Ямагата Банто судят главным образом на основании двух частей трактата «О несуществовании духов», первая часть которого содержит 17, а вторая — 33 раздела. Несмотря на насыщенность ценнейшим научным материалом и глубокими для того времени идеями, трактат написан тем не менее простым, доходчивым языком. Для авторов, вынужденных пользоваться иероглифическим письмом, такое мастерство является особенным достоинством. Графически трактат изложен способом канамадзирибун — иероглифами попеременно с японской syllabikой.

Должно заметить, что в трактате «О несуществовании духов», особенно в первой его части, в тех случаях, когда философ доказывает исторически изменчивый характер религиозных представлений и их общественно-политическую подоплеку, он часто ссылается на третий том «Замка сновидений», т. е. на другой трактат, носящий название «Период богов».

К сожалению, до настоящего времени еще не обнаружено местопребывание оригинала основной рукописи сочинения «Замок сновидений», поэтому исследователями изучаются различные существующие списки этого произведения. Так, один список хранится в так называемой «Найкаку бунко» (Библиотека кабинета [министров]), другой — у членов фамилии Ямагата и третий находится во владении фамилии Такимото. Некоторые части этих списков сделаны на камбуне. Легко представить себе, как важно иметь наконец единый выверенный текст «Замка сновидений».

Что же касается в этой связи трактата «О несуществовании духов», то текстологическая и редакторская работа над ним в основном выполнена. И все же и здесь требуется дополнительная редакционно-справочная работа, кроме того огромного и специфически сложного труда, который вложил Саигуса Хирото в свои справочные примечания к тексту. Что же касается всей рукописи «Замка сновидений», то будущим исследователям

предстоит большая текстологическая работа над существующими списками этого произведения.

Настоящая работа написана на основании изучения текста трактата «О несуществовании духов», являющегося результатом сопоставительной сверки (выполненной Сайгуса Хирото) списка рукописи этого трактата, который хранится в «Найкаку бунко», и текста 10-го и 11-го томов «Замка сновидений», напечатанных в уже упоминавшейся серии «Нихон бунко» («Японская библиотека»).

Философские воззрения Ямагата Банто

Не должно обвинять меня в преступлении, что я разрушаю религии древних и современных государств, законы и догмы о религиозных обрядах.

«Замок сновидений», ч. I, раздел 14.

С полным основанием можно сказать, что японская чжусианская школа обрела в лице Ямагата Банто одного из своих наиболее последовательных и талантливых изобличителей и суровых, беспощадных противников.

Вселенная, учит Ямагата Банто, именно то, что мы видим перед глазами, равно и то, что не видим, как, например, множество солнц за нашим солнцем и видимыми нами планетами, великая безграничная природа, самопроизвольно создающая все предметы — живущие и умирающие, процветающие и гибнущие внезапно, простые и сложные, неодушевленные и одушевленные, низшие и высшие, имеющие душу — чувства и разум, — все безграничное становление как непрекращающаяся и неодолимая связь жизни и смерти, о котором мы говорим как о проявлении неба и земли, солнечного тепла и земной влаги, как о бесконечном движении, — все это не имеет начала и конца, никогда никем не было сотворено и никогда не иссякнет.

Приведу фрагмент из трактата «О несуществовании духов», чтобы ознакомить читателя с характером и стилем рассуждений Ямагата Банто: «Древние конфуцианские совершенномудрые и мудрецы говорили то о

небе, то о небесном владыке, о духах, божествах или богах, но все это имеет одно значение. Когда имелись в виду образ, форма, то говорилось о небе, когда имелась в виду высшая власть неба, то говорилось о небесном владыке; таинственные действия называли божествами, и то, что они налагают на каждого человека в отдельности, называлось велением неба. Сущность всех этих понятий — одна. Духами и божествами называли небо, землю, горы, реки, силы движения *инь* и *ян*, а также души умерших людей... Упорствуя в приверженности к религиозным представлениям, древние называли рождение и вскармливание всех вещей таинственностью духов и богов. Они утверждали, что существует творец. Дело в том, что рождение и жизнь каждого предмета в отдельности, вплоть до огня и воды, металла и камня, трав и деревьев, насекомых и рыб, животных и человека, иллюзорно похожи на творчество надзирающего небесного владыки. Поэтому и возникла такая теория. Создалась также теория, что человек является душой всех предметов; больше того, что животные и звери, насекомые и рыбы, дерево и камень — все это предназначено небом для использования человеком. Однако [выходит, что] сам человек, который должен хватать животных и зверей и поедать их... предназначен тем же небом для съедения вшами, москитами и червями. Ах, как нельзя упорствовать в приверженности таким представлениям! Только лишь сила *ян* — небесного солнца в гармоничном соединении с силой *инь* — влаги земли порождает каждую вещь... Среди множества предметов остаются жить те, которые располагают возможностью отправлять множество функций, чтобы осуществить свою жизнь. Эти предметы постепенно воспроизводят себя, благодаря тому что рождаются и возвращаются во влагу. И наиболее превосходным среди этих предметов является человек. Однако что касается последнего, то он отнюдь не является душой всех вещей, а является человеком, который среди множества вещей обладает душой (сознанием) и поэтому в состоянии сделаться владыкой над ними и распоряжаться ими»³⁹.

Я позволю себе привести еще один интересный фрагмент, в котором Ямагата Банто разъясняет эту же мысль: «Здравомыслящие люди обращаются к законам, лежащим в самом мире, глупцы же действуют наоборот: они обращаются к тому, что лежит вне законов мира.

Никаких других законов существования, кроме этих, лежащих в самом мире, нет. Вселенная творит все предметы через действие неизменных сил *инь* и *ян*. Среди этих предметов человек занимает первое место. И, разумеется, использует их как господин. Человек распоряжается множеством предметов, хотя они вовсе не созданы для него. Вместе с тем, заставляя их служить себе на пользу, человек не должен быть необузданным и алчным. Он сам и все предметы принадлежат к одной и той же сущности; человек же только управляет вещами. Он сам есть лишь обладатель организма, которым наделен благодаря действию *инь* и *ян*. В бегущем потоке, где нет размышлений и колебаний, а также потому, что должно жить, вещи рождаются благодаря законам вселенной. Что касается людей, то здесь существует такой закон: отец и мать породили меня, а я породил свое потомство. Десять лун развивается в утробе матери плод и рождается как организм человека. И действительно, если подумать, то разве все это не является удивительным? Но так обстоит дело не только с сотворением человека. Птицы, звери, рыбы, насекомые — все они создаются также естественно. От рождения они принимают пищу через рот. Она обращается в их теле и в виде экскрементов выделяется как ненужное более. Таким вот образом каждый организм осуществляет свою жизнь. И разве это не является странным, удивительным?! Однако все это не сотворено каким-либо богом! Во всем этом нет фатальной судьбы, божественного предназначения. Это есть только лишь закон вселенной, природы. Вдумчиво присматриваясь к тому, что рождаются различные виды существ, различные их формы, можно заметить, что человек порождает человека, собака — собаку, лошадь рождает лошадь, но не может лисица родить барсука или голубь — воробья; на сливе также не цветет пион, на ботве дыни не произрастают баклажаны. Странно и удивительно это, но разве также не странно, что во всем этом существует один определенный закон?! Таким образом, кроме этого естественного закона, здесь нет никаких синтоистских богов, никакого Будды. Здесь имеет место становление бесчисленных предметов благодаря качествам противоречивых и взаимопроникающих *инь* и *ян*, и нет во всем этом ничего странного и удивительного. То, что кажется здесь чудом, никаким чудом не является» (64) ⁴⁰.

Эти фрагменты свидетельствуют, что Ямагата Банто хотя и пользовался терминами *инь* и *ян* древней космогонической теории, выражавшими понятия о силах движения, но в действительности придерживался собственных взглядов на движение природы и был убежденным противником бездумного следования давно устаревшим суждениям о природе и формах ее существования. «Надо быть глупцом, — писал Ямагата, — чтобы отстаивать понятия древних в астрономической науке, географии и медицине» (65) ⁴¹, поэтому он не скупился на доказательства эфемерности «образов *инь* и *ян*», а также несостоятельности их истолкования в идеалистической литературе. Философы-идеалисты в течение многих столетий объясняли эти понятия о формах движения материи как таинственные силы, установившие постоянство смены явлений в природе, от нарушения связей которых якобы проистекают беды и несчастья, ниспосылаемые в Поднебесную в виде стихийных бедствий и т. п. Преемственность такого ненаучного истолкования движения природы Ямагата Банто называл не иначе как «болезнью» и писал: «Братья Чэн и Чжу Си также понемногу страдали этой болезнью, а тем более другие» ⁴².

Сам Ямагата Банто вкладывал в категории *инь* и *ян* идею постоянства самопроизвольного и неисчерпаемого движения природы, якобы выраженного в форме противоречивых, взаимопротивоположных сил *инь* и *ян*, вне которых нет самого движения, нет становления и развития вещей. Бесконечное становление вещей в природе осуществляется как непрерывный поток возникновения предметов и явлений и не оставляет места для сверхъестественных сил.

Что же касается рассуждений философа о развитии форм жизни от низшей к высшей, то Нагата Хироси, например, был склонен видеть в них весьма передовые мысли. «Для того времени, — писал он, — эти рассуждения являлись превосходной научной фантазией. Мы считаем, что здесь отстаивается материализм против телеологии и высказывается наивная идея естественного отбора...» ⁴³.

В рассуждениях о причинах и условиях развития жизни Ямагата Банто, выступивший, по правильному замечанию Нагата Хироси, «против телеологии, с которой связывалась теория геоцентризма» ⁴⁴, и с поразительной силой самостоятельного творческого воображения допу-

скавший существование жизни также и на других планетах, утверждал, что не божества, а солнечное тепло и влага являются источником всего живого, развивающегося самопроизвольно и многообразно: «Планеты, получая свет от солнца, не могут не воспринимать его в гармоничном соединении. А коль скоро гармоничное соединение произошло, то от действия тепла и влаги порождаются растения, порождаются насекомые. Если же появились насекомые, то почему было не появиться рыбам и моллюскам, птицам и зверям и как же тогда было не появиться и человеку?» (66) ⁴⁵.

Конечно, все, что Ямагата Банто знал об «основной роли, которую играют солнечные лучи в возникновении и бытии жизни» ⁴⁶, еще относилось к области догадок. Однако неоднократные возвращения к этому вопросу преследовали весьма возвышенную цель: обосновать глубокую и единственно правильную мысль, что человек, который «порожден в мире, как и все другие существа», без участия сверхъестественной силы, сам породил свои превратные представления о мире. «Боги и духи,— пишет Ямагата Банто,— это ведь предположение, возникшее в человеческом сердце» (67) ⁴⁷. По его мнению, лишённые целенаправленного разума животные и звери, а также насекомые скорее нуждаются в покровительстве и «общении» с богом, нежели разумный и творящий человек. Однако богов и духов в природе не было, пока не появился человек: «Если бы среди всех предметов не было человека, а в изобилии были бы только тигры, волки, обезьяны, лисицы и подобные им, то они пожирали бы друг друга и ни о какой власти и управлении и речи не было бы. От кого же тогда можно было бы услышать о каких-то духах и богах, кто же стал бы из этих тварей уходить в даосские отшельники и буддийские бонзы? Конечно, всего этого не было бы, и это понятно. Без человека не могли бы появиться восхваляемые и почитаемые духи и божества, которые якобы сами порождают людей, а были бы только лишь небо, земля, горы и реки. Кому тогда нужны были бы эти боги и духи земли и рек? Вот почему, когда вдумаясь во все это, то постигаешь, что духов и богов не существует вовсе» ⁴⁸.

«Необходимо,— продолжает Ямагата,— отбросить [отсталые] человеческие чувства, которые господствуют в наше время, и отстаивать теорию несуществования духов» (68) ⁴⁹.

Что же необходимо сделать, чтобы теория несуществования духов и богов дошла до сознания людей и имела успех? Ямагата Банто считает, что в исторически сложившихся специфических японских условиях необходимо прежде всего в течение длительного времени помимо разъяснения, что не боги и духи создали людей, а люди сами создали своих богов и духов, показать эволюцию религиозных представлений, обрядов и обычаев, убеждая тем самым, что проповедь бонз об извечности и предустановленности религиозных верований и церкви является вымыслом.

Должен заметить, что все эти важные и принципиальные заявления философ высказывает только лишь под видом требований, направленных к членам своего семейства. Тем не менее, просвещая своих потомков, Ямагата Банто не в состоянии удержаться в рамках предосторожности и обращается к читателям вообще.

Присмотритесь, призывает Ямагата Банто, к религиозной жизни многих стран: там господствует не одна религия и, стало быть, не одни и те же боги и духи, которых богословы этих стран выдают за единственно истинных. В Европе и Африке, рассуждает Ямагата Банто, распространены христианство и магометанство. В американских странах обожествляют, например, голову собаки. В Японии, продолжает он, в древности существовали свои верования, но затем были введены китайские верования, а также буддизм, и «ныне все религии нашей страны представляют собой религии народов Индии и Китая» ⁵⁰.

Ямагата со свойственной ему скрупулезностью показывает различные стороны процесса проникновения и распространения буддизма в Японии. Его рассуждения по этому поводу далеки от надуманных построений об «исключительности» японского буддизма, о «философии японского духа», которыми-де руководствовался принц Сётоку Таиси, когда вводил в страну религию «универсального Будды». В противоречие с японской буддийской традицией Ямагата называет буддизм не иначе как мелкой догматикой обрядов захоронения и молений о душе.

Ямагата Банто далек, разумеется, от понимания социально-экономических и других исторических причин, вызвавших в конечном счете изменения в религиозных верованиях и формах их развития на японской

почве. И все же он стремится на основе рациональных доводов убедить своих потомков в абсурдности всякой религиозной веры и ее церковного выражения.

Он поэтому много раз повторяет рассуждения о конфуцианской расчетливости и осмотрительности, которая никогда не позволяла конфуцианцам прямо ответить на вопрос, существуют ли боги или духи или не существуют, но в то же время настоятельно и строго требовала — прежде всего от простого народа — неукоснительного почитания богов и духов с целью, как разъясняет Ямагата Банто, «легкого подчинения народа и управления им». Таким образом, если конфуцианские верования не слились с японскими народными верованиями, обычаями и суевериями, то буддизм сразу же завоевал крепкие позиции в семье и государстве, так как все, что связано с упокоением душ мертвых, со всеми «грозными и всегда страшными делами загробного мира», сделалось монополией буддийских бонз.

Ямагата Банто ссылается на факты, свидетельствующие об изменении проявления массой верующих своих религиозных чувств, вынудивших духовенство в свою очередь изменить свои предписания и приемы подхода к самим верующим. Он указывает, что многие верующие во время обряда, составляющего основу влияния буддийских сект, — в день исполнения поминального ритуала — были готовы возжигать курения, но избегали чтения сутр. Ямагата не говорит при этом, что массы верующих, особенно горожан, его времени стремились к более дешевой церкви, дешевым обрядам. Но он вместе с тем правильно замечает, что религиозные представления японцев и практика их церковного воплощения, по существу, «опираются на какую-то мешанину и не есть ни отдельно буддизм, ни синтоизм, ни конфуцианство, причем каждая семья соблюдает свои верования и обряды по собственному усмотрению»⁵¹. Это означает в то же время, что каждая семья богаче или беднее исполняет религиозные обряды.

Как же допускают это боги и духи? Они, оказывается, ничего не в состоянии поделаться с таким производом по той простой причине, что их нет в природе. Если вдуматься в значение поминальных обрядов, рассуждает Ямагата, то окажется, что они созданы самими людьми для самих же живых людей, хотя считается, что их выполняют, служа богам и духам. Имущий человек,

продолжает Ямагата Банто, устраивает пышные похороны или поминки, и те, кто принимает участие в этих обрядах, удовлетворяются щедрыми угощениями и восхваляют хозяина за примерное служение духам своих умерших.

Как уже было сказано, японский философ был далек от правильного понимания исторических причин, вызывавших возникновение тех или иных религиозных представлений. Ямагата Банто рациональным путем строил свои обобщения огромного количества фактов. К сожалению, в некоторых важных и центральных вопросах его философствования умозрительная сторона настолько преобладает, что значительно снижает результаты его изобличительных стремлений. «Вообще говоря, — пишет Ямагата Банто, — если бы существовали боги и духи, то в Азии, Европе, Африке, Америке, Магелланике (по-видимому, имеются в виду земли Филиппинского архипелага. — Я. Р.-З), т. е. во всех странах или так называемых трех тысячах буддийских мирах, должно было существовать одно и то же душевное расположение. Однако в глубокой древности к духам были безразличны и даже превалировало мнение, что духи не существуют. В средние века стало преобладать мнение о существовании духов и оно постепенно распространялось, но для тех, кто отрицал их существование, это не создало озабоченности. Те, кто признавал их существование, хотя и исполняли [свои] обряды, но нет доказательств, что они были поглощены этим. Это и означает, что они решительно склонялись к отрицанию [существования духов]. Хорошо понимая, что богов и духов не существует, Будда, Христос, Магомет и Конфуций все же утверждали, что [божества и духи] существуют, и им удалось из веры в них создать средство для управления людьми. Исходя из несправедливости, Будда и Христос создали принижающее, придавливающее учение, зло которого огромно»⁵².

С глубоким знанием буддизма и практики японской буддийской церкви Ямагата изобличает эту религию, которую он считает «вредом для взаимоотношений между людьми»⁵³, «ядом, который внесли... в страну»⁵⁴. «В нашей стране, — писал философ, — было много правителей, которых Кукаи, Гёги и Сайтё отравили ядом буддизма»⁵⁵.

Ямагата скорбит по поводу того, что масса крестьян,

и без того задавленная трудами, добровольно принимает муки паломничества к храмам в честь основателей сект, которых отнюдь не должно считать святыми, «а преступниками перед народом» и правителями.

Такие паломничества, даже в ближайшие храмы и монастыри, наносили ущерб и без того нищающему крестьянскому хозяйству, но главное — требовали разрешения со стороны сельских старост или другого начальства, что всегда было связано с унижениями и земным «воздаянием» чистоганом за оказанную милость.

Ямагата обращает внимание своего сокровенного читателя на то, что паломники, надеявшиеся снискать милость божеств, нередко подвергали свою жизнь прямой опасности. Он рассказывает своим потомкам достоверное сообщение об убийстве ронинами в Бисю (другое название для провинции Овари) крестьянина, несшего парчовый мешок с собранными с огромным трудом талисманами, начиная со священных ярлыков из святого притвора Нигацудо знаменитого храма Тодайдзи, что в Нара, до самых разнообразных амулетов из синтоистских и буддийских храмов. В ночной темноте ронины подумали, что в мешке у крестьянина ценности. «Если бы не эти амулеты, — говорит Ямагата, — то не было бы убийства, и, стало быть, иначе говоря, крестьянин погиб именно из-за них. В намерении получить потомство, успокоение, исцеление от болезней отправляются к дальним буддийским святилищам, чтобы собрать на все такие случаи амулеты, и бывает, что в трудном пути принимают страшную смерть. Надо обязательно знать, что синтоистские и буддийские божества не обладают никакой чудодейственной силой и никакой силой вообще»⁵⁶.

Считая многочисленные суеверия серьезным бедствием на пути просвещения народа, Ямагата счел себя обязанным рассказать потомству об одном из самых распространенных из них. Так как в целом ряде книг с богословским и литературным содержанием навязывались самые причудливые поверья в лису-дух, лису-оборотня, то Ямагата показал эволюцию этого суеверия, результатом которой явилось отождествление сверхъестественных свойств лисицы со свойствами богини урожая и хранения риса. «Богиня Инари, — писал он, — имеет три ипостаси: божества горных земель Ояма-мацумино-ками (его древний храм со смешанным синтоистским

и буддийским культом покровительствует также сельскому хозяйству. — Я. Р.-З.), божества связанных с ним сонма духов, покровителей складов риса, и, наконец, божества почвы и предков. Храм богини появился в одиннадцатый день второй луны четвертого года правления „вадо“ (712 г. — Я. Р.-З) в царствование императора Гэммё... [Повествуют, что] Кукаи встретил старика, несшего на спине рис, и эта картина так подействовала на него, что натолкнула Кукаи на мысль избрать ее поводом для названия обряда в честь божества. Это название составлено из двух иероглифов „рис“ и „нести на спине“, которые могут читаться Инари, [что является] названием обряда и самого божества. Вся эта легенда является нелепостью еще потому, что четвертый год „вадо“ предшествовал рождению Кукаи на девять лет⁵⁷. [Что же касается Инари], то, в сущности, речь идет о божестве почвы, земли. В услужение этому божеству поставили лисиц. То, что богу Хатиману даны в услужение голуби, а в [местности] Кумано божеству прислуживают вороны, имеет один и тот же смысл. В этих местностях таких птиц множество и крестьяне выделяют их как предмет обожествления, как духов. Что же касается богини Инари, то перед ее храмом поставлены две лисы, и надо думать, что постепенно, как и во многих других случаях, сам образ лисы превратился в образ божества, и поэтому в храмах [божества] Инари лисе посылают молитвы...»⁵⁸.

На огромном китайском и японском литературном материале Ямагата доказывает своим потомкам химеричность синтоизма. Рассуждения японского философа направлены против сторонников «Школы Мито», или Кокугакуха, которая с особым рвением противопоставляла так называемый «возрожденный классический синтоизм» распространению европейской науки в Японии. В противовес усилившейся пропаганде синтоизма Ямагата указывал своим потомкам, что не только он, атеист и материалист, но даже такой ученый, как Накаи Рикэн, который, хотя и являлся сторонником неоконфуцианского идеализма, как сознательный патриот выступал против мистического опошления национального и государственного бытия японского народа. «Учитель Накаи указывает, — пишет Ямагата, — что люди многих стран, обладающие ясными знаниями, полностью отбросили домыслы о чудесах и не придают мис-

тическому какое бы то ни было значение разумного принципа... И только в нашей стране при помощи софистической болтовни стремятся возвести все это в некий разумный принцип и много людей создало на основании таких мистификаций учение, которое называют синто... позволяют себе поносить нашу страну, называя ее страной богов. Должно сказать, что это предельная глупость» (69) ⁵⁹.

На основе анализа памятников «Кодзики» и «Кудзика», а также сочинений Хаяси Радзан, Араи Хакусэки, Ямадзаки Ансай и других теоретиков синтоистского богословия Ямагата приходит к следующему выводу: «В далекой древности исполняли синтоистские обряды, чтобы боги принесли удачу и отстранили неудачу. Это было малозначительное, примитивное вероучение. То же, что ныне выдают за религию синто, в то время не существовало вовсе. Нынешнее вероучение синто является искусственным созданием двух семейств богословов Сиракава и Ёсида уже в новое время. Они позавидовали процветанию буддизма и наполнили синто массой всякого вздора. Смешали свою терминологию с буддийской и сделали из синто постыдное вероучение» ⁶⁰. На такое заявление отважился, как известно, только Андо Сёэки.

«Мы,— продолжает Ямагата Банто,—компания маленьких людей, обсуждаем значение божественных могил предков императорского дома в храме в Исэ и хотя очень страшимся браниться и утверждать, что богов и душ умерших не существует, но все же придерживаемся правильного логического закона, что богов и душ умерших не существует вовсе. Исходя из существа дела, надо иметь в виду, что храм в Исэ воздвигнут в честь богини солнца Аматэрасу как первого предка страны, т. е. что почитание этого божества означает именно почитание солнца в качестве божества. Разумеется, что свойства солнца обширны, и разве можно все это свести к столь мелочному [представлению]? Во всей вселенной свет солнца гармонично соединяется со множеством воспринимających сил движения *инь* и возвращает все предметы: большое и малое, тонкое и толстое, глубокое и мелкое, легкое и тяжелое — все имеет свое становление благодаря свойствам одного лишь солнца. И как раз этими свойствами единой активной силы движения *ян*, благодаря которой непрерывно рождается многообраз-

ное множество предметов, не может не воспользоваться ни один человек. Поэтому конфуцианские мудрецы считали, что-де все практические дела человека исходят от неба. И разве мало тех, кто использует божественное почитание солнца для того, чтобы в роли священнослужителей храмов уподобляться дарителям счастья и удачи массе одурченных молящихся и за это питать свое чрево?» ⁶¹.

Доказывая своим потомкам несуществование богов и духов, Ямагата рассказывает, как в юности во время его путешествия в провинцию Оми поднялся сильный ветер, грозивший опрокинуть корабль. Один синтоистский бонза стал успокаивать испуганных людей и заставлял повторять за собой молитву, которую некогда произнес Накатоми — основатель феодального дома Фудзивата. Ветер не утихал, и после произнесения молитвы надежды пристать к берегу не осталось. Тогда старый буддийский бонза вслух заявил, что в такое время нельзя было читать синтоистских молитв, а необходимо внутренне проникнуться призывом о помощи к Будде и совершить мистический обряд *комёсингон*, исполняемый для прекращения болезни, бедствия и т. п. Был выполнен и этот обряд, а судно метало и кренило. Потерявших от страха надежду на спасение сумел заинтересовать один *ямабуси* — бродячий буддийский монах — и совершил какое-то колдовство, чтобы бог заставил команду прозреть и спасти людей. Но в то самое время, когда *ямабуси* прочитал молитву, ударила сильная волна и монах свалился за борт. Капитан судна, увидев, что происходит среди пассажиров, стал их стыдить. «Вы считали, — сказал он, — что силой синтоистских и буддийских богов сможете устранить беду, но ничего не добились. Вот теперь мы сами, зная дело, правильно установим паруса и руль и пристанем к берегу». Произошло так, как сказал капитан. Знание дела, разъясняет Ямагата Банто, и разум — единственный залог всякого успеха. Молитвы же синтоистским и буддийским богам и духам представляют бессмысленное занятие глупых людей в сравнении с поведением человека, который следует совету знающего человека, как этот капитан судна, спасший людей. «У синтоистских и буддийских богов нет сознания, нет души... Надо знать, что не существует богов и духов!» ⁶² — восклицает Ямагата Банто.

Философ беспощаден к апологетам синтоизма, отка-

зываются разъяснить простым людям и тем, от которых «скрыта реальная наука», сущность синтоизма как смешения шаманизма, культа духов предков, прежде всего предков императорского дома, и целой цепи распространенных и менее популярных местных суеверий. О Хаяси Радзан он пишет: «Этот человек вначале отошел от буддизма и стал изучать конфуцианство. Уверовав в Чжу Си, он в этом духе опубликовал множество сочинений, среди которых нет ни одного заслуживающего рассмотрения. Позднее он с головой ушел в синтоистское богословие. И сколько здесь наговорил вздора! Не есть ли это признак старческого слабоумия?.. Хаяси в своем сочинении „Дзиндзяко“ („Рассуждение о синтоистских храмах“) прежде всего описывает храм поклонения духам императорских предков в Исэ и добавляет сюда также буддийские домыслы и иные небывальщицы, смешанные с другими суевериями, и не опровергает их. Точно так же поступает он и в отношении остальных больших синтоистских храмов. Затем он тут же рассуждает о так называемых колдунах, умеющих заговорить и приворожить, о шаманах и не высказывает собственного мнения. Он вызывает в читателе суеверные чувства и бросает его в мир призраков и привидений. Он приносит много вреда человеческому пути»⁶³.

В «Рассуждениях о синтоистских храмах» Хаяси, говорит Ямагата, все построено таким образом, чтобы основательнее обмануть чувства крестьян и расположить их именно к божеству Аматаэрасу, являющемуся якобы основателем японского государства. «С самого начала обманывали народы при помощи идеи божества, но [все же] в каком государстве существует учение о стране богов?»⁶⁴ — заканчивает эту мысль Ямагата Банто.

Должен заметить, что среди известных мне исследований и описаний жизнедеятельности Хаяси Радзан выводы Ямагата Банто о теоретическом существе и социально-политической роли сочинений основоположника японской неоконфуцианской школы являются наиболее верными и исторически объективными.

Исключительно тонкой является также характеристика, которую Ямагата Банто дал Араи Хакусэки. Как известно, по поводу взглядов Араи писали также и современные прогрессивные японские ученые. Хани Горо, например, посвятил ему специальную монографию. Я готов защищать мысль, что оценки Араи, исходящие от

Ямагата Банто, являются исторически более объективными. Ямагата не отрицает стремлений Араи к известному научному «сравнению фактов и событий» и их осмыслению. «Учение Араи, — пишет он, — хотя и является синтоистским, но с мнениями Хаяси не сходно»⁶⁵. Несходство же это состоит в том, что Араи Хакусэки пытается рассказать о фактах, касающихся истории синтоизма. Однако в самом главном, т. е. в своих рассуждениях о существе синто, Араи обращается к сомнительным источникам, содержащим всякий вздор, как, например, к «Цзя юю», «Шаньхай цзину», «Баопуцзы» и др.

Объясняя далее свое отношение к синто и к рассуждениям о нем Араи Хакусэки, Ямагата Банто говорит следующее: «Многие люди, пусть даже совершенно не верившие, все же не были в состоянии освободиться от этого синтоистского смрада. Ныне совершенно отделался от него я один, ученик Накаи. И хотя я был еще совсем молодым, но не поддался рассуждениям о богах и духах. Когда я читал рассуждения о богах и духах Араи Хакусэки, то закрыл книгу и вздохнул... Он попал в сеть суеверий о существовании богов и духов, распространенных в толпе верующих, и ничем нельзя помочь ему»⁶⁶.

С тонким знанием конфуцианской и неоконфуцианской спекуляции, исполненной постыдного социального лицемерия, философ формулирует свои принципиальные выводы. Он не щадит ни своего учителя Накаи Рикэн, ни наивысшего авторитета неоконфуцианских идеалистов — Чжу Си.

«Учитель Рикэн сказал, — пишет Ямагата Банто, — „Древние конфуцианские совершенномудрые, основываясь на идеальном начале *ри* природы и сообразуясь с обыкновением человеческих чувств, установили учение, в котором нет пустых и превратных намерений. Если бы не было ныне буддизма, католицизма и даосизма, не распространялись в мире слова заблуждающихся суеверных людей, а распространялась литература „Ши цзина“ и „Шу цзина“, то все и следовало бы тихо и мирно в добром повиновении. Не было бы надобности отстаивать специальные теории о несуществовании духов. Однако несостоятельные, злонамеренные учения и суеверные мнения в обилии процветают среди народа. Поэтому-то и нет основ для того, чтобы сохранить как ис-

тинную религию содержание „Ши цзин“ и „Шу цзин“»⁶⁷.

С тонкой и едкой насмешкой опрокидывает Ямагата Банто эти ханжеские и социально лицемерные утверждения Накаи Рикэн. «Однако требования [Накаи Рикэн], — пишет он, — чтобы [народ] почитал, молился и соблюдал религиозные обряды, опираясь якобы на обычные человеческие чувствования, — это ведь плохая помощь для того, чтобы не появилось также и почитание богов и духов, опирающееся как раз на злонамеренные учения. Утверждать, что мои так называемые духи и боги реальны, а так называемых богов и духов, в которые веруют другие люди, не существует вовсе, — это ведь означает то же, что говорить сущий вздор. Ныне в мире отбрасывают прочь человеческие эмоции и отстаивают учение о несуществовании духов...»⁶⁸.

В отношении же самих основоположников неоконфуцианства Ямагата Банто высказывает потомкам острые слова правды, без прикрас и смягчения. Анализируя рассуждения братьев Чэн и Чжу Си, Ямагата Банто восклицает: «Зачем им понадобилось развивать вздорные, бессмысленные теории, подобные домыслам о существовании богов и духов?.. Вообще, должно сказать, что, рассматривая свойственные конфуцианцам взгляды и заблуждения, приходишь к выводу, что когда дело касается рассуждений о существовании богов и духов, то все крупные конфуцианцы уподобляются умалишенным» (70)⁶⁹.

Таким образом, ознакомившись с критикой буддизма, синтоизма, конфуцианства и неоконфуцианства, читатель имеет возможность составить себе общее представление о мировоззрении Ямагата Банто.

Глава V

КАМАДА РЮОО

Одним из интереснейших философов, содействовавших развитию материалистической мысли в Японии, несомненно, является Камада Рюоо.

Камада одно время испытал на себе влияние буддийской, а затем даосской и неоконфуцианской философии. Он пережил идейную эволюцию, которая позволяет историку философии характеризовать его как выдающегося мыслителя прошлого, упорно доискивавшегося истины.

Необходимо отметить, что усилия Саигуса Хирото, несомненно, содействовали тому, что философское наследие Камада Рюоо стало привлекать к себе внимание на его родине и получило, наконец, новые, научные оценки.

Камада был почти единственным японским философом феодального времени, интересы которого преимущественно лежали в области теории познания, где он выступает как материалист. Об этом свидетельствует и основная часть его произведения «Секрет философии». Саигуса Хирото замечает, что «среди книг, представляющих научный дух Японии, это произведение имеет необычайное значение»¹. «Конечно, — продолжает он, — в основе его идей лежит мышление, опирающееся на *инь* и *ян*. И то, что его произведение основывается на теории *инь* и *ян* как первопринципах, свидетельствует о метафизичности научных мнений Камада. Однако имеется и другая сторона в этом произведении. В нем содержится теория, показывающая материалистическую тенденцию, и она наиболее ясно проявляется в его учении о человеческом знании»².

Профессор Киотоского университета Нарамото Тацуя, оценивая содержание «Секрета философии», говорит, что «Рюоо был человеком, который придерживался

действительно редкого для Японии материалистического мышления»³. Нарамото Тацуя неправ, говоря о редкости материалистического мышления для Японии, что же касается Камада Рюоо, то Нарамото справедливо характеризует его воззрения.

Высоко оценивает роль философа в истории развития японского материализма и видный философ-марксист Кодзани Ёсисигэ. В работе «Ленин и японский материализм» он пишет, что «об Андо Сёэки, Камада Рюоо и других должно говорить как о явно оригинальных материалистах»⁴.

Камада Рюоо⁵ родился в 1754 г. в провинции Кисю (Кио). Его родители были довольно зажиточными людьми. Отец Камада служил чиновником и получал солидный рисовый паек. Обстоятельства сложились так, что Камада еще в детстве в доступной его разуму степени мог видеть различие между условиями жизни чиновника, находящегося на службе у бакуфу, и бытом врача, каким являлся усыновивший его дядя по материнской линии — Камада Ицуро. В 1763 г. Камада Рюоо переехал в дом дяди в Киото, где тот занимался лекарской деятельностью. Камада Ицуро оказал большое влияние на образование племянника и на формирование его юношеского мировоззрения.

В XVIII в. в Японии среди состоятельных горожан пользовалось популярностью идейное течение Сингакуха, или Сэйригакуха («Школа обращения к сердцу», или «Школа воззрений на жизнь, основанных на разуме»).

Дядя будущего философа — Камада Ицуро являлся учеником крупного идеолога Сингакуха Тэдзима Тоан и его видных последователей — Сайто Дэнмон, Фуока Итёку и Фусэ Кудо. Однако Камада Рюоо вскоре пришел к выводу, что в своих взглядах расходится с учителем. Молодого философа подкупала богатая эрудиция основоположника Сингакуха Исида Байган. Вместе с тем принципиальная сторона его философствования вставала перед ним как набор туманных построений относительно «сущности пути вселенной», «назначения человека» и т. д.

Не освободившись от влияния синкретизма, буддизма и чжусианства, которого придерживался Исида Байган, и взглядов своего непосредственного учителя Кама-

да Ицуро и пытаюсь по-своему объяснить их сущность, Камада Рюоо запутывался в непреодолимых противоречиях. Он задумывался над тем, в состоянии ли буддийская догма о «несуществовании», «небытии» подавить в разумном, общественно деятельном человеке интерес к тому, с чем он неизбежно связан — с «естественностью», благодаря которой человек есть то, чем он является.

Но что такое эта «естественность», в чем состоит существо и значение познания ее? Убеждения и сомнения человека, раз они возникают и существуют, обязательно вытекают из природы бытия людей, и от них нельзя отмахнуться. Если у человека не возникают сомнения на счет правильности поступков, то значение убеждений теряет силу, так как человек вообще лишен в этом случае понимания, правильно ли его убеждение или нет. Если одни люди признают универсальность «принципа несуществования» и «абсолютной», или «чистой», идеи, наполняющей все, и если предмет такого представления и способы его объяснения опять же зависят от людей, то почему не следует считать естественным сомнение других людей в правильности подобных представлений?

Кроме того, если утверждение о существовании некоего «чистого бытия», или «небытия», которое обращается в видимое бытие или проявляется в нем, считается буддийскими философами и даосами единственным «естественным» выводом, то почему такие явления «мира живых людей», как «мыслительное разделение и различение» бытия (а ими являются также сомнения в существовании «универсального небытия»), также не должны считаться естественными? Так рассуждал Камада Рюоо. К сожалению, приходится отметить, что в дальнейшем Камада Рюоо в некоторой степени отошел от правильных выводов о единственной реальности познания реального мира вспять — к исконному иррационализму своих учителей.

Молодой Камада Рюоо задавался вопросом, почему буддийские философы начинают свои построения с рассуждений о мире вещей для подтверждения своей догмы о его небытии, а не начинают их с предупреждения о необходимости молчать вообще, так как всякое понятие, почерпнутое из реального мира, коль скоро буддисты считают его нереальным, не может служить доказательством чего-либо, доказательством, существует ли

мир или не существует. Этими мыслями руководствовался Камада в своем критическом подходе к пропаганде буддистов и даосов.

Таким образом, Камада интересовали вопросы теории познания, и он много читал, но всегда крайне медленно с изложением результатов своих размышлений. Великолепная память помогала ему в работе.

Камада Рюоо был образованным человеком в области китайской и японской классической литературы и поэзии. Камада не только понаслышке знал о трудах европейских ученых, но, судя по его сочинениям, серьезным образом интересовался научными сведениями, которые проникали в Японию из-за моря через посредство голландцев. Он знакомился с теориями европейских астрономов в области небесной механики, имел некоторые сведения по европейской биологии и медицине и тем не менее остался на уровне китайских натуралистических и медицинских теорий давно минувших столетий.

Необходимо отметить, что ни в одном разделе своего сочинения философ не приводит какие-либо тексты из канонических синтоистских книг, за исключением одного места, где он ссылается на «Кодзики» для доказательства, что японцы в древности, подобно китайцам, добывали огонь трением дерева о дерево или высекали его железом из камня.

Камада Рюоо не любил большой аудитории, не имел своей домашней школы, как это было принято у видных ученых в то время.

После смерти Камада Рюоо в 1821 г. издателем и популяризатором произведений философа стал его старший сын. И все же долгое время наследие философа оставалось малоизвестным, лишь в 30-х годах нашего столетия оно наконец обратило на себя внимание прогрессивных историков японской философии.

* * *

Кисти японского философа принадлежат шесть произведений⁶, из которых наиболее значительными являются работы, носящие названия «Сингаку но сан» и «Ригаку хикэцу». Для первого труда автор избрал метафорическое наименование «Безопасная переправа на пути в глубины Сингаку». Знак *сан* означает род мостков, укрепленных к вершинам скал и служащих един-

ственной переправой для продвижения над бездной. В этой книге Камада не повторяет наивные и пустые построения Сингаку, а старается говорить о природе в известной мере также как натурфилософ.

Что же касается второго сочинения, носящего название «Секрет философии», то оно является как бы венцом мыслительной работы Камада Рюоо.

«Секрет философии» представляет собой трактат, написанный распространенным среди китайских, а особенно среди японских философов XVII—XVIII вв. стилем философского диалога. Автор ставит вопрос от имени вымышленного лица или лиц и пространно на него отвечает, затрагивая весьма часто и приводящие проблемы, так или иначе связанные с основной темой. Вопросы эти и ответы на них составляют 56 отдельных разделов, или параграфов. Трактат был впервые напечатан ксилографическим способом зимой 1815 г.

Текст трактата труден для перевода главным образом потому, что автор применяет один и тот же термин в разных значениях и множество различных терминов в почти одинаковом смысле.

Камада Рюоо применяет также им самим изобретенную терминологию для выражения категорий своей философии. Он употребляет, например, композицию иероглифов *иссюнокикину*⁷, обозначающую буквально «род удивительного мяса», для передачи понятия об органе чувств, приносящем то или другое ощущение. Кроме того, он употребляет для этой цели также и другие композиции вроде сочетания знаков *синнику*⁸, означающего в буквальном переводе «одухотворенное мясо» — вещь совершенно невозможная, если бы автор придерживался духа ортодоксальных буддийских произведений.

Что касается гносеологической терминологии, то Камада Рюоо не придерживается строгой и твердой ее определенности. Здесь точно так же применяются не только одни и те же иероглифы для выражения различных понятий, но и одни и те же понятия нередко выражаются разными иероглифами.

Иероглиф *ти*⁹ — «знание» и иероглифическое сочетание *тисики*¹⁰, означающее «знание», употребляются Камада в одном случае в равнозначном смысле, а в другом — для обозначения понятия инстинкта, а также восприятия. Между тем в ряде мест та же композиция знаков *тисики* отождествляется с сочетанием иероглифов

синсики¹¹ в значении разумной, активной мыслительной работы.

Он применяет иероглиф *каку, обоэру*¹², обычно означающий «помнить, запоминать», для выражения понятий «ощущение, ощущать, воспринимать», в то время как для обозначения понятия «память» применяет сочетание знаков *окусики*¹³.

Весьма важную роль в тексте Камада играет сочетание иероглифов *сюдзюку*¹⁴, которое призвано выразить понятие о практическом усвоении, восприятии благодаря приученности или привычке к предметам и явлениям, а также благодаря систематическому изучению какой-либо отрасли науки или искусства. Это сочетание выражает одну из основных гносеологических категорий Камада Рюоо.

Для обозначения понятия «истинный», «предельно истинный» он применяет иероглифы *тантэки*¹⁵, почти не встречающиеся в таком смысле в философской литературе.

Камада Рюоо избрал для «Секрета философии» так называемый *канамадзирибун* — смесь иероглифов с *каной*, так как был убежден, что его сочинение найдет широкое распространение на родине. Сам Камада Рюоо говорит по этому поводу в предисловии к своему трактату: «Я написал [свой труд] на японском языке, пожелав сделать легким его объяснение»¹⁶. Должно заметить, что применение *канамадзирибун* для передачи специального абстрактного текста представляло в то время передовое явление.

В ксилографическом издании текста было недостаточное количество *фуригана* — обозначений японской *каной* окончаний фонетического чтения иероглифов, и только впоследствии Саигуса Хирото правильно дополнил их. Кроме того, Саигуса ввел в текст знаки препинания, не затронув синтаксиса и индивидуального стилистического акцентирования даже в сложных и ответственных местах изложения.

В предисловии к книге сын философа, Отоко Тосифу-ми, писал: «Это книга большого человека. Она стучится во врата сокровенного пути вселенной и разрушает стену бесчисленных стародавних заблуждений. Она действительно открывает тайну, которую еще не раскрыли прежние мудрецы. Должно сказать, что это необычная книга в Поднебесной. Возможно, что она проникает в

глубокие тайны, о чем нельзя было бы передать [потомству], если бы не было этого человека»¹⁷. Японский этикет требует от сыновей превозносить дела своих отцов, но в данном случае следует признать, что это произведение действительно является выдающимся для того времени по своим основным положениям и выводам, хотя из-за влияния на Камада буддийской, даосской и чжун-сианской схоластики некоторые положения его труда представляют явное противоречие его материалистическим философским исканиям.

* * *

В предисловии к «Секрету философии» Камада пишет: «Однажды я прогуливался по высоким горам Кунтун, пробираясь по каменистым тропам. Я пробирался через густой лес, покрытый холодными облаками, оставлял позади себя грозные потоки и встречал ливни и пенящиеся воды. Вдруг повстречался мне необыкновенный человек, и я получил от него сокровенную истину трех учений (конфуцианства, даосизма и буддизма. — Я. Р.-З.). Я записал преподанное, и оно сделалось моей душой, и я... проснулся. Это был только сон „наньгэ“¹⁸. Поэтому, завершив свой труд, я назвал его „Секретом философии“»¹⁹.

Камада уподобил свои непрерывные поиски в дебрях конфуцианской, даосской и буддийской классической и комментаторской литературы опасному путешествию в ненастье по непроходимым скалам над бездной. Он назвал результаты своих исканий «сном наньгэ». И хотя целый ряд мест «Секрета философии» свидетельствует, что Камада все же и наяву не освободился от влияния «трех учений», но вместе с тем он нанес традиционным японским идеалистическим учениям огромный ущерб.

* * *

Предметом принципиальной борьбы между сторонниками неоконфуцианского идеализма и их противниками, как нам уже известно, является вопрос о первичности и вторичности *ки* и *ри* — материи и духа.

Камада Рюоо по этому основному вопросу философии в значительной части своего сочинения совершенно отчетливо высказывает материалистическую точку зрения.

Он пишет: «Спрашивают: — Что такое вселенная? — Отвечаю: — Вселенная есть единое *ки*. Небо есть *великая пустота*. Все, что наверху отделено от земли, есть небо. Должно знать, что мир как *великая пустота* является телесной сущностью. Человек находится в этой *великой пустоте* и не видит ее, точно так же как рыба, которая находится в воде, не видит воду. *Великая пустота* — это тонкие свойства единого *ки*. Земля же есть грубые свойства (огрубление) единого *ки*. Древние говорили: „Чистое [тонкое] наверху образует небо, а мутное внизу образует землю“. Хотя и говорится, что низ и есть земля, но так называют лишь то, что видят простые люди. В действительности же земля висит среди неба, подобно яйцу, подвешенному в пространстве. Таково мнение астрономов» (71) ²⁰.

Таким образом, Камада Рюоо утверждает, что вселенная есть единое *ки* — единая материя.

Вместе с тем, по мнению японского философа, *ки* обладает специфическими свойствами. Тонкая сторона *ки* представляет собою *великую пустоту*. Стало быть, *великая пустота* материальна, и человек постоянно ощущает ее, сознает ли он это или нет. Она — повсюду, наполняя вселенную. Такие вещи, как эфир, воздух, свет, Камада относит к качествам *великой пустоты*.

Такие же вещи, как земля и вообще все предметы, имеющие телесную форму, т. е. все, что состоит из вещества (*сицу*) ²¹, он относит к качествам грубым, т. е. к «огрублению материи — единого *ки*».

Кстати, уместно заметить, что Камада Рюоо в отличие от многих своих современников ссылался на мнения голландских ученых, представлявших в его время в Японии европейскую науку. Он излагал эти мнения и тем самым пропагандировал их. В «Секрете философии» в нескольких местах Камада объясняет точку зрения европейских авторов на вселенную: «Спрашивают: — Что такое звезды? Отвечаю: — Звезды — это также грубое (осадок) *ки* (огрубленное *ки*). Это светящиеся предметы, далеко отстоящие от земли. Поэтому они хорошо сверкают, заимствуя свет от солнца. Европейская астрономия утверждает, что все звезды являются землей. Существует луна и даже множество лун, и они заимствуют свет от солнца. Этому даже трудно, пожалуй, поверить. Сгущение внутри тонкого *ки* звезд образует телесную форму, подобно тому как камни в грунте образуют те-

лесную форму. Ведь звезды являются грубым [осадком] внутри тонкого *ки*, а камень — грубым [осадком] внутри грубого *ки*» (72) ²².

Камада поражала грандиозная картина вселенной, нарисованная учеными астрономами. Однако политические обстоятельства вынуждали его быть сдержанным в оценке достижений европейской науки. В кругах идеологов Сингакуха, под влиянием которых воспитывался Камада Рюоо, европейские научные теории были сравнительно хорошо известны. Многие японцы с целью получения образования специально отправлялись в провинцию Бунго — центр европейской образованности того времени. И тем не менее Камада высказывался крайне осторожно: лучше было слыть среди своих образованных современников за невежественного и ограниченного человека, чем навлекать на себя опасные подозрения в приверженности к иностранному.

Камада принадлежал к числу мыслителей, которые придавали большое значение наблюдению и опыту и не стремились следовать мертвой букве древнекитайских философских текстов. Тем не менее содержание этих текстов еще очень сильно тяготело над ним как непреодолимый груз.

Учение древних китайских философов о непрерывном взаимодействии, взаимопроникновении и взаимосмешении субстанциализированных сил *инь* и *ян* сохраняется в «Секрете философии» в своеобразной обработке. Метафизические рассуждения Камада Рюоо в целом не поднимались над уровнем древних натурфилософов.

«Спрашивают, — пишет Камада Рюоо, — что такое солнце и луна? Отвечаю: — Солнце и луна — это большие предметы, представляющие телесную форму *инь* и *ян*. Во вселенной единое *ки* движется и рождает *ян*, покоится и порождает *инь*. *Ян* есть теплота *ки*, а *инь* есть холод *ки*. Теплое *ки* сгущается и, оформляясь, образует воду. Во вселенной существует только единое *ки* (курсив мой. — Я. Р.-З.), и существует только лишь то как *ян*, то как *инь*. Благодаря этому происходит непрерывное становление всех вещей. *Инь* и *ян* получили телесную форму внутри единого *ки*, и поэтому возникли такие большие предметы, как солнце и луна. Таким образом, только лишь изнутри единого *ки* естественным образом, благодаря сгущению, образуются телесные формы. Луна есть тонкость воды, а солнце есть тонкость огня» (73) ²³.

Следовательно, Камада Рюоо еще раз утверждает, что «во вселенной существует только единое *ки*» и только «изнутри» его рождаются все вещи.

Камада придерживался определенного представления о вещественном составе *ки*, или природы, об основных вещественных элементах, составляющих природу. В этом вопросе он расходится с древней конфуцианской и неоконфуцианской космогонией. Он сводил весь вещественный состав природы к трем основным и простейшим элементам вместо пяти: «Спрашивают: — Сколько во вселенной существует вещей, которые образуют тела? Отвечаю: — Во вселенной три вещи образуют тела: вода, огонь и земля. Конфуцианцы добавлением металла и дерева образуют пять элементов. Однако основы металла и дерева рождаются в земле; земля заключает в себе металл и дерево. Повсюду во вселенной действуют только *инь* и *ян*. Весной *ян* — малое и поэтому благодаря силе теплого *ки* связывается с элементом огня. Летом *ян* в зените, и благодаря силе жаркого *ки* связывается с элементом огня. Осенью *инь* — малое и благодаря силе холодного *ки* связывается с элементом металла, а зимой *инь* — большое, и благодаря силе холода *ки* связывается с водой, благодаря же соединению *ки* с элементом земли все это в конечном счете и составляет пять элементов. Эти ясно видимые на земле пять элементов являются предметами, представляющими *ки* четырех времен года. Они соответствуют далее четырем качествам — началу производящему; началу питающему; началу, способствующему созреванию, завершающему, и началу, дающему устойчивость вещам. Они соответствуют [также] пяти качествам человека — гуманности; чувству долга и справедливости; чувству порядочности, соблюдения порядка вещей в обществе и государстве и связанных с ними этических норм и декорума; мудрости и верности. Но они не называются пятью вещами, а пятью действиями на основании действия их *ки*»²⁴.

Объясняя значение элементов воды, огня и земли, Камада говорит, например, следующее: «Человек благодаря *ки* земли обретает тепло, благодаря внутреннему огню (теплоте) обретает жизнь, благодаря *ки* воды, заключающейся в теле, сохраняет и защищает эту жизнь... Человек — живое существо, отделенное от земли и самостоятельно вскармливающееся. Поэтому он обяза-

тельно получает через рот и внутренности *ки* огня и земли и возбуждает внутреннюю теплоту. Внутренняя теплота получает все это и надлежаще осваивает через пищеварение: образуется кровь, наращиваются мясо, кости, мускулы. Таким образом, пища и питье и есть эти элементы воды и земли. Поэтому если прекратить утоление голода и жажды, то наступит смерть»²⁵.

Камада много раз повторяет, что понимает взаимопроникновение *инь* и *ян* не как постепенное сращивание материалов этих сил, а как их внезапное взаимостолкновение, наступающее каждый раз в результате определенного для данного процесса предела нагревания и охлаждения. «То, что единое *ки*, — пишет Камада, — когда находится в движении, порождает *ян*, а когда находится в покое, порождает *инь*, означает то же самое состояние, когда человек, находясь в работе, в движении, внезапно согревается, а оставаясь в покое, внезапно замерзает. И не только с человеческим организмом так обстоит дело. Различные травы и деревья постоянно находятся в движении, колебании, в соприкосновении, и все они порождают теплоту. Огонь порождается внезапно от бурного движения *ки*. Это можно видеть на примере того, как просто появляется огонь при ударе железа о камень. Если врезываться трением в дерево, то появится огонь. В древности в Китае добывали огонь трением железного инструмента о дерево или деревянного инструмента о дерево. Это применялось в древности и в Японии, что мы видим из „Кодзики“. Если ударить ножом о меч, то также появится огонь. Все люди это знают. Но что касается вопроса, порождает ли дерево хиноки (японский кипарис. — Я. Р.-З.) огонь, то считают, что это дерево обладает огненной материей (*хики*). Это дерево имеет густую верхушку, и когда дуют сильные ветры, то ветви трутся и огонь появляется сам по себе. Три человека поочередно ударяли большим молотом по дереву, и каждый раз при ударе из кроны дерева появлялся дым. Свет молнии также появляется от внезапного столкновения *инь* и *ян*. Стало быть, огонь есть движущийся предмет, и если он не находится в движении, то не может быть деятельным»²⁶.

Ту же мысль Камада высказывает и в отношении *инь*, представленного им в виде воды. Он утверждает, что вода, влага как порождение остывания, прохлады обладает свойством текучести, пронизывания, несмотря

на то что представляет собой пассивно воспринимающую материальную силу, покоящуюся и противоположную *ян*. Камада представляет состояние *инь* (в данном случае воды) как относительно сохраняющее устойчивость неисчерпаемой активности материальной силы *ян*, так как абсолютного покоя в природе не существует.

Отстаивая положение, что *инь* и *ян* представляют движение как единство взаимопроникающих и взаимопреодолевающих противоположностей, как единство устойчивости и «изменений и перемен», Камада объясняет это характерным, по его мнению, примером: «...одно лишь [чистое] *ян* также не может действовать, а может действовать лишь только благодаря *инь*. К примеру, взять светильник. Если в светильник положить траву, то она вспыхнет и огонь погаснет. Если же воспользоваться маслом, то огонь сохранится долго. Масло поддерживает хороший огонь, хотя в своей основе оно само является жидкостью²⁷. Однако оно хорошо сохраняет горение. Если уголь побрызгать водой, то огонь усиливается и долго сохраняется»²⁸.

Вещественный элемент, в представлениях Камада, сам по себе мертв. Он представляет собой лишь абстрактное понятие, если в нем не происходит борьба взаимодействующих и взаимопроникающих друг в друга противоположных материальных сил *инь* и *ян*.

В зависимости от борьбы неких материальных жизненных сил, которая представляет форму существования элементов и бытия вообще, и возникают различные ступени организации вещей и организмов. Если сила *ян* побеждает над *инь*, то в саморазвитии элементов, во внутренне присущем им движении, равно как и в объективно существующих отношениях между вещами и организмами, возникает один результат, а при победе качеств слабой, воспринимающей силы *инь* — другой. Изменение *ян*, говорит Камада, производит мягкое и нежное, а изменение *инь* — грубое, твердое, упругое.

Камада даже пытался «определить» степень преодоления одной силы другой «в мертвой и живой природе». Так, например, он утверждал, что в железе и минералах *ян* имеется всего одна-две части, а *инь* — восемь-десять частей. В растениях имеются две-три части *ян* и семь-восемь частей *инь*. Поэтому в сравнении с железом и минералами, они обладают только несколько меньшим количеством «свойства» холода. В моллюсках всех ро-

дов *ян* имеется уже пять-шесть частей, а *инь* — семь-восемь. Здесь, по мнению Камада, и лежит «раздел между живыми и неживыми вещами». Животные, птицы, насекомые и рыбы, говорит он, обладают «некоторой тождественностью своей природы», несмотря на то что в целом *ян* имеется в них шесть частей, а *инь* — четыре части²⁹.

Подобное соотношение частей представляет плод наивных метафизических построений. В человеке, уверял Камада, сил *инь* и *ян* по пять частей, и именно благодаря этому жизнь человека длительнее, нежели жизнь животных и птиц, так как все вещи, все существа, в которых преобладает *ян*, подвержены более сильному внутреннему изменению. Поэтому-де их жизнь более кратковременна. Недолговечность животных и зверей зависит от того, что они потребляют в пищу «живые существа», что вызывает большую активность и преобладание *ян*, т. е. вызывает более быстрое расходование сил организма.

Вследствие гармоничной формы взаимной борьбы *инь* и *ян* в организме человека последний и обладает высшей степенью сознания в сравнении с животными. «Что касается человека, — пишет Камада, — то он представляет собой предмет, в котором *инь* и *ян* находятся в соответствии. Поэтому он долговечнее животных и птиц, и при этом его сознание превосходит сознание других существ. Поэтому он является душой всех вещей»³⁰.

Определяя количество первоэлементов и количественное выражение реальной взаимосвязи *инь* и *ян* в вещах, Камада Рюоо противопоставляет свои взгляды учению буддийских философов с чисто субъективным значением числа и множественности.

В интерпретации Камада Рюоо единое *ки* и порождаемые им вещи не являются мысленным потоком идеальных «моментов», или «моментов проявления духа», или потоком «моментов призрачного представления о реальности мира, не являющегося ни материей, ни духом», как утверждали буддисты. Природа и порождаемые ею предметы протяженны и существуют во времени и пространстве, так мыслил Камада Рюоо. И хотя мы не встречаем в «Секрете философии» специальных рассуждений о времени, Камада высказывал здесь мысли, вполне позволяющие судить о его точке зрения на время как на форму существования единого *ки*, нахо-

дящегося в непрерывном движении, а также мысли о категории числа.

Все без исключения буддийские философы отрицают объективное существование времени. Они отправляются при этом от собственных домыслов, будто единственно реальным является так называемое «чистое бытие», лишенное каких бы то ни было качеств. Сторонники этого учения трактуют «чистое бытие» как поток «единичных, не имеющих качества моментов». Поэтому эти теории отрицают также реальное существование многообразия и множественности и в мистический омут защиты канона (винайя) погружают свои спекулятивные «логические» построения (прамана) о едином и общем, единичных, родовых и видовых «признаках» не существующих по своей природе объектов. Объект здесь рассматривается как абсолютно нереальный, и только сознание (также иллюзорное) как само по себе нереальное воображение человека раздвигает искусственно сконструированное представление на субъект и объект по той причине, что это представление «мыслит себя» под воздействием «нереальной эмпирии» в форме субстанциализированных качественных определенностей и их преходящих свойств.

Камада не представлял себе «недлящегося бытия». Он исходил из того факта, что внешний мир существует, а вещи реально воздействуют на нас. Больше того, Камада высказал мысль, никогда до него не обсуждавшуюся в японской литературе, что именно благодаря существованию внешнего мира человек стал воспринимать, разумным животным, обладающим более высокой организацией, чем животные, птицы и другие живые существа. Объективно существующий мир, согласно его взглядам, есть длящееся, воспринимаемое и познаваемое безначальное и бесконечное бытие, существующее в пространстве и времени, а время является объективной формой существования единого *ки*, из которого возникают все предметы.

Человеческая практика также существует во времени. Камада рассуждает следующим образом. В отношениях между людьми, или, как он выражается, в «области человеческих дел», «приобретение и потеря, польза и вред» играют весьма значительную роль. Что касается этих действий и состояний, столь существенных для бытия людей, то они имеют место, например, в сновидениях,

где происходят смены картин, которые наяву, в действительности, относятся к давно минувшему времени и возникли независимо от нашего сознания и желания. Всепронизывающие стремления к пользе и избежанию вреда, ущерба тревожат и движут шесть органов чувств. Поэтому появление во сне чего-либо связанного с представлениями о пользе и вреде может длиться даже в течение нескольких дней, в течение еще более длительного времени. Это свидетельствует, что сами предметы, действия и состояния, существующие вне сознания и, стало быть, в пространстве, существуют также и во времени, иначе предметы и явления не могли бы когда-либо вызвать в нас длящиеся представления и воспоминания. Кроме того, сновидения происходят независимо от сознательной воли человека. Они имеют место благодаря самой сущности сознания человека, благодаря его памяти. Следовательно, память восстанавливает образы реальных вещей, существующих вне сознания, и именно в пространстве и времени. В сновидениях эти образы и представления часто приобретают необычный характер, вследствие того что чувства дремлют и не связывают человека с окружающим миром так, как во время бодрствования. У не спящего человека, но пребывающего в состоянии опьянения мысли спутаны и память расстроена в силу того, что органы чувств хотя и связывают такого человека с окружающим миром, но связывают неправильно.

Далее, разве вред и его печальные результаты всегда одновременны и всегда ли желания пользы немедленно приносят благотворные плоды? Нет, не всегда. Причина и следствие предполагают обязательно взаимосвязь и последовательность, иначе ни одно явление во вселенной не может быть воспринято. Таким образом, Камада Рюоо отстаивает взгляды, что предметы, действия и состояния возникают и существуют в пространстве и времени. Совершенно ясно, что эти мысли об объективном существовании пространства и времени противостоят самой основе основ учения буддистов о «небытии».

Уровень естественнонаучных знаний, которыми располагал Камада, был весьма ограничен и убог. Но если бы он обладал даже наиболее передовыми научными сведениями и идеями, которыми непрерывно обогащалась современная ему европейская наука, то его рассуждения о движении в природе и его формах изменились

бы сравнительно мало. В том-то и состоит гениальность Камада Рюоо, что он стремился в своих философских исканиях найти идею, понятие, которым бы мог выразить свои наиболее обобщенные представления о движении в природе, его всеобщности, единстве объективных закономерностей, объективных взаимосвязей в окружающем, реально существующем мире.

Этой идеей, этим наиболее обобщенным понятием для него явилось понятие *ри*, которое представляло одну из важнейших категорий японской и китайской философской мысли в течение многих столетий. Поэтому-то Камада привлекал к толкованию этой категории идеи древнего «И цзина», Лао-цзы и буддизма, а также, неоконфуцианских философов.

Однако именно в силу того, что это столь обобщенное понятие заключало в себе множество различных толкований противоречивой природы вещей, оно очень часто ставило мышление Камада в затруднительное положение и внесло столь существенные противоречия в его рассуждения и высказывания, которые несут печать буддийского и неоконфуцианского идеализма.

Согласно учению Камада, единое *ки* находится в постоянном движении и изменчивости. Проявление же заложенной в *ки* силы движения, закономерности движения — «превращения и перемен», происходящих во вселенной, далее, возникновение сознания, способность конкретного и абстрактного мышления — словом, все психические процессы, а также «принципы» социальных этических взаимоотношений между людьми — в семье, обществе и государстве — все это в равной степени включается японским философом в понятие *ри*.

Камада различает два вида *ри* — «единое [всеобщее] *ри*» (итири)³¹ и «*ри-ветвь*» (дзё ри³²), т. е. «порядок» или «особенное *ри*» (бан сю но ри³³).

В значительной части текста «Секрета философии» Камада использует термин «единое *ри*» для выражения понятия о некоторой универсальной силе движения, закономерной и неотъемлемой от природы единого материального *ки*. Итак, вне материи, вне *ки* не существует *ри* — такова концепция, которую философ ясно и точно сформулировал и защищал: «Способность распознавания исходит от единого *ри*. Что же касается сущности единого *ри*, то как нечто эфемерное, расплывчатое оно не является материальным предметом и как нечто без-

брежное, индифферентное не является [также] и духом. И хотя, как только что сказано, [*ри*] не является ни материальным предметом, ни духом, однако человек, если он обладает пятью основами — органами чувств, то видит, слышит, чувствует (ощущает), воспринимает и, действуя разумом, сам себя просвещает в обычной практике. Деревья и травы, например, не видят, не слышат, не чувствуют и не воспринимают, но их цветение, плодоношение, ветви и листья также возникают сами по себе. Все это есть единое *ри*. Таким образом, вселенная есть единое *ки*. Но то, что составляет ее действие (функции *ё*), есть единое *ри*. *Ки* имеет форму и является реальностью; *ри* же не имеет формы и является пустотой (курсив мой.— Я. Р.-З.). Не имеющее формы обязательно проявляет свое действие (функции) в том, что имеет форму, а имеющее форму обязательно составляет форму того, что лишено ее. Первоначально *ри* придавали смысл „драгоценного зерна нефрита“ или „семени дерева“ и т. п. и объясняли его как „*ри-ветви*“, как порядок. Однако *ри-ветви*, т. е. порядок (связи), проявляют себя обязательно после того, как наличествуют материальные вещи (курсив мой.— Я. Р.-З.). Когда нет материальных предметов, то нет также и *ри-ветвей*, т. е. их порядка (связей). Это *ри-ветви*, т. е. порядок, само по себе не имеет местопребывания, но представляет первооснову *ри*, как первосущность *ри* называется единым *ри*. Это то же самое, что в „И цзине“ называется великим пределом. И так как последний не имеет формы, то Чжоу-цзы назвал его беспредельным. Когда беспредельное проявляет себя в предметах, то оно есть их порядок (*ри-ветви*). И порядок (*ри-ветви*, т. е. связи) и в самих предметах можно назвать бесчисленным множеством особенных *ри*. Однако бесчисленное множество особенных *ри* в своей основе является природой, но возникли же они из беспредельного. Беспредельное в скрытом виде содержит в себе бесчисленное множество особенных *ри*. Например, десятка, состоящая из чисел 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, являлась тем же самым числом еще и до того, как разделились небо и земля, но и десять миллионов лет спустя люди будут вести счет предметам на основании этих чисел. В десяти миллионах и миллиардах нельзя ни добавить, ни уничтожить какое-либо число в десятке. Когда еще не разделились небо и земля, эти числа уже существовали, и миллионы поколений будут

и впредь вести счет на их основе... А если это так, то надо знать, что в самом порядке счисления лежит вечно определенный закон природы, несмотря на то что люди по заблуждению считают, что он порожден их собственной мудростью. Да и не только эти десять чисел. Вообще все во вселенной, например то, что тучи движутся и падает дождь, что все предметы подчинены форме, что крылатые летают в небе, а чешуйчатые плавают в воде, что алеют цветы, зеленеют ивы, что человек видит, слышит, чувствует и сознает, что он веселится и гневается, печалится и радуется,— все это неизменно существовало в древности и существует ныне. Пауки древнего времени не те пауки, что существуют ныне, однако [потребность] плести паутину и их инстинкт схватывать мух остаются без изменения. Собаки, что жили в древности, не те, что живут ныне, однако охрана ими ворот и инстинкт лаять на чужих остались теми же. Тем не менее плетение пауком паутины не является сознанием паука. Это естественный закон природы. Не сознание собаки побудило ее охранять ворота, это определено законом естественности. Даже то, что человек видит, слышит, чувствует, воспринимает, мыслит, анализирует, его веселье и гнев, его радость и печаль — все это не определено человеческим сознанием, а есть естественный закон природы. Однако люди ошибаются, полагая, что все это их собственные способности и мудрость; они [тем самым] порождают индивидуализм, делают необузданными свои эгоистические желания. Разве это не есть заблуждение? Единое *ри* полностью утвердилось с давних времен, но если бы не появлялись материальные предметы, то *ри* не могло бы проявиться. Если *ри* не проявится, то у предметов не будет образа. *Ри* [само] не имеет образа, но если появляются предметы, то они не могут не иметь *ри*. Так, в едином *ри* в скрытом виде содержится множество *ри*, и необходимо понять, что, кроме единого *ри*, нет ничего. Таким образом, человек благодаря *ки* приобретает форму, а благодаря *ри* — одушевленность (сознание). Таким образом, когда мы впервые обращаемся к предметам, то состояние, когда еще не возникло сознание, и есть сущность единого *ри*. И хотя сознание еще не возникло, зрение и слух сами по себе сделались ясными. Благодаря тому что зрение и слух сделались ясными, *ри*-ветви, т. е. порядок (связи), сами по себе [также] сделались ясными. Это и есть

бесчисленное множество особенных *ри*. Благодаря же тому что различаются и проявляются *ри*-ветви, возникает форма [обретения] знаний, а на основании формы знания создается форма размышления» (74) ³⁴.

Из этих глубоких по своему философскому содержанию рассуждений мы можем усмотреть, что Камада Рюоо вкладывает в понятие *ри* идею его вторичности, так как оно может «проявить себя» только лишь через первичное материальное *ки*, и идею о существовании объективной и необходимой всеобщности *ки*, всеобщности, вытекающей из сущности самой природы.

В высказываниях философа о *ри* и *ри*-ветвях, или порядке, внутренних связях и законах, свойственных каждому предмету, совершенно отчетливо отстает принципальное положение о неразрывном единстве *ки* и *ри*, т. е. единстве наиболее общих законов природы и частных законов находящегося в движении *ки*.

Читатель, знакомый с идеями буддийской философии, легко может проследить, что Камада Рюоо косвенно критикует здесь учение о нереальности внешнего мира мистиков мадхьямиков и субъективных идеалистов йогачаров, в противоположность которым считает, что природа существует объективно и реально. Однако вместе с тем Камада заимствовал у мадхьямиков термин «пустота», которым эти буддисты обозначают свои превратные представления об окружающем мире.

Какой же смысл вкладывает Камада в этот термин?

Возникшая во II в. н. э. буддийская школа мадхьямиков, сторонников так называемого «срединного пути», утверждала, что о внешнем мире нельзя сказать, реален ли он или нереален, поскольку природа объектов непостижима и не может быть выражена. Разум ложно воспринимает мир по причине неведения, подобно тому как чувства ложно воспринимают то, что им приносит мирраж, или когда они воспринимают отдаленные неподвижные предметы за движущиеся, несмотря на то что зрение не рассеивается, а, напротив, очень напрягается, или когда они воспринимают образ веревки за образ змеи по причине несостоятельности самой природы разума, который ложно воспринимает предметы и явления, и по причине того, что в каждой воспринимаемой вещи открываются новые свойства, исключающие прежнее восприятие.

Так как лицо, воспринимающее или познающее то,

что оно познает, и само познание не могут не быть взаимосвязанными, для того чтобы достигнуть понимания вещей и выразить суждение о них, а познание является якобы по своей природе порочным, ложным, то познающий субъект и познаваемый объект, взаимосвязанные в познании, также являются иллюзорными. Вместе с тем мадхьямики объясняли пустоту (*шунья*), основную категорию своего учения, в том смысле, что термин этот относится к характеристике некоей «необъяснимой реальности», находящейся за миром реальных явлений, восприятие которых нереально по своей природе. Стало быть, мадхьямики придерживались существования некоей «реальности», или «реальной» сущности, вещей, ничего общего не имеющей с действительным миром явлений и познанием их. Эту мистическую «реальность», или нереальность, называемую «реальностью», и называли *шуньята*.

По-видимому, стремление Камада Рюоо подчеркнуть разделение мира явлений на материальные, существующие независимо от человека и идеальные, непосредственно связанные с его сознанием и вместе с тем стремление как-то объяснить природу нематериального сознания, а также природу многообразных форм существования мира предметов и явлений толкнуло философа к использованию понятия *пустота*. Вместе с тем следует заметить, что Камада Рюоо вкладывал в них свой смысл: он считал, что в основе материальных и идеальных явлений нет какой-либо субстанции персонифицированного или неперсонифицированного бога или действия сверхъестественной силы.

Однако применение философом понятия *пустота* не только оставляло лазейку для идеалистического истолкования категории *ри*, но и противоречило его собственной материалистической теории познания.

В «Секрете философии», в ответе на вопрос, существует ли нечто осуществляющее руководящую роль во взаимосвязи органов чувств, Камада говорит, что этим руководителем является *ри*, несмотря на то что оно не является предметом, лишено субстанции и есть *пустота*: «Действие сознания (духа, сердца) полностью заключается в действии пяти основ — пяти органов чувств. Поэтому сознание не имеет собственной сущности и только благодаря *ри* имеет ее. Держание руками, хождение, смотрение, слушание — все это совершается само

по себе, без действия сознания, без размышления... Необходимо знать, что есть лишь только естественные действия единого *ри*. Каждая вещь имеет свой единый руководящий принцип, и это можно видеть на примере с отражением луны в большом озере. В озере шириной даже в тысячу *ри*³⁵ отражений двух лун не бывает. Зато в каждом из множества сосудов отражается луна, и таких отражений может быть бесчисленное множество. Это подобно также отражениям, производимым кальцитом³⁶, который по своей сущности представляет единую большую призму. Разбейте этот минерал на мелкие куски, и каждый из них также будет являться призмой. Вселенная в своей основе есть единый великий руководитель. И хотя она разделена на бесконечное множество предметов, каждый из этих предметов имеет единого руководителя, и этим руководителем является *ри*, которое само не является вещью. Его сущностью является пустота. Поэтому, пребывая в большом [предмете], *ри* не обязательно велико, а пребывая в малом — не обязательно мало. Быки и лошади — крупные предметы, но руководящее в них не обязательно обладает тонкой душой, муравьи же хотя и малые, но руководящее в них не обязательно подвержено глупости. Древние говорили, что каждая вещь есть *великий предел*, и не обманывались. Итак, *ри* шести органов чувств³⁷ состоит в том, что язык познает благодаря множеству вкусов, нос — благодаря множеству запахов, глаз — благодаря множеству цветов, тело — благодаря множеству соприкосновений, а мысль — благодаря множеству *ри* [связей, законов и принципов]» (75)³⁸.

Таким образом, *ри* для Камада Рюоо не является божественным началом или целенаправленным разумом и волей некоего сверхъестественного неба. Небо же для Камада представляет такую же материальную сущность, как и земля.

Однако не это составляет главную идею только что приведенного фрагмента. Камада Рюоо считает *ри* естественным принципом существования природы вещей и явлений и, стало быть, и сознания, мышления. Как мы могли заметить, Камада Рюоо стремится свести сознание, «не имеющее собственной сущности», к действию пяти органов чувств, а процесс мышления — к так называемому естественному самопревращению данных чувств в готовый и конечный результат познания, ко-

торое у него, по существу, означает непосредственное восприятие.

Таким образом, Камада, принимающий *ри* за естественный принцип бытия, рассматривает его также в качестве закона превращения внешнего раздражения в сознание, которое будто бы отражает результаты ощущений без их творческого опосредования. Это можно видеть из целого ряда рассуждений философа: «Спрашивают: — Небо не имеет сознания (разума). Тогда может быть нечто такое, что наделяет предметы сознанием заранее, когда они еще не родились?»

Отвечу: — Эти слова имеют превратный смысл. Вещи, как таковые, от неба не приходят; то, чем они наделены с самого начала, есть *ри*. У человека появляется разум лишь благодаря обретению этого *ри* с самого начала. Это подобно тому, как молоко появляется [у матери] прежде, чем ребенок, подобно тому, как до наступления больших осенних ветров укрепляются корни у проса и пшеницы, подобно тому, как летающие птицы начинают с того, что спускаются из своего гнезда вниз. Итак, *шесть органов чувств — шесть основ — являются местом, где собраны удивительные ри, которые благодаря свойствам человека становятся разумом...* (курсив мой. — Я. Р.-З.). Должно также знать, что счастье и несчастье, обретения и потери в жизни человека нельзя относить к предопределению рока. Поэтому-то все люди обладают знанием (пониманием) только благодаря себе. От неба (от врожденной природы. — Я. Р.-З.) они невежественны (непонятливы), хотя, напротив, думают, что небо способно производить чудесные действия. *Естественные законы природы бессознательно превращаются в человеческое знание* (курсив мой. — Я. Р.-З.). Все человеческое знание появляется благодаря естественным законам природы. И если знание людей имеет (предел), то это полностью зависит от свойства естественных законов природы, но отнюдь не зависит от самих людей. И надо думать, что знание, которым обладают муравьи и другие насекомые, цветение и плодоношение трав и деревьев, тысячи изменений и десятки тысяч превращений — все эти явления в одинаковой степени также возникают благодаря естественным законам природы» (76)³⁹. Мы опять же совершенно ясно прослеживаем в этих чрезвычайно интересных рассуждениях философа, что *ри* как обобщенное понятие о формах или «принципах» существ-

ования природы, находящейся в вечном закономерном движении, в «изменениях и превращениях», в корне противоположно и чуждо буддийской и всякой другой религии и мистике. Для Камада небо, лишенное разума, не может быть советником и наставителем для людей, которые сами домысливают воображаемую волю неба. Но не эти мысли являются главными в только что приведенном фрагменте. Главное состоит в стремлении Камада Рюоо отказаться от философской характеристики достоинств абстрактного, обобщающего мышления как важного, существенного элемента процесса познания. Камада настойчиво пытается свести процесс познания к некоторому механическому копированию, непосредственному отражению в ощущениях «естественных законов природы», т. е. внешнего мира во всех его многообразных связях.

Камада Рюоо говорит, что *ки-материя* «порождает все чувствующее и нечувствующее». В своем ответе на вопрос, что такое «четыре рода живых существ», о которых говорят буддисты, Камада, предлагая свое толкование, пишет следующее: «Во вселенной *ки-материя* воды, огня, земли постоянно испаряется и порождает влагу и тепло. Благодаря этому и порождается бесчисленное множество вещей, не только чувствующих, но и все другое, вплоть до трав и деревьев» (77)⁴⁰.

Возможность порождения материей чувствующих и нечувствующих предметов относится как раз к тем ее свойствам, которые Камада Рюоо называет *ри*, и придает этому *ри* свойства некоей всеобщей и вместе с тем особенной и единичной потенции или способности, беспредельной как сама *ки-материя*. *Ри* беспредельно в природе, во всеобщем и вместе с тем предельно в каждом особенном и единичном. *Ри* заложено в каждой вещи в качестве основного принципа действия, содержащегося в фундаменте материи. Вследствие того что эта вечно активная способность, которая представляет формы, законы, принципы существования *ки-материи*, сама по себе не является материей, то Камада Рюоо называет ее *единым ри* или *пустотой*.

Согласно Камада Рюоо, становление предметов является естественным законом природы, подобно этому, познание этих законов представляет форму проявления этих же естественных законов, и при этом познание совершенно тождественно действию пяти органов чувств.

Большой интерес представляют и другие высказывания философа о «человеческом знании».

«Спрашивают: — Откуда рождается человеческое знание? Отвечу: — Во вселенной *инь* и *ян*, взаимопроникая и гармонично сочетаясь, порождают [особый] род телесного мяса⁴¹. Это мясо является удивительной вещью. Оно обладает свойствами мягкого и гибкого, скользкого и влажного, испытывающего и сообразующегося. При соприкосновении с холодом и теплом в результате боли и зуда оно их ощущает. Буддисты называют это „телесным знанием“⁴². Внутри его (этого мяса) также порождается удивительное мясо. Оно прикреплено к тонкому отверстию уха, и вследствие того что все звуки касаются его, оно их ощущает⁴³. Это называется слуховой перепонкой. Буддисты называют [это ощущение] „слуховым знанием“⁴⁴. Есть еще [один] род удивительного мяса: оно в скрытом виде наличествует в ноздрах, в разделительной кости, и вследствие того что его касаются все запахи, оно их ощущает. Это называется обонятельной перепонкой. Буддисты называют это „обонятельным знанием“⁴⁵. И еще есть род удивительного мяса: внутри рта находится язык. Мясо языка обладает частыми и редкими слоями, и вследствие того что его касается множество вкусов, оно их ощущает. Буддисты называют это „вкусовым знанием“⁴⁶. И кроме того, согласно с мыслительной деятельностью сознания дыхание человека колеблется и появляются слова, подобно тому как извлекаются звуки из трубок свирели. Лишь только у человека язык устроен так совершенно. Он в состоянии делать тысячи колебаний и сотни поворотов и порождать тончайшие и особенные звуки. Другие же животные, звери и птицы издают лишь рев и крики. И еще есть род удивительного мяса. Оно обладает прозрачной и проникающей до дна формой, и в нем накоплена одухотворенная вода. Отражая все цвета и формы, оно ощущает их» (78)⁴⁷.

Большинство буддийских философов противопоставляют чувства мышлению в двух отношениях. Чувственное познание, утверждают одни буддисты, представляет собой низшую ступень познания. Мышление же дает синтез и обобщение, а чувства не могут дать такого синтеза. Но так как ощущения якобы приносят лишь единичные восприятия непрерывно протекающих «моментов», то они не могут служить основанием для анализа

и ассоциации. Напротив, только «чистое восприятие» не приписывает объекту несвойственных ему качеств, а создает этот объект с самого начала из сущности самого сознания, мышления. Опытное знание является якобы иллюзорным, так как мышление синтезирует собственные «чистые» восприятия и одновременно создает возможность для их логической проверки. Поэтому ощущения будто бы противостоят мышлению так же, как «низменная ложь противостоит возвышенной истине», с которой можно сравнить лишь «чистое мышление», дух. Ощущения, продолжают они, сообщают нам знание призрачное в абсолютном отношении и правильное в относительном, поскольку «подоплекой» этого знания являются нереальные в своей основе единичные «моменты», и только в этой мере они будто бы достоверны.

Другие буддийские философы и под их влиянием ведантисты также отрицают реальность самого мышления, а «знание», приносимое ощущениями, называют «знанием, удостоверяющим незнание» универсальных бескачественных свойств (дхарм) «чистого бытия».

Наконец, третье течение в буддийской философии утверждает, что ощущения приносят нам «знание реально существующих дхарм единого чистого бытия». Поэтому мышление согласует это знание и разделяет получаемые восприятия на субъект-объект и оказывается в состоянии давать им названия как качественным определенностям, без чего мышление не могло бы проявить своего величия для просвещения людей. Каждый орган чувств и вызываемые в нем ощущения по необходимости являются поэтому источником отдельного «телесного знания», которое мышление синтезирует. Камада Рюоо имел в виду как раз этого рода буддистов, взгляды которых оказали на него несомненное влияние.

Все буддисты проповедуют, что «жажда жизни и все призрачное», связанное с нею, рождается якобы из так называемого «состояния незнания», или «невежества», которым они называют познание, имеющее своим источником ощущения, восприятия и знание, опирающееся на практику и проверяемое ею. Камада Рюоо придерживается противоположных взглядов. Он говорит, что наши органы чувств и ощущения представляют собой проявление единого материального *ки* и в то же время ощущения представляют простейшую форму отражения *ки* — внешнего материального мира, природы.

Философ высказывается далее более определенно по этому поводу. Он категорически настаивает на своем положении, что ощущения возникают именно благодаря существованию объективного мира вещей и полностью зависят от него, а не наоборот.

«Спрашивают,— говорит Камада,— на основании какого принципа родились шесть человеческих чувств?»

Отвечаю:— Травы и деревья живут, появляясь из земли. Поэтому они не обладают шестью органами чувств. Человек отделен от земли и самостоятелен. Поэтому, если бы он не обладал шестью органами чувств, то не мог бы вести самостоятельную деятельную жизнь. Так как в мире существуют формы и цвета, то появился орган зрения — глаз; так как существуют запахи и смрад, то появился орган обоняния — нос; так как существуют различные вкусы, то появился орган осязания — язык; так как существуют холод и жара, то появился телесный орган — кожный покров, и так как существуют десятки тысяч *ри*, то появился орган мышления» (79) ⁴⁸.

Таким образом, согласно взглядам Камада Рюоо, органы чувств возникли именно потому, что существует независимый от сознания внешний мир, что вне объективно существующего мира вещей эти чувства не появились бы и сами по себе существовать не могут. Эти его идеи противоположны воззрениям буддийских философов, утверждавших, что якобы сами органы чувств заключают в себе содержание ощущений.

В другом месте Камада Рюоо вновь разъясняет значение «*ри* органов чувств»: «Что касается шести органов чувств, то язык познает благодаря существованию множества цветов, тело (кожный покров) познает благодаря существованию множества соприкосновений, а мысль познает благодаря существованию множества *ри*» ⁴⁹.

Камада говорит еще о седьмом чувстве, вытекающем, по его мнению, из шести вышеупомянутых чувств. Под этим седьмым чувством он понимает внутреннее состояние, или чувство «расположения» и «нерасположения», свойственное всем живым существам, различающим действительность, и наиболее развитое у человека. Насекомое, червь в такой же степени, как и человек, реагируют на вещи в зависимости от того, вызывают ли они в нем чувство приятного или неприятного, привлекают ли они его или внушают «страх». Когда в результате столкновения с вещами *ки* органов чувств человека

«обнаруживает чувство радости, веселья, любви», то это свидетельствует, что внешнее раздражение вызвало «хорошее возбуждение» этого *ки*. Напротив, когда *ки* органов чувств обнаруживает отвращение, гнев, печаль, страдания и т. п., то это свидетельствует, что внешнее раздражение вызвало в *ки* «состояние съеживания и страха». К седьмому чувству Камада относит и такое состояние, как «нарушение равновесия *ки*» человека в результате «вспышек» или проявления деятельности *ки* органов чувств в виде «толчков».

Камада утверждает далее, что не существует ни «чистого восприятия», независимого от внешнего мира, и его простейшего отражения в ощущениях, приносимых извне органами чувств, ни «чистого сознания», якобы существующего независимо от человека. Он пишет: «Спрашивают:— Когда человек умирает, то его органы чувств остаются такими, как они есть. Но почему же они тогда не в состоянии познавать (ощущать)?»

Отвечаю:— Когда человек умирает, то его телесная форма хотя и остается такой, как она есть, но внутренне его организм уже изменился. Остановилось дыхание, исчезла теплота, застыли кровь и мясо, организм затвердел, изменились цвет и запах. В человеке нарушилась гармония *ян*, а коль скоро нарушилась гармония *ян*, то разве он может познавать (ощущать)? Спустя несколько дней кровь и мясо станут разлагаться» (80) ⁵⁰.

В отличие от буддистов, мнение которых Камада приводит почти в каждом своем ответе, проповедующих мистическую идею «чистого сознания», Камада называет сознание *ри*, т. е. реальным свойством мышления отражать внешний мир. Сознание как *ри*-ветви, как форма деятельного различения действительности и связей с нею появляется благодаря существованию *ки*.

Философ пишет: «Спрашивают:— Каждый из пяти органов чувств имеет свою область ощущений (дословно: „тисики“—знаний), каждый имеет свое применение (функцию), но существует ли нечто руководящее, заставляющее пять органов взаимосвязываться, помогать друг другу и взаимодействовать? Например, когда люди сражаются, то одновременно в руке держат меч, глазами следят за противником, ушами слушают его восклицания, ногами стараются наступать или отступать,— что же является причиной этого согласования действий?»

Отвечу:— Каждый предмет имеет свою главную

стержневую основу, которая скрепляет (объединяет) и управляет им: например, зенит севера и юга, пробой (металлическая дужка для навешивания замка.— Я. Р.-З.) и петли у двери, ось у весла. В человеческом организме имеется род стержневого одухотворенного мяса, которое связывает *ри* пяти чувств, подобно тому как у дерева имеется корень, а у плода — сердцевина. Это мясо не проявляется вовне, подобно пяти органам чувств, и его местонахождение неизвестно. Китайцы говорят, что оно лежит в области груди и сердце является его хранилищем. Голландцы же говорят, что оно находится в головном мозге. Это так называемые нервы. Его местонахождение неизвестно, но *ри* ни в коем случае не исходит от него. Одухотворенное мясо хотя и руководит пятью органами чувств, но само познавать не может, а познает лишь благодаря *ри* соединенных пяти чувств. Поэтому само оно не может составлять действия (функции) пяти органов чувств. И хотя одухотворенное мясо находится в организме, но ведь внутренностями видеть вещи нельзя, внутренностями нельзя слышать и ощущать вкус и запах. Что касается боли и раздражения в самом животе, то мясо внутренностей их ощущает, но к одухотворенному мясу, о котором идет речь, это отношения не имеет. Взаимодействие пяти органов чувств опирается на взаимную связь *ри* каждого органа чувств, как это имеет место, когда одна чаша весов тяжелеет и опускается и одновременно другая, естественно, поднимается. Одухотворенное мясо собственных функций не имеет. Оно лишь связывает *ри* пяти чувств. Действие сознания есть полностью действие пяти органов чувств» (81) ⁵¹. Камада убежден, что сознание как прямое восприятие представляет собой *ри*-ветвь, т. е. закон или порядок проявления единого *ри*. Иначе говоря, он считает, что сознание есть реальность, возникшая не по воле сверхъестественной силы, а реальность, возникшая, как он выражается, благодаря тому, что «естественные законы бессознательно превращаются и становятся знанием человека, а человеческое знание полностью является естественным законом природы» (82) ⁵².

Камада утверждает, что животные, птицы и даже насекомые также обладают «знанием». Однако настоящим является лишь «знание (сознание)» человека, так как среда, отношения человека с другими людьми в производстве, семье, обществе и государстве, т. е. усло-

вия, в которых сознание действует, наполняют его многообразным содержанием: «Большинство животных знают мать, а отца не знают; их брачные связи беспорядочны. Птицы знают мать и отца, и их брачные связи весьма правильны. Человек знает отца и мать, предков и [необходимость] их почитания. Он знает, что такое отношение между сюзереном и подданными, старшим и младшим, мужем и женой, между приятелями. Больше того, он создает книги, рассуждает о делах древности и современности, производит оружие, чтобы защищать себя. Он создает дворцы, одежду, сосуды для удовлетворения потребностей своего организма, украшает свою фигуру, а для разделения на высокопоставленных и низкопоставленных устанавливает правила о рангах, создает систему государственного управления и наказаний, создает правила этикета и декорума, творит музыку. Он создает сельское хозяйство и выращивает хлебные злаки и овощи, плетет сети, чтобы охотиться и ловить зверей, птиц, рыб и черепах. Все вещи в Поднебесной подчинены ему. Вот почему это и значит, что его знания превосходят все предметы. Его мудрость превосходит все. Поэтому-то он делает также добро и зло. Из среды людей появляются мудрецы и совершенномудрые, готовые учить, чтобы помочь направлять телесный склад человека (*кисицу*): темного продвигать к свету, а плохого вернуть к справедливости. Животные, насекомые и рыбы не могут сравниться с ним. По самой своей природе они не могут делать ни добро, ни зло, а это отличает их от человека» ⁵³.

Итак, люди сталкиваются друг с другом в добрых и злых делах, достигают в своих связях взаимопонимания и познания внешнего мира. Многообразный опыт и знания определяют содержание сознания и толкают мысль к дальнейшему исследованию *ри* вещей.

Однако буддисты, с которыми Камада полемизировал и в то же время под влиянием которых находился, утверждают, что именно «размышление, мыслительное сопоставление, расчленение целого на части и различение» предметов и явлений не представляют истинного знания, а представляют результат «скверны опыта мирских страстей, которым подвержены люди после своего рождения». Буддисты утверждают далее, что само «возникновение различения и различения вещей и явлений», т. е. возникновение мыслительной деятельности, явилось причи-

ной «неведения» людей, их заблуждения относительно истинной природы мира и самого познания. Но буддисты, проповедуя в своих сочинениях «небытие», которое якобы способно превращаться в мир «видимого небытия», а также проповедуя «наивысшую истинность» иррационального, в действительности паразитируют на теле реального процесса познания, на богатствах рационального мышления, которое они пытаются лишить какого бы то ни было значения. Для Камада само образование понятий «небытие», «недвижное содержание и постижение через просветление» представляет превратное использование естественных законов природы, т. е. действий органов чувств, деятельности мышления, языка и т. п. Камада Рюо пишет: «Хотя дух и сознание приобретают сущность через *ри*, но они возникают и раскрываются только лишь благодаря основе, благодаря пяти чувствам» (83)⁵⁴ (курсив мой.—Я. Р.-З.). И далее: «Когда еще не появилось сознание (дух), зрение и слух сами по себе прояснились. Сделались ясными зрение и слух, и сами по себе сделались ясными *ри*-ветви, законы вещей. Это есть проявление особенных *ри* вещей. Разделялись и прояснялись *ри*-ветви, и становилось соответственным знание. Делалось соответственным знание, и становилась соответственной мысль. Становится соответственной мысль, и благополучно достигаются названия. Благополучно достигаются названия, и они выражаются словами. К примеру рот еще не произносит слов, а они уже произносятся в сознании. Поэтому-то, когда мы мыслим, то незаметно производим тончайшие движения языком. Вот почему приверженцы секты Дзэн, когда входят в помещение, где предаются созерцанию, то прежде всего прижимают кончик языка к нёбу. Это делается для того, чтобы достигнуть смещения мыслей. Вот и сейчас, попробуйте отказаться от слов и мыслить! Это совершенно невозможно» (84)⁵⁵.

Из того факта, что понятия, мысли не могут возникнуть и существовать без языка, что язык и мышление не существуют друг без друга, Камада делает ложный вывод, что «мышление, разделение целого на части и различение (анализ) суть род языка»⁵⁶. Он доходит до крайне наивных утверждений, что, например, и мелкие насекомые также произносят «кончиком языка тончайшие звуки, неуловимые слухом», и это якобы означает, «что перед ними *ри*-ветви, т. е. законы, связи, порядок

вещей раскрываются непосредственно, как бессознательное прояснение»⁵⁷.

Способность сохранять образы в сознании, по мнению Камада, есть результат запечатлевающего действия «вспоминательного знания», воспроизведения в памяти, осуществляемого на основе «практического усвоения», привычки, тренировки, постоянной практики.

На вопрос, каким образом возникают «мысли, идущие от вспоминательного знания», Камада отвечал следующим образом: «Вспоминательное знание возникает на основе практического усвоения. Когда пять органов чувств сталкиваются с вещами, то мы без знания, бессознательно приучаемся к ним, практически усваиваем. Это также является естественным законом природы. Например, человек, который длительное время играл с мячом, усваивает практически, совершенно естественным путем, благодаря рукам и глазам, что перед ним шар. Поэтому здесь и без деятельности сознания он не допустит ошибки. Точно так же дело обстоит, когда вы, например, в темноте надеваете чужую обувь. Так как ноги натренированы, то вы почувствуете, что обувь другая. Будете практиковаться в игре в *го* (японские шахматы.—Я. Р.-З.), сделаетесь искусным в этой игре. Будете обучаться, практиковаться в каллиграфии и рисовании, сделаетесь искусным в этом деле. Будете иметь практику в житейских делах, и там сделаетесь искусным. Больше того, хорошие и плохие качества людей, которые зависят от самой основы — от природного склада людей, в свою очередь зависят от того, приучены ли эти люди к хорошему или дурному. Человек, приученный к хорошему, становится хорошим, а приученный к дурному — дурным... Но есть память острая и память тупая. И та и другая зависят от того, как направлен природный склад шести органов чувств — к хорошему или дурному. Но если тренировать память, то и тупой человек в течение длительного срока обучения, практикования будет в состоянии достигнуть того же, что и человек с острой памятью. Возьмем пример с чтением книги. Человек с острой памятью прочтет раз десять и запомнит, а человек с тупой памятью, чтобы запомнить, должен прочитать раз сто. Это зависит от обучения, практикования вспоминательного знания» (85)⁵⁸.

Камада размышлял о том, что мысль нельзя отделить от ее чувственного источника, и решительно отставал

этот единственно правильный подход к пониманию существа и значения ощущений и восприятий, реальных по своей природе и выражаемых словами. Без чувственного источника, как об этом много раз говорит Камада, не существует мысли, а стало быть, и мышления.

Камада Рюоо ставит вопрос: «Душа и сознание имеют своей основой просветление и понимание. Каким же образом могли появиться такие заболевания, как слабоумие и безумие?» И отвечает: «Хотя душа и сознание приобретают сущность через *ри*, но они обязательно возникают и раскрываются только лишь благодаря пяти основам — пяти чувствам. Поэтому, если уничтожить орган зрения, то видеть предметы нельзя. Если уничтожить орган обоняния, то нельзя знать, что такое запах. Если уничтожить орган осязания, то теряется осязание вкуса. Мы можем уничтожить орган слуха, но звуки уничтожить невозможно. Если парализуется организм, то вообще невозможно ощущать. Таким образом, так как семь чувств переходят через границу или душевная энергия истощается и подрывается и так как связующее, стержневое одухотворенное мясо (*синнику*) делается ненормально действующим, искривленным или вялым и истощенным, то, следуя пяти основам — ощущениям пяти органов чувств, наступает смятение чувств, помрачение, мрак, наступают недуги умопомрачения и безумия. В этом также лежит сила природы» (86) ⁵⁹.

Следовательно, рассматривая особенность сознания в его отношении к объективно существующему внешнему миру, философ предстает перед нами как откровенный материалист и атеист.

Однако необходимо отметить еще раз, что далеко не весь текст трактата «Секрет философии» согласуется с этим определением. К сожалению, в вопросе о существе и значении абстрактного мышления Камада в целом ряде разделов, завершающих его труд, оказывается под влиянием учения Дзэн и даосов и, впадая в противоречие со своими ранее высказанными основными положениями, по существу, доходит до отрицания рационального мышления вообще. Общественные и политические противоречия наложили пессимистическую окраску на умонастроения Камада Рюоо: «Люди, животные, звери, насекомые и рыбы в сравнении с небом и землей, солнцем и луной, горами и долинами, реками и морями представляют соломинку в великой пустоте. И среди всего этого

животные и звери представляют отдельный мир, насекомые — также свой отдельный мир, рыбы и черепахи — свой отдельный мир. Сравните с этим мир человека, и он будет подобен капле в океане. Вселенная, солнце и луна, горы, долины, реки, моря имеют безграничный возраст. Век же человека — это время, потребное для щелчка или для того, чтобы высечь искру из камня. Какую радость может принести существование среди всего этого, например, в роли императоров и королей, захватывающих по собственному произволу богатства Поднебесной, или даже в роли Конфуция, Мэн-цзы, Будды и синтоистских предков, для того чтобы сделать свое имя известным во многих поколениях? Буддизм утверждает, что все это есть сон, иллюзия, пена, подобие росы и вспышки молнии. И действительно так!» (87) ⁶⁰.

Подобное умонастроение не могло не сказаться и на философствовании Камада и содействовало возникновению серьезного разлада в его суждениях. Камада задался целью исследовать специфику «сознания, как такового», исследовать, как говорит Саигуса Хирото, «сущность истинного сознания». И несмотря на то что философ с самого начала отвергает отождествление сознания с материей, он, оставаясь в плену у концепций метафизического материализма, не был в состоянии выработать научный, диалектический подход к объяснению сложной специфики взаимоотношений материи и сознания.

В поисках «сущности истинного знания» Камада, конечно, не стал на позиции религиозного буддизма или субъективного идеализма йогачаров и учения Ван Шоужэня, который учил, что человек «должен исходить из сущности собственного духа и не искать познания во внешнем» (88) ⁶¹.

Когда философу задали вопрос: «Человеческое знание возникает на основе вещей, но что такое это *ри*?» — Камада Рюоо отвечал: «То, что я до сих пор говорил, состоит в исследовании *ри* вещей. В действительности же сущности [*ри*] мы непосредственно не видим. Это подобно тому, как рисованием лепешки мы голода не утолим. У Чэн-цзы это называется предметом, который мы постигаем в мыслительном углублении. Глубоко ценное утверждение, но оно не удовлетворяет. Исходя из этого утверждения, в последующих теориях стали рассматривать [*ри*] как духовную субстанцию, которая находится

в нас самих, [ибо] когда мы пьем воду, то сами от себя узнаем, что такое холод и что такое тепло. Все, что приумножилось в учении о *ри*, полностью сводится к этому. Пренебрегать этим невозможно. Чэн-цзы говорит о сиянии просветленной мудрости, и [я] очень хотел бы к этому приблизиться» (89)⁶². Читатель ясно отдает себе отчет в том, что Камада Рюоо сходит здесь со своих материалистических позиций.

Обстоятельное изучение всего текста «Секрета философии» показывает, что мы имеем дело с метафизическим материалистом-сенсуалистом, который пытался разрешить коренные противоречия своих размышлений о природе сознания и процесса мышления, но не преодолел влияния объективного идеализма неоконфуцианской философии и затем скатился к их эклектическому истолкованию на основе идей даосов и иррационализма сторонников Дзэн.

Камада Рюоо в конечном счете превратил понятие о едином *ри* в идею о некоторой «бессознательной сущности», которая представляет собой «реальное», но невидимое покоящееся «небытие». Это «небытие» существует и проявляет себя, однако, не иначе как способом «перевертывания», «самообращения» или «противообращения» в видимое бытие или в бытие, находящееся в постоянном движении.

Поэтому «истинное», или «чистое, сознание» как тождество универсальной сущности, которая не мыслит, или же тождество «бессознательной сущности», не в состоянии что-либо познавать. Но «чистое сознание» есть также проявление единого *ри*, которое уже якобы является всеобщим законом или формой существования «небытия», «самообращающегося» в бытие. В то же время оно является проявлением природы бесчисленных *ри*-ветвей, или законов и принципов существования всех реально бытующих отдельных предметов. Это чистое сознание или то же, что отсутствие всякого сознания, есть одновременно также и проявление сущности нематериального сознания людей и инстинкта животных: «Истинное разделение и различие [сознанием] *ри*-ветвей (законов существования вещей.— Я. Р.-З.) является проявлением без участия души (бессознательным проявлением). Когда пять органов чувств сталкиваются с вещами, то они их воспринимают благодаря привычке, и [тогда] возникает память. Из памяти возникают мысли.

Мысли же, основываясь на той же приученности, привычке, практике, являются самообращением в нашем „Я“ *ри*-ветвей... Когда мы созерцаем игру на сцене, созидание силачей, видим красивых людей, наблюдаем сражение, а также когда смотрим редкую книгу или прекрасную картину и другие вещи, вплоть до непосредственного соприкосновения с такими житейскими делами, которые связаны с приобретением и потерей, пользой и вредом, счастьем и несчастьем, продвижением и отступлением, то, после того как мы имели соприкосновение с этими вещами, они целую ночь появляются в нашем сознании. Особенно это касается возбуждений, которые приносят шести органам чувств дела, связанные с пользой и вредом, когда они могут появляться во сне [даже] в течение нескольких дней. И если такие явления продолжают долго, то это даже может кончиться заболеванием. Ведь и на небе большие предметы могут в конце концов сгорать дотла. Все это надо рассматривать как сокровенное течение естественных законов природы. Простые люди не прерывают мыслительной деятельности сознания, которая зависит от того, к чему они приучены и что усвоили в старых практических делах. Эта мыслительная деятельность исходит из соприкосновения с тем, что связано с практикой, а ежели таких связей нет, то само сознание раскрывает и повторяет себя. Именно так все происходит в пределах сновидения. В конечном итоге сознание есть то, что [само] раскрывается и повторяется как подоплека видения во сне привычного, усвоенного. [Человек], находящийся в состоянии опьянения, когда он сталкивается с реальным окружающим, ощущает пустоту мыслей; во сне же реальное окружающее забыто, потеряно, и поэтому содержание сновидения и является [самой] реальностью... Однако если длительное время тренироваться, изучать что-либо, усваивать, то само собой нельзя не измениться. То, что в народе часто принимают за душу, есть лишь только мысли, содержащие то, к чему человек приучен и что усвоил. Поэтому-то для приверженцев Дзэн мыслительное разделение и различие (анализ вещей и явлений.— Я. Р.-З.) имеет вторичное и второстепенное значение. Простые люди считают мыслительное разделение и различие своим божественным знанием. Они привязаны к этому знанию и забывают, что оно имеет бессознательную сущность. Это происходит оттого, что [простые

люди] идут дорогой логического творчества, заблуждаются и не знают, как вернуться. Если решительно придерживаться того, что [сознание] является непосредственно ясным, то, так как разделяющие и различающие мысли являются только лишь этой непосредственной ясностью, то они, эти разделяющие и различающие мысли, делают ненужным рассуждения о [своей] второстепенности и третьестепенности. Потому что знание, мысль, названия, слова — все они в своей основе суть повторение того, к чему [человек] приучен и что усвоил из [действия] *ри*-ветвей. Сущность же последних есть единое *ри*, в котором нет ни двойственности, ни различия и которое само по себе не обладает сознанием, не мыслит и только проявляется перед нашими глазами. В едином *ри* нет и признака мысли, признака названий и слов... Это то, что у буддистов подразумевается под формулой „Все, что ощущается чувствами и движет сознанием, есть пустота“ и что сторонники Дзэн вкладывают в смысл слов „подобно ослу всматриваться в колодезь“, т. е. бессознательно глядеть на собственное отражение. Это то, что означают слова Лао-цзы: „Оно не имеет названия и является началом вселенной и в то же время имеет название, являясь матерью всех вещей“ и что Конфуций вкладывает в смысл своих слов: „Говорит ли что-нибудь небо! Четыре времени года сменяют друг друга, рождается множество предметов. Говорит ли что-нибудь небо!“ (99) ⁶³.

Обстоятельное рассмотрение специфичности влияния даосизма и буддизма на философские воззрения Камада Рюоо является задачей дальнейшего исследования, но совершенно очевидно, что именно под этим влиянием Камада скатился к традиционному буддийскому отрицанию существования объективной истины.

Должно признать, что, например, современники Камада Рюоо — Гельвеций и Гольбах пришли к материализму через последовательный сенсуализм. Японский же философ пришел к материализму через тот же сенсуализм, но, подпав под тлетворное влияние даосов, и главным образом учения Дзэн, скатился к отрицанию объективной истины, к мистике.

ПРИМЕЧАНИЯ

Вместо введения

- ¹ Тосака Дзюн, Проблемы современной японской мысли.— Японизм. Либерализм. Материализм, стр. 9.
- ² Накаэ Тэмин Токусукэ, Полтора года, стр. 26—27.
- ³ Shingo Shibata, The Philosophical and Juridical Significance of the Bertrand Russel International War crimes,— «Vietnam to sinso no Mondai», Tokyo, 1968, стр. 2.
- ⁴ Основано в 1884 г.
- ⁵ Учрежден в 1887 г.
- ⁶ Сакамото Сандзэн, Нагата Хироси. История японского материализма,— «Юибуцурон кэнкё», 1936, № 48, стр. 210.
- ⁷ См.: Касаи Тадаси, Относительно метода истории японского материализма, стр. 73—84.
- ⁸ Г. И. Болдырев, Финансы Японии, стр. 69.
- ⁹ См.: В. Диксон, Япония, стр. 235.
- ¹⁰ В. Костылев, Очерки истории Японии, стр. 335.
- ¹¹ Цит. по кн.: Хани Горо, Предпосылки современных идей в Японии, стр. 121—122.
- ¹² Там же, стр. 121.
- ¹³ Г. И. Болдырев, Финансы Японии, стр. 73.
- ¹⁴ 朱子学派.
- ¹⁵ 大義名分.
- ¹⁶ 性.
- ¹⁷ 氣質の性.
- ¹⁸ 理.
- ¹⁹ Весьма корректный перевод этого трактата сделан В. Кривцовым в журн. «Вопросы философии», 1958, № 12, стр. 106—109.
- ²⁰ 陽.
- ²¹ 陰.
- ²² 氣.
- ²³ Иноуэ Тэцудзиро, Философия японской чжусианской школы, стр. 14. Обстоятельную характеристику философии Чжу Си см. также в книге Я. Б. Радуга-Затуловского «Конфуцианство и его распространение в Японии».
- ²⁴ 古学派.
- ²⁵ Буцу Сорай, Книга ответов на вопросы,— ССЯЭ, т. 6, стр. 151.
- ²⁶ Там же, стр. 19.
- ²⁷ Нарамото Тацуя, Японские мыслители, стр. 137.
- ²⁸ 国学派.
- ²⁹ Мотоори Норинага, Собрание драгоценных [суждений]. Китайская мысль,— ПССММ, т. 54, стр. 86.

- ³⁰ Хирата Ацутанэ, Ветер с горы Ибуки,— ПССММ, т. 54, стр. 228.
³¹ Мотоори Норинага, Ядовитый цвет,— ПССММ, т. 54, стр. 41.
³² Там же, стр. 53.
³³ Там же, стр. 60—61.
³⁴ 心学派.
³⁵ 町人学.
³⁶ Цит. по ст.: Сакамото Токумацу, Современное значение возрождения сингаку, стр. 27.
³⁷ Исида Байган, Городам и весям вопросы и ответы, стр. 36.
³⁸ 王陽明学派.
³⁹ 良知.
⁴⁰ 中斉学派.
⁴¹ Кумадзава Бандзан, Диалоги в Уса, стр. 293.
⁴² Цит. по кн.: Нагата Хироси, История японской философской мысли, стр. 83. Цифра в скобках указывает порядковый номер цитат на японском языке, помещенных в конце книги.
⁴³ Цит. по кн.: Хани Горо, Предпосылки современных идей в Японии, стр. 133.
⁴⁴ Осиро Хэйхатиро, Воззвание-манифест,— ПССММ, т. 54, стр. 451.
⁴⁵ Нагата Хироси, История японской философской мысли, стр. 213.
⁴⁶ 三甫梅園・多賀墨郷尹にたする書.
⁴⁷ Кодзан Ёсисигэ, Ленин и японский материализм, стр. 46.
⁴⁸ Saigusa Hiroto, Die Entwicklung der Theorien vom «Ki» (Chhi) als Grundproblem der Natur — «Philosophie» im alten Japan, Japanese Studies in the history of Sciens, Tokyo, № 1, 1962, стр. 54.
⁴⁹ Цит. по кн.: Абэ Макото, Теория округлости земного шара и движения Земли периода Эдо, стр. 24.

Глава I

- ¹ 堀川学派.
² Хирата Ацутанэ, Разбор учения о просветлении,— ПССММ, т. 54, стр. 227.
³ Хара Нэнсай, Сообщения о прежних философах,— ПССЯФМ, т. 20, стр. 61.
⁴ Ито Дзинсай, Письмо к Доко, буддийскому проповеднику отрешения от мира в связи с его отъездом,— в кн.: Васиро Дзюнкэй, Материалы по истории идейной борьбы в Японии, т. IV, стр. 133—136.
⁵ Там же.
⁶ Фукудзава Юкити, Самостоятельность науки,— Полное собрание сочинений, т. 9, стр. 372.
⁷ Цит. по: Хара Нэнсай, Сообщения о прежних философах,— ПССЯФМ, т. 20, стр. 64, 105.
⁸ Там же, стр. 63—64.
⁹ Там же, стр. 63.
¹⁰ Там же, стр. 64.

- ¹¹ 古義堂.
¹² Фукудзава Юкити, Очерки теории культуры,— Полное собрание сочинений, т. 4, стр. 160.
¹³ См. в кн.: Хамано Томосабуро, Новый комментарий к «Да сюэ» и «Чжун юну», стр. 9—10.
¹⁴ «Чжун юн», 5.
¹⁵ «Записи Ито Дзинсай»,— ПССЯФ, т. 3, стр. 145—167.
¹⁶ Исикава Кэн, Общее исследование о школьных учреждениях в кланах нового времени, стр. 66.
¹⁷ Там же, стр. 65.
¹⁸ Там же, стр. 63.
¹⁹ Ханада Кэйсукэ, Умэсава Хакуоми, Сидзума Есицугу, Японская наука и идеи, стр. 312.
²⁰ Там же.
²¹ Нагата Хироси, История японской философии, стр. 72.
²² «Большой японский биографический словарь», стр. 2110.
²³ Чжу Цянь-чжи, Японская чжусианская школа, стр. 147.
²⁴ Там же, стр. 447.
²⁵ 良知.
²⁶ «Большая японская энциклопедия», т. 9, стр. 561.
²⁷ [Чэн] Мин-дао, Книга об определенности идеальной первоприроды человека, серия «Обзор систем учений времени Сун и Юань», т. 10, стр. 38.
²⁸ J. J. Spae, Ito Jinsai, стр. 197.
²⁹ «Записи Ито Дзинсай»,— ПССЯФ, т. 3, стр. 160.
³⁰ Там же, стр. 157—158.
³¹ 天道.
³² 天命.
³³ 常理.
³⁴ 臨時.
³⁵ 必然.
³⁶ 天地自然之理.
³⁷ 道理.
³⁸ 分生.
³⁹ 性.
⁴⁰ «Записи Ито Дзинсай»,— ПССЯФ, т. 3, стр. 163.
⁴¹ Ито Дзинсай, Письмо к Доко, буддийскому проповеднику отрешения от мира, в связи с его отъездом,— в кн.: Васиро Дзюнкэй, Материалы по истории идейной борьбы в Японии, т. IV, стр. 134.
⁴² Накаэ Тёмин Токусукэ, Полтора года, стр. 26.
⁴³ Общая история философии, стр. 73.
⁴⁴ Walter Denning, Confucian Philosophy in Japan, стр. 125.
⁴⁵ Robert Cornell Armstrong, Zight from the East, стр. 238.
⁴⁶ Иноуэ Тэцудзиро, Философия японской школы классического конфуцианства, стр. 84.
⁴⁷ Нагата Хироси, История японской философии, стр. 78.
⁴⁸ Там же, стр. 97.
⁴⁹ Нагата Хироси, Идеология японского феодализма, стр. 243.
⁵⁰ Я. Б. Радуль-Затуловский, Фальсификация истории философии японским фашизмом, стр. 110—111; его же: Материали-

стическая философия Ито Дзинсай, стр. 58—80; его же: Конфуцианство и его распространение в Японии, стр. 345.

⁵¹ S. E., I. B. Radul-Zatulovskii «The materialistic philosophy of Ito Jinsai (1627—1705)», — «Harvard Journal of Asiatic Studies», 1948, vol. 11, № 3—4, стр. 464—468.

⁵² Ито Дзинсай, Вопросы молодых, — ССЯЭ, т. 5, стр. 130.

⁵³ 活.

⁵⁴ Цит. по кн.: Нагата Хироси, История японской философской мысли, стр. 93.

⁵⁵ Дадзай Сюндай, Диалоги о конфуцианской науке, — ПССЯФМ, т. 8, стр. 99.

⁵⁶ Нагата Хироси, История японской философской мысли, стр. 93.

⁵⁷ Ито Дзинсай, Точное толкование «Лунь юя» и «Мэн-цзы», — ССЯЭ, т. 5, стр. 13.

⁵⁸ Там же, стр. 10.

⁵⁹ Там же, стр. 11.

⁶⁰ «Записи Ито Дзинсай», — ПССЯФ, т. 3, стр. 160.

⁶¹ Там же.

⁶² Heinrich Hackman, Chinesische Philosophie, стр. 335.

⁶³ «Записи Ито Дзинсай», — ПССЯФ, т. 3, стр. 166.

⁶⁴ Ито Дзинсай, Вопросы молодых, — ССЯЭ, т. 5, стр. 131.

⁶⁵ Ито Дзинсай, Точное толкование «Лунь юя» и «Мэн-цзы», — ССЯЭ, т. 5, стр. 12.

⁶⁶ Ито Дзинсай, Вопросы молодых, — ССЯЭ, т. 5, стр. 132.

⁶⁷ Там же, стр. 131.

⁶⁸ Там же, стр. 128.

⁶⁹ Там же, стр. 131.

⁷⁰ Там же, стр. 129.

⁷¹ «Записи Ито Дзинсай», стр. 154.

⁷² Там же, стр. 156.

⁷³ Ито Дзинсай, Точное толкование «Лунь юя» и «Мэн-цзы», — ССЯЭ, т. 5, стр. 54.

⁷⁴ Цит. по: Буцу Мокэй, Доказательное объяснение «Лунь юя», т. 4, стр. 3.

Глава II

¹ Саигуса Хирото, Идеальная культура Японии, стр. 311.

² Большой японский биографический словарь, стр. 445.

³ Миура Тосаку, История японских этических учений, стр. 57.

⁴ Большой японский биографический словарь, стр. 2322.

⁵ См.: Я. Б. Радуль-Затуловский, Конфуцианство и его распространение в Японии, стр. 295—296.

⁶ Саигуса Хирото, Идеальная культура Японии, стр. 310.

⁷ Саигуса Хирото, Библиографическое [введение редактора] к «Великим сомнениям», — ПССЯФМ, т. 7, стр. 49.

⁸ Нагата Хироси, История японской философской мысли, стр. 111.

⁹ Там же.

¹⁰ Большой энциклопедический словарь, т. 1, стр. 325.

¹¹ Хара Нэнсай, Повествования о прежних философах, — ПССЯФМ, т. 20, стр. 75.

¹² Большой энциклопедический словарь, т. 4, стр. 636.

¹³ Ввиду исторического интереса и давности сделанных Икаи Кэйсё комментариев Саигуса Хирото не отбросил их. Одну часть этих комментариев, имеющую общий характер, он выделил в специальные сводные таблицы и поместил после всего текста в качестве приложения, другую часть, имеющую текстологический характер, Саигуса оставил в постраничных примечаниях, сделав специальную оговорку, кто является их автором. При этом Саигуса после тщательной сверки с оригиналом произведения восстановил замененные чероглифы.

¹⁴ Кайбара Экикэн, Великие сомнения, — ПССЯФМ, т. 7, стр. 52—54.

¹⁵ Там же, стр. 58.

¹⁶ Жена и помощник Кайбара, Токэн, умерла за двадцать три года до кончины философа.

¹⁷ Кайбара Экикэн, Великие сомнения, — ПССЯФМ, т. 7, стр. 56.

¹⁸ Там же,

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же.

²¹ Кайбара Экикэн применяет для выражения понятия «естественность», «природа» знак 天 в качестве синонима знаков 自然.

²² Кайбара Экикэн, Великие сомнения, — ПССЯФМ, т. 7, стр. 59—60.

²³ Кайбара Экикэн, Великие сомнения, — ПССЯФМ, т. 7, стр. 74.

²⁴ О значении «Сицы чжуань» и авторстве «И цзина» см.: Я. Б. Радуль-Затуловский, Конфуцианство и его распространение в Японии, стр. 35—46; 58—64; Ю. К. Шуцкий, Китайская классическая «Книга перемен», стр. 21—47. Кайбара Экикэн, как и все современники, еще придерживался ошибочного мнения, что «Книга перемен» и «Сицы чжуань» относятся к древней конфуцианской литературе и даже созданы Конфуцием.

²⁵ Кайбара Экикэн, Великие сомнения, — ПССЯФМ, т. 7, стр. 78.

²⁶ Там же.

²⁷ 華嚴.

²⁸ 華嚴宗. Подробнее об учении Кэгонсю см.: Я. Б. Радуль-Затуловский, Конфуцианство и его распространение в Японии, стр. 175—176.

²⁹ Сицы чжуань, I, I, 1.

³⁰ Там же, I, V, 1.

³¹ Там же, I, IV, 2.

³² Там же, 2, II, 2.

³³ Там же, 2, V, 2.

³⁴ Там же, I, I, 1.

³⁵ Там же, I, VIII, 1.

³⁶ Там же, I, V, 7.

³⁷ Там же, I, III, 5.

³⁸ Чжу-цзы, Собрание сочинений, раздел 13. Трактат о ли и ци, ч. 2, стр. 24.

³⁹ Кайбара Экикэн, Великие сомнения, — ПССЯФМ, т. 7, стр. 82.

⁴⁰ Там же, стр. 95—96.

⁴¹ Там же, стр. 94.

- ⁴² Там же, стр. 97.
⁴³ Там же.
⁴⁴ Там же.
⁴⁵ Там же, стр. 96—97.
⁴⁶ Там же, стр. 85—86.
⁴⁷ Чжан-цзы, Исправление невежества, стр. 271.
⁴⁸ Там же, стр. 8.
⁴⁹ Кайбара Экикэн, Великие сомнения,—ПССЯФМ, т. 7, стр. 94.
⁵⁰ Чжу Цянь-чжи, Японская чжусианская школа, стр. 229.
⁵¹ Нагата Хироси, История японской философской мысли, стр. 110.
⁵² Там же, стр. 109.
⁵³ Кайбара Экикэн, Великие сомнения,—ПССЯФМ, т. 7, стр. 49.
⁵⁴ Кайбара Экикэн, О пяти постоянствах, раздел 6, стр. 32.
⁵⁵ Кайбара Экикэн, Об искреннем (истинном) мышлении, ч. 6, стр. 54.
⁵⁶ Кайбара Экикэн, Наставления о сохранении здоровья,—ПССЯФМ, т. 16, стр. 29.
⁵⁷ Там же, стр. 27.
⁵⁸ 大義名分.
⁵⁹ Кайбара Экикэн, Об искреннем (истинном) мышлении, ч. 6, стр. 68.
⁶⁰ Там же.
⁶¹ Кайбара Экикэн, Наставления о сохранении здоровья,—ПССЯФМ, т. 16, стр. 109.
⁶² Хара Нэнсай, Повествования о прежних философах,—ПССЯФМ, т. 20, стр. 73.
⁶³ А. Л. Гальперин, Эпоха позднего феодализма, М., стр. 50.
⁶⁴ Кайбара Экикэн, Об искреннем (истинном) мышлении, ч. 1, стр. 24.
⁶⁵ Кайбара Экикэн, Наставления о началах науки, кн.: Ивахаси Нобунара, История развития японских этических идей, т. I, стр. 244.
⁶⁶ Там же, стр. 245—246.

Глава III

- ¹ См., например, книгу «Возобновление духа» («Иссин котэн-ки»), Токио, 1934, написанную председателем Имперского педагогического общества Камада Нагаёси и председателем Союза резервистов генералом Судзуки Сёроку для пропаганды агрессивного «японизма».
² Хара Нэнсай, Повествования о прежних философах,—ПССЯФМ, т. 20, стр. 93.
³ Муро Кюсо получил высокий пост «Нисимару о дзю» — «конфуцианский ученый внутренних покоев западного круга», т. е. наставник семьи сёгуна и его приближенных, проживавших со времени Токугава Иэясу в западной стороне крепости Эдо.
⁴ Муро Кюсо, Беседы в Суруга-даи,—ССЯЭ, т. VII, стр. 83.
⁵ Там же, стр. 84.
⁶ Там же.
⁷ Там же, стр. 115.

- ⁸ Там же, стр. 105.
⁹ Там же, стр. 90.
¹⁰ Нагата Хироси, История японской философской мысли, стр. 113.
¹¹ Муро Кюсо употребляет здесь иероглиф 用, который дословно следует переводить «применяемой», т. е. «работающей и воспринимающей сил неба и земли».
¹² Муро Кюсо, Беседы в Суруга-даи,—ССЯЭ, т. VII, стр. 114.
¹³ 正理.
¹⁴ 不正の氣.
¹⁵ Муро Кюсо, Беседы в Суруга-даи,—ССЯЭ, т. VII, стр. 114.
¹⁶ Там же, стр. 107.
¹⁷ Там же, стр. 115.
¹⁸ Там же, стр. 85.
¹⁹ 三綱 — отношения между правителем и подданным, отцом и сыном, мужем и женой.
²⁰ 正常 — имеются в виду известные конфуцианские нормы отношений между людьми в обществе, государстве, семье и между приятелями.
²¹ Муро Кюсо, Беседы в Суруга-даи,—ССЯЭ, т. VII, стр. 87.
²² 徒然草 Автор Ёсида Кэнко (石田兼好), IV в.
²³ Муро Кюсо, Беседы в Суруга-даи,—ССЯЭ, т. VII, стр. 268.
²⁴ Там же, стр. 110.
²⁵ Там же, стр. 239.
²⁶ Там же, стр. 110.
²⁷ Там же, стр. 86.
²⁸ А. Л. Гальперин, Япония в период упадка феодального общества, стр. 83.
²⁹ Нагата Хироси, Идеология японского феодализма, стр. 239.
³⁰ Саигуса Хирото, Японские материалисты, стр. 64.
³¹ Нагата Хироси, Идеология японского феодализма, стр. 239.
³² Нагата Хироси, История японской философской мысли, стр. 115—116.
³³ Муро Кюсо, Беседы в Суруга-даи,—ССЯЭ, т. VII, стр. 169.
³⁴ Там же, стр. 192.
³⁵ Там же, стр. 249.
³⁶ Там же, стр. 174.
³⁷ Там же, стр. 140.
³⁸ Там же, стр. 157.
³⁹ Фукудзава Юкити, Призыв к науке, стр. 76.
⁴⁰ Обстоятельнее о деятельности этих крестьянских борцов со-общается в исследованиях Г. И. Подпаловой «Два петиционных выступления крестьян в феодальной Японии (из истории крестьянского движения в начале XVIII в.)».—«Ученые записки Института востоковедения АН СССР», т. XV, М., 1956, стр. 71—114, и «Крестьянское петиционное движение в Японии во второй половине XVII — начале XVIII в.», М., 1960.
⁴¹ Муро Кюсо, Беседы в Суруга-даи,—ССЯЭ, т. VII, стр. 153.

- ⁴² Там же, стр. 105.
⁴³ 民は王者の天. Там же, стр. 176.
⁴⁴ Там же, стр. 182.
⁴⁵ Там же, стр. 9.
⁴⁶ Цит. по: Хара Нэнсай, Сообщения о прежних философах,— ПССЯФМ, т. 20, стр. 95.
⁴⁷ Муро Кюсо, Беседы в Суруга-даи,— ССЯЭ, т. VII, стр. 192.
⁴⁸ Там же, стр. 193.
⁴⁹ Там же, стр. 194.
⁵⁰ Название местности, где развивалась деятельность Конфуция, в переносном смысле — учение Конфуция, или школа Конфуция.
⁵¹ Название местности, где развивал свою деятельность Мэн-цзы, в переносном смысле — учение Мэн-цзы, или школа Мэн-цзы.
⁵² Муро Кюсо, Беседы в Суруга-даи,— ССЯЭ, т. VII, стр. 202.
⁵³ Цит. по кн.: Кавано Сёдзо, Изучение национальной науки, стр. 54.

Глава IV

- ¹ Ямагата Банто, Замок сновидений, стр. 25.
² Я пытался было также сделать обзор сочинений китайских авторов, которые Ямагата Банто подвергает беспощадной критике, и пришел к выводу, что даже беглая характеристика этих книг требует отдельной и специальной работы. Например, современный историк Нэдзу Масаси подсчитал, что в «Замке сновидений» цитируется около 300 китайских книг и известных в то время в Японии европейских сочинений по астрономии и медицине. См.: Нэдзу Масаси, Материализм и взгляд на историю Ямагата Банто, стр. 96.
³ Цуцуми Кацухиса, Обзор научных и философских идей второй половины периода Эдо, стр. 72—83.
⁴ Нагата Хироси, История японской философии, стр. 185.
⁵ Нагата Хироси, История японского материализма, стр. 49.
⁶ Собственная фамилия философа Касэгава, детское имя Аримото (有躬) имя взрослого Есихидэ (芳秀), прозвище Коран (了蘭), кличка Косаэмон (小右衛門).
⁷ 懷徳書院.
⁸ 懷徳堂.
⁹ Цит. по: Нагата Хироси, История японской философии, стр. 186.
¹⁰ Там же.
¹¹ Кайхо Сэйрё, Беседы о Сёко,— ПССЯФМ, т. 18, стр. 137—138.
¹² Там же, стр. 150.
¹³ Кайхо Сэйрё, Беседы о практике,— ПССЯФМ, т. 19, стр. 255.
¹⁴ Кайхо Сэйрё, Беседы о Сёко,— ПССЯФМ, т. 18, стр. 258.
¹⁵ Кота Наритомо, Сёя Косаэмон,— «Осака симбун», Осака, 1910.

- ¹⁶ Пуття Мотонари, Предтеча новой науки, Токио, 1911.
¹⁷ Окамото Мусан, Записки о людях из Нанива,— ПССЯФМ, т. 5, стр. 15—16.
¹⁸ Камэда Дзиро, Факты, касающиеся старца Ямагата Банто, Токио, 1919.
¹⁹ Камэда Дзиро, Дополнения к фактам, касающимся Ямагата Банто, Токио, 1923.
²⁰ Камэда Дзиро, Ямагата Банто, 1943.
²¹ Цуда Сокити, Изучение национальных идей, проявляющихся в литературе, Токио, 1921.
²² Цуда Сокити, Введение к изучению «Кодзики» и «Нихонсёки», Токио, 1924.
²³ Ямагата Банто, О несуществовании духов,— ПССЯФМ, т. 12, стр. 101—209. Вступительное слово, редакция и комментарии Саигуса Хирото.
²⁴ Ямагата Банто, О несуществовании духов,— ПССЯФМ, т. 5, стр. 13—133. Вступительное слово, редакция и комментарии Саигуса Хирото.
²⁵ Саигуса Хирото, Библиографические объяснения к [соч.] «О несуществовании духов»,— ПССЯФМ, т. 5, стр. 17.
²⁶ Саигуса Хирото, Японские материалисты, стр. 156.
²⁷ Цуття Такао, Собрание [сочинений] Ямагата Банто, Комментарии,— в кн.: «Большая серия социально-экономических теорий нового времени», т. 13, Токио, 1936.
²⁸ Такасэ Сигэо, Ямагата Банто и его исторические идеи,— «Труды университета Рицумэйкан», 1942.
²⁹ Арисака Такамити, Суэнака Цунэдзо, Изучение Ямагата Банто, Осака, Историческое общество, «История», т. 117, вып. 1—4, 6, 7, 9.
³⁰ Хаяси Мотои, Записки о Ямагата, стр. 183.
³¹ Арисака Такамити и Кояма Дзинси, Личность и мысли Ямагата Банто, стр. 16.
³² Цит. по: Арисака Такамити и Кояма Дзинси, Личность и мысли Ямагата Банто, стр. 166.
³³ 夢の志呂 «Юмэ но сиро» (ゆめのしろ). Иероглиф 志 читается «си», но означает «намерение, стремление, воля», а иероглиф 呂 читается «ро» и означает «позвоночник, спинной хребет».
³⁴ Арисака Такамити и Кояма Дзинси, Личность и мысли Ямагата Банто, стр. 166.
³⁵ Ямагата Банто, О несуществовании духов,— ПССЯФМ, т. 5, стр. 106.
³⁶ Там же, стр. 15.
³⁷ Там же.
³⁸ Там же.
³⁹ Там же, стр. 52—53.
⁴⁰ Ямагата Банто, О несуществовании духов,— ПССЯФМ, т. 5, стр. 121—122.
⁴¹ Цит. по: Арисака Такамити и Кояма Дзинси, Личность и мысли Ямагата Банто, стр. 167.
⁴² Ямагата Банто, О несуществовании духов, стр. 47.
⁴³ Нагата Хироси, История японской философии, стр. 189.
⁴⁴ Там же.
⁴⁵ Цит. по: Нагата Хироси, История японской философии, стр. 189—190.

- ⁴⁶ В. Л. Комаров, Происхождение растений, стр. 17.
⁴⁷ Цит. по: Нагата Хироси, История японской философии, стр. 190.
⁴⁸ Ямагата Банто, О несуществовании духов, стр. 54.
⁴⁹ Там же, стр. 58.
⁵⁰ Там же, стр. 129.
⁵¹ Там же, стр. 75.
⁵² Там же, стр. 129—130.
⁵³ Там же, стр. 112.
⁵⁴ Там же, стр. 120.
⁵⁵ Там же. Сайтё (767—822) — основатель могущественной буддийской секты Тэндай; Кукаи (774—835) — основатель буддийской секты Сингон; Гёги (670—749) — основатель секты Хоссо.
⁵⁶ Ямагата Банто, О несуществовании духов, стр. 66—67.
⁵⁷ Ямагата Банто ошибся: он предшествовал рождению Кукаи на 62 года.
⁵⁸ Ямагата Банто, О несуществовании духов, стр. 94.
⁵⁹ Там же, стр. 56.
⁶⁰ Там же, стр. 129—130.
⁶¹ Там же, стр. 74.
⁶² Там же, стр. 109—110.
⁶³ Там же, стр. 59.
⁶⁴ Там же.
⁶⁵ Там же.
⁶⁶ Там же, стр. 60.
⁶⁷ Там же, стр. 58.
⁶⁸ Там же, стр. 50—51.
⁶⁹ Там же.

Глава V

- ¹ Саигуса Хирото, Вступление и пояснения к трактату «Секрет философии» Камада Рюоо, — ПССЯФ, т. 9, стр. 323.
² Там же.
³ Нарамото Тацуя, Японские мыслители, стр. 188.
⁴ Кодзай. Есисигэ, Ленин и японский материализм, стр. 46.
⁵ Рюоо — литературный псевдоним философа. В своих прежних работах, следуя авторитетному «Большому японскому биографическому словарю», я обозначал его как Рюкоо (Рюко). В этом словаре имя Камада обозначается リウカウ. В дальнейшем, начиная с 30-х годов нашего столетия, в литературе имя философа стали обозначать Рюоо (Рюо). До сих пор не установлено, как в действительности сам философ читал иероглифы, обозначающие его имя.
⁶ «Разбор учения Чжу Си», «Пять норм Сингаку», «Зеркало учения Лао-цзы», «Перевод и объяснение Чжуан-цзы», «Безопасная переправа на пути в глубины Сингаку» и «Секрет философии».
⁷ 一種の奇肉.
⁸ 神肉.
⁹ 知.
¹⁰ 知識.
¹¹ 知識.
¹² 心識.
¹³ 覺.
¹⁴ 憶識.
¹⁵ 習熟.
¹⁶ 端的.

- ¹⁶ Камада Рюоо, Секрет философии, — ПССЯФ, т. 9, стр. 325.
¹⁷ Там же, стр. 349.
¹⁸ Существует предание, что на далеком юге (нань) росло сказочное дерево эз. Под ним находился муравейник. Владелец дерева однажды оказался в муравейнике. Он прожил в муравьиной стране много лет, пережил там бесчисленное множество нелепых приключений. Наутро, к вящему своему удовольствию, он проснулся. Это был только сон.
¹⁹ Камада Рюоо, Секрет философии, — ПССЯФ, т. 9, стр. 325.
²⁰ Там же, стр. 326.
²¹ 質.
²² Камада Рюоо, Секрет философии, — ПССЯФ, т. 9, стр. 326—327.
²³ Там же, стр. 326.
²⁴ Там же, стр. 328—329.
²⁵ Там же, стр. 331. Отметим, что, характеризуя взгляды Гольбаха на природу, Г. В. Плеханов в «Очерках по истории материализма» говорит: «Гольбах, правда, видел в природе только материю или материи и движение или движения... Гольбах еще признавал четыре элемента древних: воздух, огонь, землю, воду» (Г. В. Плеханов, Избранные философские произведения, т. II, 1956, стр. 39).
²⁶ Камада Рюоо, Секрет философии, — ПССЯФ, т. 9, стр. 327.
²⁷ Камада подчеркивает здесь «жидкостное состояние масла».
²⁸ Камада Рюоо, Секрет философии, — ПССЯФ, т. 9, стр. 328.
²⁹ Там же, стр. 931.
³⁰ Там же, стр. 333.
³¹ 理.
³² 条理.
³³ 万殊の理.
³⁴ Камада Рюоо, Секрет философии, — ПССЯФ, т. 9, стр. 337—338.
³⁵ 理 — мера длины, равная 3,927 км.
³⁶ Минерал, обладающий свойством двойного отражения лучей.
³⁷ В дополнение к пяти органам чувств Камада добавляет в качестве шестого органа — кожный покров.
³⁸ Камада Рюоо, Секрет философии, — ПССЯФ, т. 9, стр. 335—336.
³⁹ Там же, стр. 342—343.
⁴⁰ Там же, стр. 343.
⁴¹ 神肉 — это сочетание иероглифов, из которых первый означает тело, а второй мясо, Камада применяет для выражения понятия об органах чувств.
⁴² 身識. Буддисты объясняют это понятие словами «знание, основанное на функциях организма» и считают такое знание нереальным, так как представления о внешнем мире являются якобы в последнем счете «осознанием собственного сознания» или «мышлением собственных мыслей».

⁴³ 学識 Камада применяет это сочетание иероглифов для передачи понятия «ощущение». Здесь он подражает композициям буддийских текстов.

⁴⁴ 耳識 В санскрите этому сочетанию соответствует термин *шротра-виджняна*, выражающий понятие о слуховом ощущении, в котором уже с самого начала заложен элемент «чистого сознания». Буддисты трактуют значение чувств идеалистически, приписывая им роль пассивно-воспринимающих свойств самого сознания. Они истолковывают этот термин также как чувственное проявление возбуждения в каждый данный момент «начала процесса синтеза единичных моментов», из которых якобы состоит бытие, не реальное в своей основе.

⁴⁵ 鼻識.

⁴⁶ 舌識.

⁴⁷ Камада Рюоо, Секрет философии,— ПССЯФ, т. 9, стр. 332.

⁴⁸ Там же, стр. 342.

⁴⁹ Там же, стр. 336.

⁵⁰ Там же, стр. 342.

⁵¹ Там же, стр. 335.

⁵² Там же, стр. 343.

⁵³ Там же, стр. 333—334.

⁵⁴ Там же, стр. 342.

⁵⁵ Там же, стр. 338.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ Там же, стр. 336—337.

⁵⁹ Там же, стр. 343.

⁶⁰ Там же, стр. 334.

⁶¹ Ван [Ян-мин] (Просвещенный и Совершенный), Наставления учителя,— Полное собрание сочинений, т. 21, стр. 34.

⁶² Камада Рюоо, Секрет философии,— ПССЯФ, т. 9, стр. 343—344.

⁶³ Там же, стр. 338—340.

БИБЛИОГРАФИЯ

Произведения основоположников марксизма-ленинизма

- Маркс К., Капитал, т. I,— К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 23.
Маркс К., К критике политической экономии,— К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 3.
Маркс К., Немецкая идеология,— К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 3.
Энгельс Ф., Анти-Дюринг,— К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 20.
Энгельс Ф., Крестьянская война в Германии,— К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 7.
Энгельс Ф., Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии,— К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 21.
Ленин В. И., О значении воинствующего материализма,— Полное собрание сочинений, т. 45.
Ленин В. И., Социализм и религия,— Полное собрание сочинений, т. 18.
Ленин В. И., Философские тетради,— Полное собрание сочинений, т. 20.

ИСТОЧНИКИ

Ксилографы¹

1. Буцу Мокэй (Сорай), Доказательное толкование Лунь-юя, [б. м.], [б. г.].
2. Ито Дзинсай, Записи Ито Дзинсай, [б. м.], [б. г.].
3. Ито Нагатаке, Заметки Тогай, [б. м.], [б. г.].
4. Кайбара Экикэн (Эккэн), О воспитании детей, [б. м.], [б. г.].
5. Кайбара Экикэн (Эккэн), Первые наставления [о науке] этики, [б. м.], [б. г.].
6. Кайбара Экикэн (Эккэн), Еще и еще беседы о сути вещей, [б. м.], [б. г.].

¹ Иероглифическое описание работ дано в «Указателе иероглифов к библиографии», помещенном в конце книги.

7. Кумадзава Бандзан, Собрание рассуждений из иностранных книг, [б. м.], [б. г.].
8. Кумадзава Бандзан, Собрание рассуждений из японских сочинений, [б. м.], [б. г.].
9. Муро Кюсо, Записи различных суждений, [б. м.], [б. г.].
10. Муро Кюсо, Беседы в Суруга-даи, Канэн 3-й год [1750].
11. Хирата Ацутанэ, Великий смысл древнего пути, [б. м.], [б. г.].

Сочинения философов, изданные на камбуне
и в переводе на современный японский язык

12. Буцу Сорай, Книга ответов на вопросы,—ССЯЭ, т. 6, Токио, 1903.
13. Ито Дзинсай, Записи Ито Дзинсай,—ПССЯФ, т. 3, Токио, 1936.
14. Ито Дзинсай, Вопросы молодых,—ССЯЭ, т. 5, Токио, 1902.
15. Ито Дзинсай, Точное толкование Лунь-юя и Мэн-цзы,—ССЯЭ, т. 5, Токио, 1902.
16. Кайбара Экикэн (Эккэн), Великие сомнения,—ПССЯФМ, т. 7, Токио, 1956.
17. Кайбара Экикэн (Эккэн), О выращивании и воспитании,—ПССЯФМ, т. 16, Токио, 1956.
18. Камада Рюоо, Секрет философии,—ПССЯФ, т. 5, Токио, 1936.
19. Кумадзава Бандзан, Диалоги в Уса,—Кумадзава Бандзан, Собрание сочинений, Токио, 1942.
20. Ямагата Банто, О несуществовании духов,—ПССЯФМ, т. 5, Токио, 1956.
21. Осю Хэйхатио, Воззвание-манифест,—ПССММ, т. 54, Токио, 1929.
22. Сицы-чжуань (Изложение и комментарий содержания гексаграмм),—в кн.: Эндо Такаёси, Основные принципы «И-цзина» и гадание (предсказывание судьбы), Токио, 1916.
23. Чжан-цзы (Чжан Цзай), Исправление невежества, [б. м.], [б. г.].
24. Чжу-цзы, Собрание сочинений, [б. м.], 1713.

ЛИТЕРАТУРА

25. Абэ Макото, Теория округлости земного шара и движения Земли в период Эдо, «Юибуцурон кэнкю», 1932, № 2.
26. Акидзава Сюдзо, Нагата Хироси, Критика современной религии. Лекции, Токио, 1935.
27. Араи Хакусеки, О богах и духах,—ПССЯФ, т. 12, Токио, 1936.
28. Арисака Токамити и Кояма Дзинси, Личность и мысли Ямагата Банто,—«Большая серия [выдающихся] японских деятелей», т. 4, ч. 2, Токио, 1959.

29. Большая японская энциклопедия, изд. 4, Токио, т. 1, 1932; т. 9, 1933.
30. Большой японский биографический словарь, Токио, 1909.
31. Большой [энциклопедический] словарь, Токио, 1934.
32. Васьо Дзюнкэй, Материалы по истории идейной борьбы в Японии, т. IV, Токио, 1930.
33. Дадзай Сюндай, Диалоги о конфуцианской науке,—ПССЯФМ, т. 8, Токио, 1960.
34. Дадзай Сюндай, Осуждение неправильных действий ученых, записанных и приложенных [к другим девяти сочинениям Дадзай],—ПССЯФ, т. 3, Токио, 1936.
35. Ивахаси Нобунари, История развития японских этических учений, т. 1, Токио, 1915.
36. Иноуэ Тэцудзиро, Философия японской школы последователей Ван Ян-мина, Токио, 1900.
37. Иноуэ Тэцудзиро, Философия японской школы классического конфуцианства, Токио, 1962.
38. Иноуэ Тэцудзиро, Философия японской чжусианской школы, Токио, 1905.
39. Исиды Байган, Городам и весям вопросы и ответы, «Юибуцурон кэнкю», 1936, № 44.
40. Иэнага Сабуро, История японской культуры, Токио, 1959.
41. Иэнага Сабуро, Предтечи современных идей в феодальном обществе,—в серии «История современных японских идей», т. 1, Токио, 1959.
42. Иэнага Сабуро, История японских этических идей, изд. 6, Токио, 1960.
43. Иэнага Сабуро, Изучение истории японских современных идей, Токио, 1957.
44. Ито Нагатанэ, Изложение схемы «Великого предела»,—в серии «Собрание сочинений японских конфуцианских ученых», т. 5, Токио, 1930.
45. Имасато Тадаси, Мэн-цзы, Токио, 1965.
46. Исикава Кэн, Общее исследование о школьных учреждениях в кланах нового времени, Токио, 1932.
47. Исикава Дзёкэн, Мошна горожан, Токио, 1954.
48. Ихэра Сэцудзо, О японской мысли,—ПССММ, предисловие к 57-му тому, Токио, 1929.
49. Кавано Сёдзо, Изучение национальной науки, Токио, 1939.
50. Кайбара Экикэн, Наставления о поддержании [сохранении] жизни [здоровья],—ПССЯФМ, т. 16, Токио, 1956.
51. Кайбара Экикэн, О пяти постоянствах,—ССЯЭ, т. 8, Токио, 1903.
52. Кайбара Экикэн, Об искреннем (истинном) мышлении,—ССЯЭ, т. 8, Токио, 1903.
53. Кайхо Сэйрё, Беседы о Сёко,—ПССЯФМ, т. 18, Токио, 1957.
54. Кайхо Сэйрё, Беседы о практике,—ПССЯФМ, т. 19, Токио, 1956.
55. Канно Митиакира, Толкование смысла [учения] Лао-цзы, Токио, 1924.
56. Касаи Тадаси, Относительно метода истории японского материализма, «Юибуцурон кэнкю», 1960, № 4.

57. Кодзан Есисигэ, Ленин и японский материализм,— Собрание сочинений Кодзан Есисигэ, т. 3, Токио, 1965.
58. Курихара Кодзо, Общий очерк науки об упорядочении знаний. Новое изучение буддизма, [б. м.], 1958.
59. Мацумото Симпатиро, Средневековая мысль,— в серии «Кодза „Нихон рэкиси“», Токио, 1963.
60. Минагава Киэн, «Наука» и «философия»,— ПССЯФМ, т. 1, Токио, 1957.
61. Минагава Киэн, Руководство к изучению «Книги перемен»,— ПССЯФ, т. 9, Токио, 1936.
62. Миура Байэн, Сокровенные разговоры,— ПССЯФ, т. 8, Токио, 1936.
63. Миура Байэн, Книга о качестве ответа господину Куро-сато, Токио, 1948.
64. Миура Тосаку, История японских этических идей, Токио, 1936.
65. Мотоори Норинага, Ядовитый цвет,— ПССММ, т. 54, Токио, 1929.
66. Мотоори Норинага, Собрание драгоценных [суждений]. Китайская мысль,— ПССММ, т. 54, Токио, 1929.
67. Мураока Оканэцугу, Изучение истории японской мысли, Токио, 1940.
68. Нагата Хироси, История японской философии, Токио, 1937.
69. Нагата Хироси, История японской философской мысли, Токио, 1938.
70. Нагата Хироси, Идеология японского феодализма, Токио, 1938.
71. Накаэ Тодзю, Объяснение «Чжун-юна»,— ПССЯФ, т. 14, Токио, 1957.
72. Накаэ Тёмин Токусукэ, Полтора года, Токио, 1901.
73. Нарамото Тацудэ, Японские мыслители, Токио, 1953.
74. Нацуяма Сигэки, Сингаку, наука, основанная на проникновении в свое сердце, конфуцианская наука, национальная наука, «Юибуцурон кэнкю», 1936, № 45.
75. Нэдзу Масаси, Материализм и взгляд на историю Ямагата Банто, «Сисо», 1954, № 2.
76. Ока Кунио, Тридцатилетие Общества для изучения материализма, «Юибуцурон кэнкю», 1963, № 13.
77. Окада Имицуро, История японской философии, Токио, 1937.
78. Окубо Исаму, Изучение Асами Кэйсай, Токио, 1938.
79. Я. Б. Радуль-Затуловский, Важные задачи истории японской философии, «Акахата», 8.XII.1959.
80. Саигуса Хирото, Идеальная культура Японии, Токио, 1938.
81. Саигуса Хирото, Японские материалисты, Токио, 1956.
82. Саигуса Хирото, Вступление и пояснения к трактату «Секрет философии»,— ПССЯФМ, т. 5, Токио, 1956.
83. Сакамото Токумацу, Современное значение возрождения «Сингаку», «Юибуцурон кэнкю», 1936, № 44.
84. Ситику Тадао, Новая книга по астрономии,— ПССЯФ, т. 9, Токио, 1936.
85. Судзуки Наомаса, Муро Кюсю и учение Чжу Си,— в серии «Кафедра изучения японского конфуцианства нового времени», Токио, 1926.

86. Тодзё Итидо, Вопросы и ответы о «Сици-чжуань»,— ПССЯФ, т. 9, Токио, 1936.
87. Тосака Дзюн, Проблемы современной японской мысли. Японизм. Либерализм. Материализм,— Тосака Дзюн, Избранные произведения, т. 6, Токио, 1948.
88. Тояма Сигэки, Реформы времени революции Мэйдзи и рождение современной интеллигенции,— в серии «Кафедра современной японской мысли», т. 4, Токио, 1959.
89. Фукудзава Юкити, Призыв к науке,— Полное собрание сочинений Фукудзава Юкити, т. 3, Токио, 1959.
90. Фукудзава Юкити, Очерки теории культуры,— Полное собрание сочинений Фукудзава Юкити, т. 4, Токио, 1959.
91. Фукудзава Юкити, Самостоятельность науки,— Полное собрание сочинений Фукудзава Юкити, т. 5, Токио, 1959.
92. Хамано Томосабуро, Новый комментарий к «Да сюэ» и «Чжун юну», Токио, 1915.
93. Ханада Кэйсукэ, Умэдзава Хакуоми, Сидзума Есицугу, Японская наука и идеи,— в серии «Кафедра современной японской мысли», т. 7, Токио, 1959.
94. Хани Горо, Улыбка Джюконды, Токио, 1949.
95. Хани Горо, Предпосылки современных идей в Японии, Токио, 1947.
96. Хара Нэнсай [Дзэн, Дзэн Годо], Сообщения о прежних философах,— ПССЯФМ, т. 20, Токио, 1957.
97. Хаяси Мотои, Записки о Ямагата Банто, Токио, 1955.
98. Хаяси Радзан, Передача содержания синто,— ПССЯФМ, т. 4, Токио, 1936.
99. Хаяси Радзан, Избранные суждения о трех качествах,— ПССЯФМ, т. 14, Токио, 1957.
100. Хирата Ацутанэ, Ветер с горы Ибуки,— ПССММ, т. 54, Токио, 1929.
101. Хирата Ацутанэ, Разбор учения о просветлении,— ПССММ, т. 54, Токио, 1929.
102. Цуцуми Кацухиса, Обзор научных и философских идей второй половины периода Эдо, «Юибуцурон кэнкю», 1937, № 53.
103. Чжу Цянь-чжи, Японская чжусианская школа, Пекин, 1958.
104. [Чэн] Мин-дао, Книга об определенности первоприроды человека,— в серии «Обзор систем учений времен Сун и Юань», составленной Хуан Цзун-си, т. 10. «Система учения Мин-дао», [б. м.], [б. г.].
105. Ван Ян-мин (Просвещенный и Совершенный), Наставления учителя, [записанные и собранные учениками], [б. м.], 1772.

На русском языке

- Александров Ф. Г., История идеологических учений. Древний Восток, М., 1959.
- Болдырев Г. И., Финансы Японии, М., 1946.
- Быков Ф. С., Учение о первоэлементах в мировоззрении Дун Чжун-шу (К проблеме становления конфуцианства),— «Китай, Япония. История и филология», М., 1961.
- Быков Ф. С., Зарождение материалистических представлений в

- древнем Китае (учение о первоэлементах до эпохи Чжаньго).— КС ИНА АН СССР, 1962, № 53.
- Быков Ф. С., Основные проблемы в истории китайской философии до XIX в.,— «Философская энциклопедия», т. 2, М., 1962.
- Быков Ф. С., Зарождение политической и философской мысли в Китае, М., 1966.
- Диксон В., Япония. Ее история, правительство и внутреннее устройство, СПб., 1871.
- Гальперин А. Л., Эпоха позднего феодализма,— «Очерки новой истории Японии», М., 1958.
- Гальперин А. Л., Япония в период упадка феодального общества,— в кн. «Очерки новой истории Японии (1640—1917)», М., 1958.
- Гальперин А. Л., Очерки истории Японии в 1640—1700 гг.,— «Ученые записки Института востоковедения АН СССР», т. XV, М., 1963.
- Гальперин А. Л., Очерки социально-политической истории Японии, М., 1963.
- Жуков Е. М., Япония,— в кн.: «Новая история стран зарубежного Востока», т. 1, М., 1952, стр. 276—294, 534—557.
- Инуи Тэтудзиро, Японская философия,— в кн.: Вунт В., Ольденберг и др., Общая история философии, т. I, СПб., 1910.
- Искендеров А. А., Развитие городов в Японии в XVI в.,— СВ, 1938, № 1.
- Конрад Н. И., Япония. Народ и государство. Исторический очерк, Пг., 1923.
- Конрад Н. И., Роман Т. Такакура «Воды Хаконэ» и вопросы японской литературы и культуры,— «Запад и Восток», М., 1966.
- Костылев В. И., Очерки истории Японии, СПб., 1888.
- Кудрявцев В. Н., Трактат о «Плане великого предела» Чжоу Дунь-и,— ВФ, 1958, № 12.
- Петров А. А., Очерк философии Китая,— «Китай», М., 1940.
- «Общая история философии», пер. И. В. Постмана и И. В. Яшунского, т. I, СПб., 1910.
- Плеханов Г. В., Очерки по истории материализма,— Избранные философские произведения, т. II, М., 1956.
- Подпалова Г. И., Крестьянское петиционное движение в Японии во второй половине XVII—начале XVIII в., М., 1960.
- Радуль-Затуловский Я. Б., Учение Конфуция в современной японской философии, Л., 1936.
- Радуль-Затуловский Я. Б., Существо и значение так называемой «философии японизма»,— «За большевистскую науку», Л., I.V.1937.
- Радуль-Затуловский Я. Б., Фальсификация истории философии японским фашизмом,— «120 лет Ленинградского университета. Тезисы докладов», Л., 1939.
- Радуль-Затуловский Я. Б., Материалистическая философия,— СВ, 1942, № 2.
- Радуль-Затуловский Я. Б., Философская терминология в «Dictionarium Latine-Lusitanicum ac Japonicum»,— СВ, 1943, № 3.
- Радуль-Затуловский Я. Б., Рэкидзо синсё,— «Рабочая хроника Института востоковедения», 1944, № 2.

- Радуль-Затуловский Я. Б., Конфуцианство и его распространение в Японии, М.—Л., 1947.
- Радуль-Затуловский Я. Б., Философия (в ст. «Япония»),— «Большая советская энциклопедия», изд. 2, т. 49, М., 1957.
- Радуль-Затуловский Я. Б., Материалистическая философия Накаэ Тэммин,— СВ, 1949, № 6.
- Радуль-Затуловский Я. Б., Японская философия,— «История философии», т. 1, М., 1957.
- Радуль-Затуловский Я. Б., Японская философия,— «История философии», т. 2, М., 1957.
- Радуль-Затуловский Я. Б., Японская философия,— «Философский словарь», М., 1963.
- Радуль-Затуловский Я. Б., Андо Сёэки — философ-материалист XVIII в., М., 1961.
- Радуль-Затуловский Я. Б., Амэномори Хосю, Андо Сёэки, Араи Хакусэки, Дадзай Сюндай,— «Философская энциклопедия», т. I, 1960.
- Радуль-Затуловский Я. Б., Догэн, Исида Байган, Кайбара Экиэн (Эккэн), Камада Рюоо,— «Философская энциклопедия», т. II, 1962.
- Радуль-Затуловский Я. Б., Миура Байэн, Муро Кюсо, Накаэ Тодзю,— «Философская энциклопедия», т. III, 1964.
- Топеха П. П., К вопросу об экономических предпосылках Мэйдзи исин,— «Краткие сообщения Института востоковедения Академии наук СССР», XXXIV, М., 1958.
- Тояма Сигэки, Мэйдзи исин. Крушение феодализма в Японии, М., 1959.
- Хани Горо, История японского народа, М., 1957.
- Харнский К., Япония в прошлом и настоящем, Владивосток, 1926.
- Ян Юн-го, История древнекитайской идеологии, М., 1957.
- Щуцкий Ю. К., Китайская классическая «Книга перемен», М., 1960.

На западноевропейских языках

- Adams F. O., The history of Japan. From the Earliest Period to the Present Time, vol. 1—2, London, 1874.
- Appert G., Ancient Japan, Tokyo, 1888.
- Armstrong E. C., The light from the East, Toronto, 1914.
- Bruce J. P., Chu Hsi and his Masters, London, 1925.
- Chang Garsum, The Development of Neo-confucianist Thought, New York, 1957.
- Dubs H. H., The Failure of the Chinese to Produce Philosophical Systems,— TP, vol. XXVI, 1928.
- Dubs H. H., The Works of Hsüntze, London, 1928.
- Faber E., Lehrbegriff des Confucius, Heidelberg, 1872.
- Fukuzawa Yikichi, The Autobiography, Tokyo, 1954.
- Griffis W. E., The Religion of Japan, New York, 1901.
- Griffis W. E., The Micado's Empire, vol. 1—2, New York,— London, 1927.
- Hocking W. E., Chu Hsi's Theory of Knowledge,— «Harvard Journal of Asiatic Studies», vol. XXX, 1936.

Honjo Eijiro, The Social Economic History of Japan, Kyoto, 1935.

Kaempfer E., History of Japan, vol. 4, London, 1723—1727.

✓ Kirkwood K. P., Renaissance in Japan, a Culture Survey of the Seventeenth Century, Tokyo, 1928.

Knox G. Wm., A Japanese Philosopher, — «Transaction of the Asiatic Society of Japan», vol. XX, 1893.

Kressler O., Die Mitteljapanischen Philosophen und ihr Verhältnis zum Buddhismus ihres Landes, — «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 1934, Bd. 88.

Lloyd A., Historical Development of the Shushi Philosophy in Japan, — «Transactions of the Asiatic Society of Japan», XXX, 4, June, 1907.

Mazelière A. R. de la, Le Japon. Histoire et civilisation, vol. I—VIII, Paris, 1907—1923.

Murdoch J., A History of Japan, vol. I—III, New York, 1928.

✓ Nakamura H., The Ways of Thinking of Eastern Peoples, Tokyo, 1960.

✓ Norman E. H., Ando Shoeki and the Anatomy of Japanese feudalism, Tokyo, 1949.

Papinot E., Historical and Geographical Dictionary of Japan, Tokyo, 1908.

Rosny L., La civilisation japonaise. Conférences faites à l'école Spéciale de langues orientales, Paris, 1883.

Saigusa Hiroto, Die Entwicklung der Theorien vom «Ki» (Chhi) als Grundproblem der Natur — «Philosophie» im alten Japan. The History of Science Society of Japan, Tokyo, 1962.

Spae J., Ito Jinsai, a Philosopher, educator and sinologist of the Tokugawa period, Peiping, 1948.

Summer J., Buddhism and the traditions concerning its introduction into Japan, — «Transactions of the Asiatic Society of Japan», vol. XIV, 1886.

Suzuki D. T., A brief History of early Chinese Philosophy, London, 1914.

Wittfogel K., Oriental despotism. A comparative Study of total power, New York — Haven, 1957.

ИЕРОГЛИФЫ К БИБЛИОГРАФИИ

- 1 物茂卿著, 論語微
- 2 伊藤仁齋, 仁齋曰札
- 3 伊藤長胤(東涯), 東涯漫筆
- 4 貝原益軒, 童子訓
- 5 貝原益軒, 初學訓
- 6 貝原益軒, 格物餘話
- 7 熊澤蕃山, 集義外書
- 8 熊澤蕃山, 集義和書
- 9 室鳩巢, 書批雜錄
- 10 室鳩巢, 駁臺雜話
- 11 平田篤胤, 古道大意
- 12 物俎俵, 答問書
- 13 伊藤仁齋, 仁齋曰札
- 14 伊藤仁齋, 童子問
- 15 伊藤仁齋, 語孟義字
- 16 貝原益軒, 大疑錄
- 17 貝原益軒, 養生訓
- 18 鎌田柳泓, 理學秘訣
- 19 熊澤蕃山, 宇佐問答
- 20 山片蟠桃, 無鬼
- 21 大鹽平八郎, 櫟文
- 22 繫辭傳, 遠藤隆吉, 易の原理及占筮
- 23 張子[張載], 正蒙書
- 24 朱子全書, 康熙丙申
- 25 阿部貞琴, 江戸にわける地球圖體, 地動學說(一), 唯物論研究
- 26 秋澤修二, 永田廣志, 現代宗教批判講話
- 27 新井白石, 鬼神論

- 28 有坂隆道, 小山仁示。山片蟠桃の人と思想, 日本人物史大系, 第四卷, 近世Ⅱ
- 29 大百科事典
- 30 大日本人名辭書
- 31 大辭典
- 32 鷲尾順敬, 日本思想闘争史料
- 33 大宰春臺, 聖學問答
- 34 大宰春臺, 斥非附錄
- 35 峇橋遵成, 日本倫理思想發達史
- 36 井上哲次郎, 日本陽明學派之哲學
- 37 井上哲次郎, 日本古學派之哲學
- 38 井上哲次郎, 日本朱子學派之哲學
- 39 石田梅巖, 者鄙問答
- 40 家永三郎, 日本文化史
- 41 家永三郎, 序論, 封建社會における近代思想の先驅, 近代日本思想史講座, 上, 東京, 一九五九年刊
- 42 家永三郎, 日本道德思想史, 東京
- 43 家永三郎, 日本近代思想史研究, 東京
- 44 伊藤長胤, 太極圖說, 日本儒林叢書
- 45 今里頑, 孟子
- 46 石川謙, 近世諸藩に於ける學校施設に關する調査一覽, 東京
- 47 西川如見, 町人叢, 東京
- 48 井篁節三, 日本思想論, 世界大思想全集
- 49 河野省三, 國學の研究
- 50 貝原益軒, 養生訓
- 51 貝原益軒, 五常訓
- 52 貝原益軒, 慎思錄
- 53 海保青陵, 升小談
- 54 海保青陵, 稽古談
- 55 簡野道明, 老子解義, 明治書院

- 56 笠井忠, 日本唯物論史の方法について
- 57 古在由重, ヴーニンと日本の唯物論, 古在由重著作集, 第二卷, 批評の精神
- 58 栗原光三, 知識整理學概論, 佛教の新研究, 湘南新聞社
- 59 松本新凡郎, 中世の思想講座, 日本歴史
- 60 皆川淇園, 學と哲
- 61 皆川淇園, 易學階梯
- 62 三浦梅園, 玄語
- 63 三浦梅園, 多賀墨卿尹にたふる書
- 64 三浦藤作, 日本倫理學史
- 65 本居宣長, 葛花
- 66 本居宣長, 玉月券門, 漢意
- 67 村岡典嗣, 訂増日本思想研究
- 68 永田廣志, 日本哲學史
- 69 永田廣志, 日本哲學思想史
- 70 永田廣志, 日本封建制イデオロギー
- 71 中藤樹, 中庸解
- 72 中江篤介, 一年有半
- 73 奈良本辰也, 日本の思想家
- 74 夏山茂樹, 心學, 儒學, 國學
- 75 ねずまさし, 山片蟠桃の唯物論と歴史觀
- 76 岡邦雄, 唯物論研究会の三十年
- 77 岡田怡郎, 日本哲學史
- 78 大久保勇, 淺見綱齋研究
- 79 ヤベラードリーザトフスキ, 日本哲學史の重要な課題「アガタ」
- 80 三枝博音, 日本の思想文化
- 81 三枝博音, 日本唯物論者
- 82 三枝博音, 「理學秘訣」解題
- 83 坂本徳松, 心學復興の現代的意義
- 84 志筑忠雄, 曆象新書

- 85 鈴木直治, 室鳩巢と朱子學, 近世日本儒學
- 86 東條一堂, 繫辭答問
- 87 戸坂潤, 現代日本の思想上の諸問題
- 88 遠山茂樹, 維新の變革と近代的知識人の誕生, 近代日本思想
中講座
- 89 福澤諭吉, 學問のすゝめ
- 90 福澤諭吉, 文明論之概略
- 91 福澤諭吉, 學門之獨立, 福澤諭吉全集
- 92 濱野知三郎, 新譯大學中庸
- 93 花田圭介, 梅沢博臣, 靜間良次, 日本の科學と思想, 日本近代思
想史講座
- 94 羽仁五郎, デオコンダの微笑
- 95 羽仁五郎, 日本における近代思想の前提
- 96 原念齊(善, 善公道)先哲叢談
- 97 林基, 山片蟠桃についての覺書
- 98 林羅山, 神道傳授
- 99 林羅山, 三徳抄
- 100 平田篤胤, 伊吹於呂志
- 101 平田篤胤, 悟道辨
- 102 堤克久, 江戸中期以後の科學思想の概観
- 103 朱謙之, 日本的朱子學
- 104 [程]明道, 定性書, 黃宗羲宗元學案, 明道學案
- 105 王陽明, 傳習錄

ЦИТАТЫ НА ЯПОНСКОМ ЯЗЫКЕ

- 1 出家の少い心あるものは、今の僧は盜賊なりといへり。(大學或問)
- 2 難从熹之不敏、亦幸私淑、而與有聞焉。願其為書、猶願放失、是以忘其固陋。采而輯之。問亦竊附己意、補其闕略。以俟後之君子。
- 3 喜怒哀樂之未發、謂之中。發而中節、謂之和。中也者、天下之大本也。和也者、天下之達道也。致中和、天地位焉、萬物育焉。
- 4 莊子曰く道は太極の先に在つて高しと友さず。六極の下に在つて深しと友さずと。予謂へらく、上の一句は意義通ぜず、下の句は文字順ならず。當に道は太極の上に在して高しと友さず、太極の下に在つて深しと友さずと作すべし。先づ上の二字は篆文相近く、大の六の二字は形亦相似たり、蓋し傳寫の誤りみ。若太極の先に在つてと謂はば、則ち當に速して友さずと謂ふべし、高しと友さずと謂ふべからず。而して上文に既に太極と曰ふ、則ち下文又六極と謂ふべからず、傳寫の誤ること必せり。莊子の意を翫べば、太極は蓋し太虚を指して言ふ、猶し八極六極と曰はよかごとし。大傳に所謂易に太極ありとは亦此の若し。蓋し聖人の老莊と其の道異なるも、然も當時の事物の名稱に於て本と異なるべからず、天地日月草木禽獸の名の若(ごと)き是れなり。是に由つて之を觀るに、則ち易の大極は亦當に太虚を指して之を言ふなるべし。
- 5 己に具へて未だ動ぢる、元を性と謂ひ、己動きて未だ思慮に涉らざる、元を情と謂ふ。己思慮に涉れば、則ち元を心と謂ふ。心の往來較するは元を意と謂ふ。
- 6 夫自學者見之。固有儒有佛。自天地見之。本無儒無佛。唯其一道而已。
- 7 天地一大活物。生物而不生於物。悠久無窮不比之有生死也。夫無太虚、則太虚。則不能無斯氣。斯氣也。既暢所生、亦無所不生。萬古獨立。眞璞不破。
- 8 若し理を以て萬物の本原と為せば、則ち自ら流れて老佛の學にんり...、則ち自ら虚無に陥らるる能はざる。

9 程子朱子、此等の佛教を羨みて復、復初の說を立つ。朱子、四書の註に毎々これを書き、大なる惑なり。ちこ理の字の義は、仁齋の九を辯じこちもへらく、理の字は死字なり。

10 何以謂天地之間一元氣而已耶。此不可以空言曉。請以譬喻明之。今若以版六片相合作匣。密以蓋加其上。則自有氣盈于其內。有氣盈于其內。則自生白醪。既自醪。則又自生蛙蟬。此自然之理也。蓋天地一大匣也。陰陽匣中之氣也。萬物白醪蛙蟬也。是氣也。無所從而生。亦無所從而來。有匣則氣。無匣則氣。故知天地之間。只是一元氣而已矣。可見非有理而後生斯氣。所謂理者。反是氣中之條理而已。夫萬物本乎五行。五行本乎陰陽。而再求夫所為陰陽之本焉。則不能不必歸之於理。此常識之所以必至於此不能不生意見。而宋儒之所以有無極太極之論也。苟以前譬喻見之。則其理彰然明甚矣。大凡宋儒所謂有理而後有氣。及未有天地之先畢竟先有此理等說。皆曉度之見。而盡蛇添足。

11 道猶路也。人之所以往來通行也。故凡物之所以通行者。皆名之曰道。其謂之天道者。以一陰一陽往來不已。故名曰天道。易曰。一陰一陽之謂道。其各一字於陰陽字上者。蓋所以形容夫一陰而一陽。一陽而又一陰。往來消長。運而不已之意也。蓋天地之間。一元氣而已。或為陽。或為陰。兩者只管盈虛消長往來感應於兩間。未嘗止息。此即是天道之全體。自然之氣機。萬化從此而出。品彙由此而生。聖人之所以論天者。至此而極矣。可知自此以上更無道理。更無去處。

12 孟子の所謂元氣を為すること莫くして為すは天なり、元氣を致すこと莫くして至るは。

13 天道は常理を以て言ひ、天命は臨時を以て言ふ。

14 易に曰く、天の道を立つるや陰と陽とふ。此の語一陰一陽を道と謂ふと自ら同じからず。蓋し一陰一陽を道と謂ふとは、則ち流行の義なり。天の道を立つるや陰と陽とを曰ふとは、對待の理を明らかにするなり。蓋し物は兩つあて而して後化す、兩つなくんば則ち以て化すことなし。此れ天地自然の理にして、萬物の生ずるに至るまで皆然らざる莫し、此より外に更に道なし。故に陰陽の字間に

於て一つと與の字を著す、意味は見るべし。所謂太極は兩儀を生ずとは、即ち分生の言ひにして生出の義に非ず。

15 凡天地間。皆一理耳。有動而無靜...蓋靜者動之止。

16 草木之有生也。雖隆冬亦有花。皆為有動而無靜也。

17 凡生者不能不動。惟死者者而後見其真靜也。其生也。其生也盡動而夜靜。然難熟睡之中。不能無夢。反鼻息之呼吸。無晝夜之別。手足頭面。不覺自動搖。是皆其動處。字義所謂死者生之終。散者聚之盡。是也。

18 問。五間之朱子。曰。於理有所以然。與所當然之異。所以然者。即所當然之本。而所當然者。便所以然之發。故曰。陰陽自形而下之器也。太極自形而上之道也。今先生之所說。皆所當然之事。而於其所以然之本。則未之及。有用而無體。恐得無過淺近乎。曰。所謂所以然之理者。非謂人之所以為人。物之所以為物。陰陽之所以往來消長之理乎。夫陰陽固非道。一陰一陽往來不已者。即是道。陰陽往來。天道成矣。

19 問。理字何故不足為生生化化之原乎。曰。理本死字。在物而不能宰物。在生物有生物之理。死物有死物之理。人則有人之理。物則有物之理。然一元之氣為之本。而理則在氣之後。故理不足以為萬化之樞紐也。萬物本乎五行。五行本乎陰陽。再推而於陰陽之所然。則不能不歸之於理。

20 孟子之意。謂物之有條理。與宋儒之意頗異矣。宋儒以為。一理字可以盡乎天下之事。殊乎知天下難無理外之物。然而。不可以一理字斷天下之事也。學者據一理字。以斷天下之事理。議論可聞。而求之於實則不得其悉中矣。夫古今之終始。不可得而究焉。四旁之窮際。不可得而知焉。遂取諸身。遂取諸物。凡其形狀性情。所以然之故。皆不可得而窮詰也。

21 學者平生に忠信正直に存せば、則ち惟に事に於て害無きのみならず、危難に臨むと雖も自ら悔吝の失(とが)なし。尚(も)し然らざれば、則ち諸(とが)をト壁に門ひ。鬼神に構ると雖も悔吝なきと能はず、謹まざるべし。

22 鬼神者。凡天地山川宗廟五祀之神。及一切有神靈能為人禍者。皆謂

之鬼神也。雖有鬼神之名。然天地之間。不能外陰陽而有所謂鬼神者。故曰云云。可謂困儒者之論也。然今之學者因其說。徒以風雨霜露明晝夜風伸性末為鬼神者。誤矣。

23 天無心。以人心為心。直則悅。

24 筑前9日原損軒先生は博學洽聞、海内に比無し。生平著はす所の書にして、已に刊行せる者凡そ數十部なり。嘗斯世に益あり。其の未だ刊行せざる者猶數十部ありと云ふ。蓋し先生少して程朱の道を學ぶ。篤實の性を以て力を竭(つく)し精を專にす。老に至るも怠らず、其の造る所は寧ろ淺かな。晩年に及んで、忽ち二氏の言の先聖の道に異なることある疑ひ。反覆して之を思ひ其の解を得ず、卒に太疑を成す。録する所...名づけて大疑録と曰ふ。先生謙恭にして未だ數人に示さず。由美子善少して先生に事ふるに遠(をよ)び、幸に之を見ることを得たり。因つて寫して之を藏す。子善の再び東都に遊ぶに及ぶや、予と舊あり。...是に於て予、子善に就て一たび大疑録を見んことを求む。...而して後借りて之を讀むを得たり。始めて損軒先生の程朱の道を信ずる先生疑ふ所のものは、周茂叔の太極圖說を著してより、太極は本(もと)無極、主靜にして人極を立つとするを以てなり。二程朱氏繼ぎ作り、盛に理氣心性の說を唱ふ。其の言に曰く、性は即ち理なり。曰く天地の性あり、氣質の性あり。曰く、理氣は二物。曰く身に死生あり、性に死性なし。曰く、一陰一陽は道に非ず、一陰一陽ある所以の者は是れ道なり。曰く、明德は虚靈不昧なり。曰く、天理は冲漠無朕して且つ人に靜坐を教ふ。此れ老佛の道にして、我が聖人の道に非ざるなり。又茂叔の云ふ所の無極にして太極と、伊川の所謂、體用一源、顯微無間とは並びに釋氏の言なり。二子、之を取りて以て易道を發明す、當(まさ)に行ふべきに非ざるなり。諸(これ)此の如きの類は皆古聖人の言はざる所、而して宋儒えを言ふ。此損軒の太極に之を疑ふ所以なり。夫れ損軒は宋儒の徒を以て、而も能く宋儒を疑ふ、誠に奇士なり。然れども特(ただ)之を疑ふのみ、未だ之を非するに能はず。且つ其の論辨する所も猶宋儒の範圍の中にあり...然りと雖も、損軒の宋儒を疑ふは博覽に由つての故なり。何ぞ少しく其の晩かりしや。若し天元に假するに年を以てせ

ば、必ず發明する所ありしならん。豈に従ひて之を疑ふのみならんや。近世朱氏學者流り謂へらく、仲晦は仲尼より賢なり、朱氏の書に非ざれば讀む所、數部の書に過ぎず。則ち何ぞ従つて疑を生ぜんや。若し然る者終身學悟せざれば、所謂醉生夢死なる者なり。豈に哀にしまざらんや。是に由て之を觀るに、損軒の宋儒を疑へるは謂ふべし、天、其の哀を語へるなりと。予損軒先生を觀るに、其の學及ぶべからざるなり。宋儒を排するに至るや、予先生に無しと云ふ。

25 疑はざれば則進まず。然れども疑に邪正あり。精思して己むを得ずして疑ひは正なり。妄疑は鑿なり、正と為すべからず。

26 宋儒の說は無極を以て大極の本(もと)と爲し、無を以て有の本と爲し、理氣を以て之を分ちて二物として以て二と爲し、性と理とを以て死生無しと爲す。是れ皆佛老の遺意にして...學者は精詳明辨ならざるべからざるなり。且つ心を守る法を論するや、曰く主靜坐、曰く默坐澄心と。天理體貼(たいてふ)し、靜坐を以て平生守心の工夫と爲す。是れ皆靜に偏して動靜を時(うか)みと能はず。即ち是れ禪寂習靜の術にして...且つ心體を論じて虚靈不昧と爲し、天理を論じて冲漠無朕と爲す。此れ佛老の遺意にして...凡そ宋儒の說たるや、固より是れ孔孟を祖述するも、又孔孟に本づかずして佛老に出ざる者あり...夫れ宋儒の佛老を排斥すること極めて謹嚴なり。而るに何ぞ外道を以て祖述を爲す此の如きや。是れ皆愚の疑惑して解くこと能ざる所以なり。

27 道は是れ陰陽の流行、純正にして條理あるの謂ひ、是れ陰陽の本然にして紛亂せざる者なり。理は是れ氣の理なり。理氣は分つて二物と爲すべからず。且つ先後無く、融合無し。故に易以謂(おも)へらく、理氣は決して是れ一物なりと。朱子は理氣を以て二物と爲す。是れ五が昏焉迷ひて未だ信服すること能はざる所以なり。

28 朱子曰く、身に死生ありて、性に生無しと。李退溪の自省錄に亦曰く、氣に生死あり、理に生死無しと。夫れ朱子の賢、李子の學、其の説く所差ひあるを察れず。然れども予の昏焉は、此等の説に於て未だ通曉すること能はず。故に此に於て姑(いは)らく臆説を述べ、疑ふ所を記すること左の如し。以て識者の開示を俟たん。是れ亦有道に就きて正しからんと欲

するの意のみ。竊に謂ふ、人身は氣聚（あつま）れば則ち生、氣散れば則ち死なり。性は人の天より受くる所の生理なり。理は氣の理なり、二あるに非ざるなり。苟も身死せば、則ち生の理亦何處にかあらんや。蓋し人身は氣を以て本となす。理は則ち氣の理なり。故に生なれば則ち此の理あり、死すれば則ち此の理亦亡し。故に身死して性存する理無し。此の身あれば則ち此の性あり。此の身なければ此の性も亦随つて亡ぶ。寄寓する所無し。譬へば水火の如く。寒熱潤燥の性あり。而して水火既に竭熄すれば、則ち其の寒熱潤燥の性も亦随つて亡ぶ。尚何ぞすべけんや。

29 無極にして太極、是れ華嚴法界觀の語なり。法界觀は是れ唐の杜順和尚の作る所、相傳して周子に至る。太極は本（もと）無極、及び靜を主とし人極に立つの若きは、此れ佛老の徒より傳來せる所なり。朱子の周子を尊信するや至れり。故に信じて疑と為さざるなり。

30 初年禪を學びし習氣の未だ脱去すること能はざる所なり。又好み乙戲謔を為す者も間（ま）にこれあり。翟光（くわく）の家奴甦生せる事を説くの類、是なり。二經子の如きは此の事無し。

31 易の繫辭に曰く、易に太極あり、是れ兩儀を生ず。周子曰く、無極にして太極。朱子曰く、無とは言はざれば則ち極、一物に同じくして、以て萬化の本源と爲すに足らず。竊に謂ふ、太極は是れ、陰陽未だ判れず萬物未だ生れざるの時、一氣混沌の名なり。然れども至理ありて存す。是れ、言ふところは。天地萬物は皆氣を以て本と爲す、故に無しと言はずして有りと言ふ。所謂易に太極ありとは是れなり。無極にして太極とは、是れ本（もと）佛老の言にして、分明には有（り）は無（む）より生ずと謂ふなり。

32 天地の道は其の自る所を原とす。其の初めは兩儀混沌にして朱子が開かず、一氣混沌として未だ分れず。是れ至理の會する所にして陰陽の象未だ著れず。氣を名づけて太極と爲す。太は太上の謂ひ、極は至極の名。太極是れ此の道の本源、萬物の根柢なり。凡そ天下の事物、此より導きは莫し、得て名づくべからず。故に氣を名づけて太極と爲すなり。宜なり。一氣動きて運轉す。氣を名づけて陽と爲す。此れ太極の動なり。靜にして後

靜なり、靜にして凝聚す。氣を名づけて陰と爲す。此れ太極の靜なり。靜にして後復た動く。一動一靜、循環して息まず。是れ陰陽は一氣の動靜に由りて分る、二氣あるに非ざるなり。故に陽は一氣の發動するなり。陰は一氣の凝聚するなり。二者は即ち是れ太極の動靜なり。夫子の所謂、易に太極あり、是れ兩儀を生ずとは是れなり。蓋し一氣未だ分れざれば、則ち一氣の混沌を以て太極と爲し、陰陽既に分るれば、則ち陰陽の道を太極の流行と爲す。太極陰陽は前後に分ありて其名異なりと雖も、然も至理ありて存すれば則ち異ならず。蓋し太極は是れ一氣混沌として陰陽未だ分れざるの稱、陰陽は是れ太極既に分るるの各なり。其の實、二あるに非ざるなり。太極の動靜に因つて陰陽分るれば、則ち陰陽の流行も亦太極の理と爲べし。故に易に曰く、一陰一陽、氣を道と謂ふ。蓋し道は猶ほ路のごとし、通行する所を以て氣に名づく。是れ一氣の流行する所なり。

33 古の聖人、陰陽を以て道と爲し、未だ嘗て陰陽を陰陽を廢して道を言はず。宋儒は陰陽を廢して、別に一箇の空無虛にして、生氣無く權力無き者を以て道と爲し、萬物の根柢と爲し、又以て太極の妙と爲すは、聖人の謂ふ所の道に非ざるなり。聖人の謂ふ所の道とは、天地の生理にして太極の元氣なり、常に生生して息まず。故に中庸に曰く、大なるかな聖人の道、洋洋乎として萬物を發育す。蓋し四時に流行して萬古に息まず。是れ便ち萬化の本源、品物の出づる所にして、性命の源なり。佛老の説く所の無と同じからず。

34 柯尚遷の曰く、氣の運動して自然なる者は理と爲すと。此の言宜しなり。夫れ天地の間、都（すべ）て是れ一氣にして、而して其の動靜を以て氣を稱して陰陽と爲す。其の生生して息まざるの徳、氣を生と謂ふ。故に易に曰く、天地の大徳を生と曰ふ。其の流行して、一たび陰と爲り、一たび陽と爲るを以て、氣を道と謂ふ。其の條理ありて亂れざるを以て、又氣を理と謂ふ。指す所同じからざるに由つて、姑らく其の名を異にすと雖も、然れども其の實、皆一物なるのみ。是れ陰陽の流行して純正なるを以てする者は、即ち是れ道なり。

35 故に理氣は決して是れ一物にして、分つて二物と爲すべからず。然

氣は則ち氣無きの理なく、又理無きの氣無し。先後を分つべからず。苟も氣無くんば則ち何の理か氣ありん。是れ理氣を分ちてと爲すべからざる所以にして、且つ先に理ありて而して後に氣ありと言ふべからず。故に先後を言ふべからず。又理氣は一物にあらず。離合を言ふべからざるなり。蓋し理は別に一物あるに非ず。乃ち氣の理なるのみ。氣の純正にして流行する者、氣を道と謂ふ。其の條理ありて紛亂せざるを以ての故に、氣を理と謂ふ。其の實、道と理とは一なり。

36 苟も理を以て、別に一物ありて而して氣中に寓すと爲さば、則ち是老氏の所謂、物あり、混成して天地より先に生ず、佛氏の所謂、物あり天地に先んじて、形無く本(もと)寂寥たり、常に萬象の主と爲り、四時を廻つて凋せすとする者と何ぞ以て異ならんや。

37 天地太和の氣、是れ陰陽の正なる者なり。故に能く萬物を生じ、萬品の根柢、至貴の理と爲る。氣を賤しめて、形より下なるの器と爲すべからざるなり。

38 朱子曰く、未だ天地あらざるの先、畢竟是れ此の理あり、又曰く、常初は一物も無く、只此の理のみありと。篤信竊に謂ふ、怪しむべし。先賢の正大光明の學にして斯の言あり。即ち是れ老子の道は天地に生じ、有は無より生ずの說なり。

39 正蒙に云はく、死の亡ならざるを知る者は、與(とも)に性を言ふべし。困知記に曰く、此の物あるは即ち此の理あり。氣散すれば死し、終に無に歸す。此の物無くんば即ち此の理無し。安んぞ死して亡ならざるを得る者あらんや。篤信謂へらく、宋儒は性を以て理と爲す。曰く、氣に死生有り、理に死生無しと。是れ異學の所謂、死して亡らざる者の壽と意を同じらす。羅整庵の此の說は、以て異學の謬を破るべく又以て學者の惑を解くべし。張子の正蒙の中、猶ほ疑ふべきの此の如き者あり。夫れ張子の賢は二程に亞ぐ。其の學問亦然り。其の說の駁雜なる、外道に入る者此の如し。學術の弊畏るべきなり。

40 衆人の情、富貴の者、多くは祿位に迷溺す、故に驕怠にして道を行ふの志なし。困窮を恤まず、恭儉を行なし、禮義を捨て、徳行を顧みず。蓋し人情貴に居て多く人の賤を忘れ、富に居て多く人の貧を忘、故に飽て人

の饑を知り、温にして人の寒を知るものは蓋し鮮し、富貴に居るもの大率(オホムネ)は是の如し。

41 貧賤にして徳を好むものに若かざるなり、然らば則ち富貴誠に賤に苦かず、貧賤何ぞ富貴を羨まんや。

42 樂は是れ人心の天機、常人と雖も亦皆之を有す、豈にたゞ人心此の樂あるのみならんや、草木の發生禽獸知鳴の如き亦是れ天機の動、以て其の樂を爲すべし。

43 仁とはあはみ心の心なり、是れ天地の御心にしがひて、天地につかひ奉る道なり、人倫の内、親をたしめ、次ぎに萬民をあはれみ、次ぎに鳥獸およそ生けるものをそこなはず、是れ天地の御心にしがひて、仁を行ふ序なり。

44 天地の生ずる所、人を貴しとなす、是れ仁義禮智の五常の性を受けて人の倫あり、是れ人の萬物にすぐれたる所なり、此五常を失ふべからず、これを失へば、天地にそむきて人にあらず、その人は天地の生ずる五穀のよき味鳥獸魚介のうまさ肉をくらひて身を養ひ、布帛をあたふかにき、家に居て風寒暑濕をふせぎ、身をやすんず、衣食家居の養は父母主君の恩によれりといへども、其本は皆天地の生し出せるたまものなり、されば人はかくのごとく天地のきはまりなき御めぐみを受けること萬物にすぐれたり、かゝる大恩を受けて知らざるはむけにおるなり...

45 常人多くは心に閑思雜慮に絶る事なく心に思慮作為の中より出る程に氣にひかれ物にらばはれ、物といふ物自立する事あたはず、さればこの氣を失はじとならば、心源存養の工夫をなすべし。心源存養の工夫は私欲なきを本とす。この心私欲になければ靜虚動直とて、何事も思慮作為をからず、なす靜虚の中より道理のまゝに眞直に出る程に萬物の先に定まりて萬物の後に隨する事なく、鬼神を制して鬼神に制せらるゝ事なし。無聲無臭して天下の大本となる。無體の體ともいふべし。無思無爲して、萬化の大本となる。不御の權ともいふべし。老子の象帝先といひ、釋氏の唯我獨尊といふも、此所をすこし見つくるにやあらん。されど彼は人倫をすて事物を外にし、なす空寂を事とすれば、人欲を制するといへど天地を明かにするにたらず。

46 今世儒者、朱子を議するに三等あり。第一等は陽明良知の說を祖として朱子を議するあり。陽明は傑出の人なり。朱子の學を毀て支離とするも、少しはれなきにもあらず。當時朱學の文字言語にもとめて、

内省の工夫やフ少なきを見て、朱子格物の説を蕞外とする程に、良知を標的として、一向に内省につとめしむ。これ其意よりざるにはあらず。然ども朱子格物の説、良知を外にするにあらず。事物に即ち良知を致すなり。左ノ陽明の説如く良知にもとめて事物に求べからずといはば、先王の教、詩禮樂といはずや。詩書禮樂、事物に非して何ぞ。孔門の教、文行忠信といはずや。文に六經あり、行に百行あり。忠と不忠と、信と不信と、必事物によりて、其理をしるべし。もしひとつの良知を致せばおのづから敬して、禮を學に反はず、おのづから知して、樂を學に及ずといひ、又ひとつの良知を致せば、おのづから百行も修り忠信にもすむといはば、それはど簡約にして事近き道あるを聖人何とせしめ給はず、かくむつかしく迂闊なる教をたて給べき。且いへ良知を致すに、事物をもとせずしてなにをもて致すや。定て内省を專にして私欲をさるをもて良知を致すとするにやあらん。それはたとへば五聲をしるは耳にあり、耳を守れば、五聲をきかずして五聲をしるといひ、五色をしるは目にあり、目を守れば、五色をみずして五色をしるといひ、五味をしるは口にあり、口を守れば五味をなめずして五味をしるといふがごとし。しらずや五聲をしるは耳にありといへども、五聲は物にあり。五聲をきかずしては、五聲の眞をしるべからず。五色をしるは目にありといへども、五色は物にあり。五色を見ずしては、五色の眞をしるべからず。五味をしるは口にありといへども、五味は物にあり。五味をなめずしては、五味の眞をしるべからず。況や五聲にも清濁物ごとに異同あり。五色にも淺深物ごとに異同あり。五味にも厚薄物ごとに異同あり。其物によらずしては、なにによりて其別を知べき。

- 47 氣をはなれて理なし。外に形象もなく方所もなきほどに、たゞ道理とまごゐるべし。
- 48 鬼神は天地の功用一氣の良能といへば勿論正理より出たる事なれども...
- 49 不思議と見ゆることもあれば、いよへてこれに惑て正理失子にてぞありはる。ともある事には、ここの神がこの佛とて、漫聖賢ありと稱しつゝ、いふへ虚言延なる事と造作して、世を誣む民を欺く程に人群聚て市をなし、錢則續て山をなす。其人は國家の大賊、其事は天下大弊といふべし。
- 50 ある日講過後、五六輩跡にのこりつゝ、おのへ疑問に及しが、中にひと

りのふは、ていつ問まわらせ度事侍る。我朝は神國とて、ちがきこそ世に神道をとく人あまたあるども、いづれも其説隱怪にして、正理を得たりとも覺え侍らず。もとより鬼神の説は、聖人も假初にはのたまはねば、我等ことき薄識の人のにはかにさるべき事にはあらねども、たゞ其がたはしを示し給はば、他日の功夫の種ともなましと、各同じてつゝに益をてへば、愈きて先易を引て、聖人以神道設教とあるは、聖人の道の神妙なるをさして神道といへり。仁道などいふがごとし。是をひとつの道とするにあらず。然るに世に神道とことなきくに、我國の道とて聖人の道より一等たがき事のやうにいへるこそ、意得難けれ。

- 51 それはともあれ神道といへば其説をさくに、我國に荷擔し、湯武叛逆の類といへば、其にはゆる神道は、仁義の外に有にやあらん。
- 52 鳩巢の政治思想も、日本思想史にとつては注目さるべきものである。彼は主君もと不貴、民位に依て貴なり、...民と我とも獨夫たり、民來て我に勞を求む、我勞せん事を約す、是を以て民拜して我を君とす、我君となつて民の爲に勞するは、約を行ふなり、もと人に貴賤なし、唯人望に依て貴を生ず、(不忘鈔卷九三)とか、從つて、民を利せんとを謀るのが君主の任務だと斷定して、主權と人民の關係を契約に還元する民約説に接近してゐる。大體この關係については、儒教には、天命説と人民推戴説があり、この兩説は機械的に分離されなうで結合しており、たゞ學者によつて何れの説の方により重心を置いてゐるがといふ相異があるだけである。だから、民は邦の本なりといふ命題と天命説＝神授説は決して矛盾はしなかつた。ところが鳩巢の如く推戴説を強調し、しかもそれを「約」の關係として理解してゐるのは、注目すべき現象である。それはもちろん、ブルジョア、デモクラシーなる社會的性格を持つたものではなく、當時にとつては武家ゲームの辯護論であつた。だが主權と人民の關係を契約關係に擬すに至つては、デモクラシーの萌芽を藏してゐると云はねばならぬ。
- 53 天下は天下の天下、一人の天下にわらず...
- 54 若し小兒のめづらしき玩物を得ていつ身をはなさず人にとられんときづかひするやうにては。
- 55 是を以ていふに仁義禮智いづれも心の徳にして各其理分るれども其本源は仁

に外ならず、人として不仁なれば義も禮も智も其さまわり其用わりといへど、所詮内より生ぜぬは其の徳にわらず、今の理にわらず、この故に心の徳といふて、外に徳をいはずに愛の理といふて外に理をいはず、そのいはずの所に深き意わりと知るべし。

56 しかれども英明の君のくせとして、好で白から用る程に、下の直言をふかく忌にくぬり。もろこしにては、いづれの代にも、諫議正言などの官をたておきて、求諫を要とすれども、多くばかりにて、直言する人は退きやすく、阿諛する人はすみやすし。よりて上に過譽あるども已久ぬず、國に關政あるどもも擧せず。是古今の通患なりき。いはれや我朝武家の代になりて、上は專に武威をもて下を制し、下はたゞ勇力をもて上につかふ、言語塞りやすく、下情通しがなく、國事日に非なる事、もとてこのよしなり。

57 遊佐木齋に答ふる書に云く、若し王者起るわらば、必ず海内の籍を聚め、悉く其叢雜無用の書を取りてえを火にし、然後天下の學者に詔し、専ら體察踐行を務め、空言を事とせず、虚文を抑へ、浮華を剃ぎ人心を正し、邪説を距がん、是の如きこと數年なれば、則ち天下靡然として正に歸せん。

58 征伐を以て國家を取るにあり。黃帝の如く、殷の成湯の如く、周の武王の如く、我國神武天皇の如く、是求るに非ず。皆民の爲に應ず。是を以てみれば、國家は、天の授くるにわらず。君の與ふるにわらず。まして、我取るに非ず。只民の引に與へたる也。皆一樣に、我が有にはわらず。悉く其民の有なり。

59 地獄なし極樂なした有物はんと萬物神仏化物もなし世の中に奇妙不思議の事はなし。

60 歐羅巴ノ天學ニ精シキコト、古今萬國ヲ巡視シテ、ミナ實現スルコトニシテ、誰カコノニ敵セン、... サノハ天地ノコトハコノニ任ジテ、其糲粉ヲナムルノ外ハアルベカラズ、必シモ西洋ノ術ヲ疑フコトナリ、アツク信ジテ従フベキモノナリ。

61 奇ナル哉西洋ノ説ヤ(地動説一筆者)、天地ノ大論ココニ盡ス、梵・漢・如ノ管見ノ及ブ所ニアザルナリ、拳々服膺シテヨクヨク思惟スベキコトナリ。

62 此卷ノ始ハ眠リヲ止メテ書シマコニ、宰予ノ懶ト題セシニ、履軒先生

難ジテ、夢ノ代トアラタメ題ストイウノミ。

63 此の篇において、天命を破り、鬼神を無とす。我、神代よりの尊神朝家の重權を非(なみ)することを恐懼するのみにわらず、天下萬世の罪人と云ふべし... あゝ恐るべきかな。然れども此の書、外人に知らしむるにわらず。只畫簾の代りに書きて孫に遺し、五曾孫をして異端に陥らしめざるの警戒とするのみ。心ずしと後世我を罪すること勿れ。

64 智のある人は理内に求め、愚なる人は理外に求む。理の外に得んと欲すとも得べきの理なし。天地は陰陽の不測を以て萬物を生ず。其の中に人を第一とす、故に人、萬物の中の主として、萬物をこれが用とす。人の爲に萬物を生ずるにあらず、萬物を即(ひき)めるなり。しかれば、しひて是を我用なりとて貪るべからず。皆同類なり、只これが主宰なるのみ。只是れ、陰陽の氣を以てかく五體を受けたるなり。何とも思はずにすこせば、すむべきなれども、天地の道理を以て萬物を生じ、その萬物中で父母ありて我を生む、我も亦子を生むことなるに、胎を受けてより十月の間、五體を友はりて人となると、いかさまにも思へば妙なるものにわらずや。然るに人のみにわらず、禽獸大魚蟲みなしかり。生るよりして口に食ひて、體中に循環して、ついにその糟、兩便となりて去る。これを以てそれぞれの一生を遠くると、奇と云ふべし、妙と云ふべし。しけるに此のこと、神ありてするにあらず、人の命にてするにあらず、天地自然の理なるのみ。考へてみれば異類異形の物も生るべきに、人は人を生み、犬は犬を生み、馬は馬を生み、狐が狸も生まず、鳩が雀も生まず、梅の木に牡丹も咲かねば、瓜の蔓に茄子も出來す。奇妙なるやうなれども、みな一定理ありてその中に存すること、亦奇ならずや。しかれば則ち此のあらゆる道理の外に、あに神あらんや、あに佛あらんや。只この陰陽の徳を以て萬物を生じ、奇々妙々なるやうにして又奇々妙々ならず、不思議なるやうに亦不思議にあらず...

65 天文・地理・匠術ニオイテハ古ヘヲ主張シ、是ヲハモノハ愚ナリ。

66 シレバ則太陽ノ光明ヲウケテ如合セザルコトナカルベキヤ、ステニ如合スレバ火行ハレテ、草木ノ生ゼザルコトナシ、又蟲ハ本ヨリ生ズ

ベシ、蟲アリバ魚貝禽獸ナキコトアタハズ、シカラハ則チ何ゾ人民ナカラシ。

- 67 鬼神の事は人心の推量でわり。
- 68 今の世にては人情を捨て、無鬼論を主張せざればならざる也。
- 69 又我邦は神國なりとのしる。愚昧の至りと云ふべし。
- 70 風火先散、而地火後散者必善、則不能為崇、地水先墜、而風火未散者必不善、則死後為崇この語、地水火風の四大を云ふ者、佛語なり。朱子なんぞ是を云はん。崇をなすと云ふこと、猶さらに虚誕なり。すべて鬼神論に及びては平生の見と差ふて、大儒の人々みな狂の如。
- 71 問ふ。天地は何物ぞや。曰。天地は一氣なり。天は即ち太虚にして、地を離るゝ以上は皆天なり。世界は太虚をもて骨體とすと知るべし。夫れ入太虚の中ちに在つて太虚を見ざることは、猶魚の水中に在つて水を見ざるが如し。さて太虚は一氣の精しき者なり。地は一氣の粗き者なり。古人、清者上为天、濁者下為地と云ふ。是れなり。然るに下為地と云へるも、衆人の所見に就いて是れを云ふのみ。其の實は、地は天の中に懸れり。譬へば 空の中に掛くるが如し。天文家の説是れなり。
- 72 問ふ。星宿は何物ぞや。曰く。星も亦氣の粗き者に、地よりは稍清める者なるべし。故に能く日光を假りて光成す。西洋の天文に、星を以つて皆地なりとし、衆星をもて各一世界なりとして、其の光明あるは、皆各其の地に著いて、一月乃至數月ありて日光を假ると云ふ。恐らくは信じ難、星の清氣の中に凝つて形を成すは、猶石の地中に在つて形を成すが如し。蓋し星は清氣中れ粗なり、石は粗氣中れ粗なり。
- 73 問ふ。日月は何物ぞや。曰く。日月は陰陽の形を成して大なる者なり。天地の間は、一氣(イテ)而生陽(ヲ)、靜(ニシテ)而成(ヌ)陰(ヲ)。陽は煖氣なり。陰は冷氣なり。煖氣が凝つて形を成せば火なり。冷氣が結んで形を成せば水なり。天地の間は、唯一氣あつて陰となり、陽となるのみ。是れよりして萬物を生ず。されば一氣の中ち陰陽の形を成して大なる者は日月なり。是れ一氣の中ちより自然に凝つて形を成すのみ。故に月は水の精にて、日は火の精なり。
- 74 曰く。神識(ニテ)は一理より出たり。而ふして一理の體は泯然

(みんぜん)として無物に、漠然として無心なり。右(みぎ)無物無心なりといへども、人は五根を具すれば見聞覺知、心を用ひずして常に自から明なり。草木の如きは見聞覺知なしといへども、花實枝葉亦自から生々せり。是れ同一理なり。夫れ天地は一氣なり。而ふして其の用をなす者は一理なり。氣は形あつて實なり。理は形無ふして虚なり。形なき者は必ず形を待つて其の用を顯し、形ある者は必ず其形なき待を待つて其の形をなす。元來理は五理(右まきめ)。木理(ききめ)などの義にて、條理を以つて云ふなり。然るに條理は、必ず物あつて而みして後に顯る。若し物なきときは條理も亦た無し。此の條理も亦た無き處、是れ理の根元、是れ理の本體にて、是れを名づけて一理と云ふ。易に太極と云ふ、是れなり。又其の形なきに因つて、周子是れを無極と云ふ。此の無極、物に著いて條理となる。是れを名づけて萬殊の理と云ふ。然るに萬殊の理は本(もと)自然にして無極より生じ、無極は亦た暗に萬殊の理を含めり。譬へば「一三四五六七八九十、此の十數の如き、天地未分の先きよ此の數あつて、千萬世の後までも、常に此の數に因つて物を計(かぞ)ふ。千萬億兆に至るといへども、皆此の十數の外に於て一數を益(ま)すこと能はず、亦た一數を減ずること能はず。然れば此の數(すう)上古より定まりて、千萬世の人、皆是れに因りて算數なす...人皆迷みて己れが智より出づとすれども、其の實は天理にして古今一定なることと知るべし。さて此の十數のみに非ず。凡そ天地の間は、雲行き雨施し、品物形を賦(し)き、物ある者は空を飛び、鱗ある者は水を潜り、花は紅に柳は綠に、人は見聞覺知。喜怒哀樂をなすこと、古今一定して易はることなし。されば昔の蜘蛛は今の蜘蛛に非ず。然れども其の網を結び、虫を捉ふるの知は變ずることなし。昔の犬は今の犬に非ず。然れども其の門を守り、人を吠ゆるの知は古今易はることなし。されば蜘蛛の網を結ぶは蜘蛛の知に非ず。天理なり、犬の門を守るは犬の知に非ず。天理なり。されば人の見聞覺知、思惟分別、喜怒哀樂するも人の知に非ず。天理なり。然るを人皆(みな)誤りて自己の才智なりと思ひ、人我を起し、私欲を逞しめず。豈に迷へるに

非ずや。さて理は古へより一定すといへども、物來らざれば其の理あらはれず。其の理あらはれば即ち是れ無象なり。無象なりといへども、物來たれば即ち其の理を逃るゝこと能はず。是れ一理の中(3)ち暗に萬理を含み萬理亦一理の外ならざることを知るべし。さて人は氣を以つて形とし、理を以つて心とせり。されば初めて物に向ふとき、朱子「何んとも心の起らざる處は一理の體なり。心未だ起らずといへども、見聞自から明かなり。見聞明かなるに因りて、物の條理自から分明なり。是れ萬殊の理のあらはれたる所なり。此條理分明なるに因つて、知識の相をなせり。知識の相あるに因りて、又思想の相をなせり。

75 心の用、全く五根にあり。故に自體なくして、唯だ理を以つて體とす。手持(ち)して足行(ゆ)き、目見(み)て耳聞くが如き、皆心を用ひずして、無念にして自から然り...是れ唯だ一理自然の用なることを知べし。さて一物必ず一主宰あるゆへんを證せば、太湖の中に一月影あるが如き、假令(たとひ)千里の廣きと云へとも復た兩月あることなし。然るに此の水を衆器に寫せば、器中各(おのおの)一月ありて千萬の月影となる。又方解(はふけ)石(せき)の如き、本(もと)一大方石なり。碎いて微塵となせども、片片皆(みな)方石なるが如し。されば「天地は本(もと)一大主宰なり。然るに分れて萬物となれば、物物各一主宰あり。然るに主宰は理にして物に非ず。其の體虚なり。故に大に在つて大ならず、小に在つて小ならず。故に牛馬は其の物大いなるれども、其の主宰必ずしも大ならず。虫蟻は其の物小なるれども、其の主宰必ずしも小ならず。古人一物一大極の言、信(まこと)に誣(いつはり)ひざるなり。さて六根の理、舌は衆味を以つて知とし、耳は衆聲を以つて知とし、鼻は衆香を以つて知とし、眼は衆色を以つて知とし、身は衆觸を以つて知とし、意は衆理を以つて知とす。

76 問ふ。天は無心なり。然るに物來たらずして、預め先づ是が備へをなす何ぞや。曰く。子が言顛倒せり。天に自ら物來たらずして、預め先づこれが備へをなすの理あり。人は是れを受けて以つて智とするのみ。されば兒將に生れんとして、先づ乳汁を出だし、秋將(まさ)に大に

に風みかんとして、黍稷豫め先づ其の根を固めし。飛鳥先づ其の巢を低めすが如き、是れなり。されば六根は妙理の集まる所にし、人得て以つて智とする者なり...さて人皆己れを以つて有知とし、天を以つて無知とし、反つての妙用を怪しみ思へり。知らず、天理化して人知となりて、人知は皆天理の固有にして己れに非ざることを知るべし。虫蟻の知識、草木の花實、千變萬化の妙用、皆天理に出づることを思ふべし。

77 天地の間は、水、火、土の氣(き)常に蒸して濕熱を生ぜり。是れに因つて萬物を生ず。唯だ有情の類のみ非ず。草木の類に至るまで皆しかり。

78 問ふ。人の知識は何より生ずるや。曰く。天地の間、陰陽均適(ほどよく)和合して一箇の身肉を生ず。この肉至つて奇物にて、其の質(しつ)柔軟、溫和、膩潤(じじゆん)。調適にして、寒煖痛痒其の觸るゝに随つて是れを覺識す。佛家に所謂身識是れなり。此の中(3)ち又一種の奇肉を生じて、耳内細孔の中(3)ち懸つて、一切の音響、其の觸るゝに随つて是れを覺識す。是れを聽膜と名づく。佛家に所謂耳識なり。又一種の奇肉ありて、鼻孔内、漉酒骨(ろくしゆこつ)の内ちに潜在して、一切の香臭、觸るゝに随つて是れを覺識す。是れを脂膜と名づく。佛家に所謂鼻識なり。又一種の奇肉ありて、口裏に著いて舌となる。此の舌肉、疎密の軟膜重疊(ちようごふ)して、衆味の觸るゝに随つて是れを覺識す。佛家に所謂舌識なり。又能く心識の思想に随つて、氣息を扇動して言語を出す。猶(また)喉管の簧(した)あるが如し。唯(ただ)人古其の製最も細巧にして、能く千轉百迴して委曲の音聲を出す。他の禽獸の但だ吼啼(こてい)するのみならず、又一種の奇肉あり。其の形ち玲瓏透徹して、内に神水を貯へて、一切の形色を映取して是れを覺識す。

79 問ふ。人の六根は何れの理によつて生ずるや。曰く。草木は地に著いて生をなす。故に六根を具せずして可なり。人は地を離れて獨立す。故に六根を具せざれば自ら活すること能はず。又世に形色あるが爲めにして眼を生じ、香臭あるが爲めにして鼻根を生じ、諸味あるが爲めにし

て舌根を生じ、寒煙あるが爲めにし、身根を生じ、萬理あるが爲めにし、意根を生ぜり。

80 問ふ。人死すれば「六根宛然なり」といへども、殊へて知識を成さるは何んぞや。曰く。人死すれば其の形猶(なほ)宛然なりといへども、其の内(う)ち既に變ぜり。故に呼吸絶し、煖氣去り、血肉凝り、身體硬(こ)はり、色(いろ)はり、香(か)變じて、已に其の陽和を失へり。豈に陽和を得ずして知識をなす者あらんや。故に數日を経ずして血肉腐爛せり。

81 曰く。物各(おのおの)其の樞紐(すゐちう)の處ありて、其の物を統べて是れが主宰をなす。天に南北の極あり、戸に樞あり、摺扇(あうぎ)に心釘(かなめ)あり。されば人も、身中に一箇樞紐(すゐちう)の神肉あつて、五根に會する所の理を統ふ。樹に根あり、葉に蒂(ぼと)あるが如し。されども此の肉、五根の如く外に顯れざれば其の在處を知らず。英人は胸膈(きやく)方寸の地にりと云ふ。即ち心の藏(くら)は是れなり。蘭人は頭腦の中に在りと云ふ。即ち所謂神經(しんけい)これなり。其の處さだかならずと云へども、其の理は決して是れに出でず。さて右神肉、五根をすふといへども自ら知識あると無ふして、唯に五根に會する所の理を以つて知となす。故に自から五根の用をなすこと能はず。されば神肉身中に在りといへども、腹内の物を見ず、腹内の聲を聞かず、腹内の味はひを辨せず、腹内の香を嗅(か)がず、腹内の痛痒は腹内の肉(に)自から是れを覺ず、神肉に關(あ)すがらず。其の五つをして互に用を成さしむる者も、亦五根の理互ひに相ひ推すのみ。譬へば天秤の理、一方重ければ、自然に一方擧(あ)がるが如し。神肉自己の作用に非ず。されば神肉は唯だ五根の理を統ふ。心の用、全く五根にあり。

82 知らず、天理化して人知となりて、人知は皆天理なることを...

83 心識本(もと)理を以つて體とするといへども、必ず六根に寓(よ)せて發せり。

84 心未だ起らずといへども、見聞自ら明かなり。見聞明かなり因りて、物の條理自から分明なり。是れ萬殊の理のあらはれたる所なり。此の條理分明なるに因つて、知識の相をなせり。知識の相あるに因りて、又思想の相をなせり。此思想の相あるに因りて、其の物に就いて名字を

安著す。譬へば、是れは花なり、是れは月なりと云ふが如し。既に名字を安著すれば、即ち舌端必ず暗に微動せり。されば禪家定に入るとき、先ず舌端を以つて上腭(うばあご)を支ふ。是れ亂想を收めんが爲めなり。今汝ら、試みに言語を止めて思想して見よ。必ず得ること能はず。

85 問ふ。然らば「憶識の念何により生ずるや。曰く。憶識は習熟より生ずる。五根物(もの)に對するとき、知らず覺(おぼ)へずして是れを已れに習熟せり。習熟によりて憶識の象となる。是れ亦を自然の理なり。譬へば丸を弄する者の如き。久しみて自然に手目に習熟せり。故に心を用ひずして失(あやま)たず。又暗中に他人の履(くつ)を履むが如き、心を用ひずして其の異なるを覺(おぼ)ふ。是れ足故履(り)に熟せし故なり。故に基に習ふ者は基に巧みに、書畫に習ふ者は書畫に巧みに、世事に習ふは世事に巧みに、學問に習ふ者は學問に巧みなり。されば人の善惡は本(もと)氣質の明暗に因るといへども、亦左習熟の好惡に因れり。好に習ふ者は好人となり、惡に習ふ者は惡人となり...さて又記憶に利鈍あるは、譬の六根の氣質の好惡に因れり。されども記憶は習熟に因る者なれば、鈍き者も久しく習へば利(と)き者に反ふべし。讀書の如き。利(と)き者十遍して記する所も、鈍き者百回せば是れを記すべし。是れ憶識の習熟に因るゆへなり。

86 問ふ。心識本(もと)明かなり。何によりて昏毫狂亂の病ひありや。曰く。心識本(もと)理を以つて體とすといへども、必ず六根に寓(よ)せて發せり。故に眼根壞(く)すれば物を見ず。鼻根すれば香を知らず。舌根壞すれば味はひを失ひ、耳根壞すれば音聲をせず。身肉麻(しひれ)木不仁(しびる)すれば、痛痒すべて辨ずることなかり。されば七情過度又は精神耗散するに因りて、彼の樞紐の神肉横歪(わうしや)枯槁すれば、五根從つて顛倒昏黑して、狂亂昏毫の病ひをなす。亦自然の熱ひなり。

87 人禽獸虫魚とを以つて天地。日月。山野。江海の大なるに比すれば、猶(なほ)大虚に一毛を吹くが如し。其の中にも禽獸は自から禽獸の世界あり、魚鼈は自から魚鼈の世界あり、虫蟻は自から虫蟻の世界あり。人界をもこれに比すれば、なほ大海の一滴の如し。又天地。日月

山野江海は無窮の壽なり。人壽をもて是れに比すれば、彈指(なんし)の頃(きやう)の如く、電光石火の如し。此の中(うち)に在つて、假令(たとひ)帝王となつて天下の富を悉にし、孔孟佛祖となつて其の名を萬世に施すとも、何んの樂しみとがせん。佛教に、如夢幻泡影、如露亦如電と云ふ、實(け)にさることなり。

88 須從自己心上骨認、不假外求、始得。王文成公全書、傳習錄。

89 問ふ。人知は萬物に因つて生ずと、此の理(り)の如し。曰く。予が是れまで演(のぶ)る處は、知を以つて物の理を測度して得る者に、實に其の體を面(ものあた)り見る所に非ず。譬へば晝ける餅の飢へを助けざるが如し。程子の所謂、考索して至る者なり。深く實みに足らず。是れより以後論する所は、直ちに心體を見得して己れに得る所なり。所謂、水を飲んで冷暖自知する者なり。理學の益、全く此にあり。忽(ゆるがせ)にすべからざるなり。程子の所謂、明睿の照す所、希(こひ)みがはくは是れに庶幾(ちか)かりん。

90 端的條理分明なるものは無心の明なり。然るに物に對するとき、五根直ちに是れを習熟して記憶となり、記憶によりて思想となる。思想は習熟によりて、條理を我に反覆する者なり。或は演劇を觀(み)、角力(かくりき)を觀(み)、美人を見(み)、鬪諍(とうしやう)を見(み)、又は珍書を見、珍畫を見、其の外(ほか)世事の得失、利害、吉凶、順逆等のことに至るまで、其の事に觸れて後、一夜胸中に往來す。又利害の切にして六根を驚動することある者は、其の往來數日に及べり。然れども久しうして終ひ疲乏し。假(たとひ)天大の大事も終ひに烏有となる。是れ亦天理流行の妙を見るべし。されば凡人、當に思想の心に斷へざるは、皆(みな)舊事を習熟するに因りて、或は縁に觸れて出で、又は縁無ふして獨り反覆する者なり。夢境に至りても亦然り。畢竟、習熟の夢裏に反覆する者なり。然るに醒中は實境に對するが故に思想の虚なる事を覺し、夢中は實境を忘るるが故に夢境を以つて實とす。禪家に、思想分別を第一義とせり。是れ凡夫、思想分別を以つて自己の神識として、是れに執着して無心の本體を忘れ、理路造作に涉りて、迷みて反(か)へること知らざるが爲なり。若し其の端的を決定して、分別思想亦を但(ただ)端

的のまゝならば、分別思想亦を但(ただ)端的にして、第一第三の辨すべきなからん。如何(いか)んとすれば、則ち知識、思想、名字、言語、未(もと)みな條理の習熟によりて反覆する者に。其の體(たい)を以(もつ)て一理と無(な)無別にして、自ら無心無念にして只(ただ)目前歷々たるのみ。是に於て知識の相もなく、思想の相もなく、名字、語の相もなし。此の處を佛家に色即是空と云ひ、如(ごと)し井(ゐ)の觀(み)にハ(ハ)驢(ろ)と云ひ、老子に無名(い)天地始(り)、有名(い)萬物之母と云ひ、孔子も、天何(ヲ)言(フ)哉、四時行(い)焉。百物生(ハ)焉と云ひ...

СЛОВАРЬ ИМЕН

272

Известен под фамилией и именем	Настоящие фамилия и имя	Прозвище	Псевдоним	Годы жизни	Род занятий
Абэ Макото 阿部 麦考 Акаса Рюзи 明石 龍雄 Акидзава Сюдзи 秋澤 修二 Андо Сёэки 安藤 昌益 Араи Хакусэки 新井白石 Арику Сэйко 有本 静香 Банри 萬理	Кимийёси 君美 Дзуйкю 玄瑞九		Какурюдо Рёгю 確龍堂良中 Умэо 梅蒼 Синпу 漆柄 Кодо 居士 Якудзан 約山	XVIII в. 1707-? 1657-1725 XVIII в. XV в.	Современный историк японской науки Философ, ученик Андо Сёэки Философ-марксист, профессор Философ, ученый-медик, ботаник Мыслитель, государственный деятель Философ, ученик Андо Сёэки Высокопоставленный бонза и ученый
Бито Нисю 尾藤 二洲	Такатё 孝琴	Син 克彦		1745-1813	Конфуцианский ученый, историк, поэт

Бодхидхарма

Буцу Сорай, или
Буцу Мокэй
物起林 物茂卿

Ван Би
王弼

Ван Луи-цзи
王龍溪

Ван Си-цзи
王羲之

Ван Фу-цзи
王夫之

Ван Чун
王充

Ван Ян-мин
王陽明

Ватанабэ Дайто
渡邊 大濤

Вэй Хао-шань
魏鶴山

У Су-фань
吳蘇原

Огу Сакимацу
荻生 雙松

Сорай
徂徠

Фу Сы
輔嗣

Эр Нун
阮瞻

Чжун Хэнь
仲任

Бо Ань
伯安

Ши Чуань-Шань
石船山

Янмин
陽明

Цюэ Шань
壺山

Хуа Фу
華父

Тин Хань
廷翰

Ляо-вэн
了翁

Жу Сюй
儔

Проведник буддизма, основатель секты

Мыслитель, ученый-комментатор конфуцианских классиков, врач

Китайский философ, комментатор классиков

Субъективный идеалист, сторонник Ван Шоу-жэня

Ученый, каллиграф

Философ, астроном, математик

Философ

Философ, государственный деятель

Историк японской философии, буддолог

Неоконфуцианский философ

Конфуцианский ученый, мыслитель

Первая половина VI в.

1666-1728

226-249

1498-1583

307-365

1619-1692

I в. н.э.

1472-1528

1875-1956

1178-1237

Вторая половина XV - первая половина XVI в.

273

Известен под фамилией и именем	Настоящие фамилия и имя	Прозвище	Псевдоним	Годы жизни	Род занятий
Гото Кондзан 後藤 民山 Гэнку	Тану 達	Аринари 有成		1659-1723	Ученый-медик
Гэ Хонгэн 柯尚遷		Цаю Кэ 商可	Ян-ши шань- жэнь 陽石山人	XV в.	Мыслитель, ученый-текстолог, комментатор классиков философии, экономист, поэт
Датан Сэнзан 大宰春臺	Сэн 純	Токуу 徳夫	Фукакудзэнси 善覺禪師	1680-1747	
Дайа 大慈		Сун Гао 宗果	Кингэн 希玄	1089-1163	Проповедник Дзэн-Риндзай
Догэн 道元			Гусэ Нин-цзы 桂巖子	1200-1253	Основатель японской буддийской секты Сото-дзэн
Дун Чжун-шу 董仲舒			Хоттоко 蓬頭子	175-105	Мыслитель, текстолог, ученый комментатор классиков
Ёсида Сёин 吉田 松陰		Гинкё 養卿		1830-1859	Политический деятель, сторонник Оёмэйтакуха
Йёра Сайкаку 井原西鶴	Хираяма Того 平山 藤五		Сонкэн 選軒	1642-1693	Писатель, поэт, мыслитель
Иноуэ Тэцудзиро 井上 越次郎				1855-1944	Философ, профессор университета

Исида Байган 石田梅巖	Окинага 興長	Кампэй 勘平		1685-1744	Литератор, философ
Итакүра Сигэмү 板倉重家		Суоокамин 周防守		1587-1656	Государственный деятель
Ито Дэисай 伊藤 仁齋	Корэда 雄枝	Гэнсукэ 源佐		1627-1705	Философ, педагог
Ито Тогэй 伊藤 東涯		Коридо 古義堂		1654-1736	Исследователь классиков китайской философии, текстолог, комментатор
Иэнага Сабуро 家永三郎	Нагатакэ 長風	Гэндро 原藏			Современный ученый, историк культуры, общественный мысли, буддизма
Икэра Сакүдзо 井 寛 三	Сисин 子深	Хокүнака 穆仲		1703-1754	Современный историк японской философии Литератор
Кавагути Сэнсай 河口 醉斎					
Кавай Итаро 川合 伊太郎					
Кайбара Экиэн (Эккэн) 貝原益軒	Ацунобу 篤信	Сисэй 子誠	Сонкэн 損軒	1630-1714	Современный историк Философ, литератор, ботаник, естествоиспытатель

Известен под фамилией и именем	Настоящее фамилия и имя	Прозвище	Псевдоним	Годы жизни	Род занятий
Кайхо Сэйрё 海保青陵	Сакаку 草管	Манва 萬和		1755-1817	Ученый-экономист
Камата Рёо 鎌田柳泓	Отори 鵜飼	Дзунан 國南 Гэнсю 玄珠 Сэнбан 仙庵		1754-1821	Врач, ученый, философ
Камиза 神山仙確				XVIII в.	Врач
Канэ Ёсимару 江義丸				1866-1942	Современный историк японской философии Ученый-филолог, историк науки и японской философии
Кано Кокити 村野幸吉					Современный историк китайской и японской философии
Канно 関野道明					Мыслитель, педагог, популяризатор чжусианской философии
Кинсита 貞田	Тэй Кан 貞幹	Садао 直夫	Дзюан 順庵	1621-1698	

Кодзан Ёсисигэ 古在由重	Цо 五	Чжу Ци 仲尼	Ямада Тэцую 山田鉄夫	1902	Философ-марксист, профессор
Конфуций 孔-цзы 孔子	Хакудуги 伯繼	Норисукэ 了介	Мацубара ヒロシ 松原宏	Вторая половина VI — первая половина V в. 1619-1691	Мыслитель, проповедник этико-политического учения
Кумадзава 寛澤菴山	Эр 耳	Дань 聃		VI в. до н.э.?	Ученый, литератор, мыслитель, государственный деятель
Лао-Цзы 老子	Хуан 還	Лян Хао 景浩		1501-1570	Полулегендарный философ
Ли Туй-ци 李述幾	Шинь-шунь 叙順	Юнь Чжу 允竹		1465-1547	Философ, комментатор конфуцианских классиков
Лю Чжэн-ань 羅整菴	Чжоу Шу-жэнь 周樹人			1881-1936	Комментатор сочинений Чжу Си
Лу Синь 魯迅		Цзы Цзин 子靜	Сян Шань-вэн 象山翁	1139-1193	Писатель, мыслитель
Лу Цзю-юань 陸九淵		Цзы Хоу 子厚		773-819	Философ
Лю Цзун-юань 柳宗元					Поэт и писатель

Известен под фамилией и именем	Настоящие фамилия и имя	Прозвие	Псевдоним	Годы жизни	Род занятий
Мацумото Симпатиро 松本新八郎	Харутоси 退	Сёсан 昌三		1592-1657	Современный историк японской общественной мысли Киотоский ученый
Мацуната Сэкиго 松永民五	Сёсин 正永	Нобуцуна 信綱		1596-1662	Государственный деятель
Мацудайра Нацу-но-кэмин 松平伊豆守	Сусуму 管	Иеусаса 安貞		1723-1789	Философ, астроном
Маура Байэн 三浦梅園					Современный ученый, историк японской философии
Маура Тосаку 三浦蓑作					Современный историк японской философии
Миягаса Тору 宮川透	Сугихара Кэйкэ 杉原圭介			1901	Философ-марксист
Мори Конти 森玄一					
Мотоки Ёсинага 本木良永		Сисэи 士清	Рансану 蘭峯	1735-1794	Ученый-энциклопедист, поборник европейского естествознания

Мотокура Норинага 本居宣長	Наоке 世清	Сирэн 師檀	Сюнан 春虎 Накамори 中衛	1730-1801	Мыслитель, ученый-философ, текстолог
Муро Кисо 宝嶋策 Мэн-Цзы 孟子	Кэ 軒	Цзы-Вэй 子與	Соро 淞浪	1658-1734 372-289	Философ, поэт Философ
Нагасакэцуна (Рэнзэн, Рэнго 龍樹, 龍猛)				II в. н.э.	Древнеиндийский философ
Нагата Хиреси 永田廣志			Кинидзима Синъити 石崎慎一	1904-1947 1725-1803	Философ и историк японской философии Идеолог Сингаку
Накадзавэ Дзин 中澤道仁				1732-1817	Мыслитель, педагог
Накаи Рикэн 中井履軒	Сэкитоку 積徳	Токороёси 處叔		1730-1804	Мыслитель, сторонник чжусианской философии
Накаи Тикудзэн 中井竹山	Сэкидзэн 積善	Сикэй 子慶		XVIII в.	Врач, ученик Андо Сёэки
Накамура Ёскэ 中村右助			Нобукадзэ 信風		

Известен под фамилией и именем	Настоящие фамилия и имя	Прозвище	Псевдоним	Годы жизни	Род занятий
Наказ Тёнин 中江兆民	Токусукэ 篤介		Сюсуи 秋水 Наикэй Сэнрё 南海仙漁	1847-1901	Философ
Наказэ Тодзю 中江藤樹	Гэн 原	Корэнака 性命		1608-1648	Основатель японской школы Оёмэй
Намикава 田中氏	Рё 亮	Канрё 簡亮		1679-1718	Ученый-филолог, текстолог, мыслитель
Нарамото Тацудзэ 奈良本辰巳				1913	Историк японской культуры, профессор
Нацуама Сигэки 夏山茂樹	Токиёси 時懋				Современный японский историк
Ниси Аманэ 西岡	Тадафуса 忠英		Каракэ 鹿城 Кёриндзай 永林齋	1826-1894 1848-1724	Мыслитель, поборник европейской науки
Нисигава 西川					Ученый, астроном
Нитирэн 日蓮				1222-1282	Основатель японской буддийской секты
Огю Сорай 小治政					

Ои Таласи 大井正	Госо 俊素	Изоки 子起	Тюсай 中齋	1912	Современный философ-марксист
Осико Хэйхатиро 大鹽平八郎	Мотосана 元貞	Киммото 公幹		1794-1837	Мыслитель, государственный деятель, организатор народного восстания
Ота Киндзё 太田錦城				1765-1825	Мыслитель, ученый-филолог
Сайгё Хоси 西行法師				1118-1191	Буддийский проповедник
Сангуса 西郷				1892-1965	Историк японской философии, ученый-текстолог и издатель истории японской философии
Сакума Сёдзан 佐久間象山	Хадзимэ 啓	Комэй 子明		1811-1864	Политический деятель, мыслитель
Сакура Согоро 佐倉宗右郎	Киуты Согото 木内宗吾			XVII в.	Народный герой
Сато Иссай 佐藤一齋	Тайра 坦	Дайдо 大道		1772-1859	Ученый, мыслитель, комментатор конфуцианских классиков
Сато Наюката 佐藤直方		Госай 剛齋	Минэмацу 峯松	1650-1719	Популяризатор неоконфуцианской философии, электик
Сётоку-дани 聖徳太子		Умаэдо 厩戸		574-621	Правитель Японии, распространитель буддизма, комментатор буддийских книг

Известен под фамилией и именем	Настоящие фамилия и имя	Прозвище	Псевдоним	Годы жизни	Род занятий
Се Цзин-сянь 薛城軒	Сянь 璵	Дэ Вэнь 德源		1393-1464	Неоконфуцианский философ
Сибэ Кокай 司馬江漢				1738-1818	Ученый-астроном, мыслитель
Симамоори Ёнзё 島盛伊兵衛			Дзикадзэ 慈風	XVIII в.	Ученик Андо Сёэки, врач
Ситику Тадао 志筑忠雄		Цзюнь Ши 君實		1760-1806	Ученый, астроном, мыслитель
Сима Гуан 司馬光		Чжун Пин 仲平		1019-1086	Историк и государственный деятель
Сой Лу-чжан 許魯齋	Хэн 衡			1209-1281	Неоконфуцианский философ
Тамамуро Тайдзю 玉室諦成					Современный историк японского буддизма
Тао Ян-нин 陶淵明	Цянь 潜	Цзин Цзэ 靖節	Эисава 榮澤	365-427	Поэт, мыслитель
Тякхаси Ямато 野矢				XVIII в.	Ученый, последователь Андо Сёэки
Токугава 徳川家康	Мацулайра мотоясу 松平元康			1542-1616	Сёгун

Известен под фамилией и именем	Настоящие фамилия и имя	Прозвище	Псевдоним	Годы жизни	Род занятий
Токугава 徳川家康	Синобу 子信			1800-1860	Феодал княжества Мито
Токака Дээн 戸坂洞				1900-1945	Философ-марксист, ведущий редактор журнала «Изучение материализма»
Тэдзима Тоан 手島堵庵	Гэньэмон 源右衛門	Касаэмон 嘉左衛門		1718-1786	Идеолог Сингакуха, купец
Тэруи Тикудзэн 照井竹泉	Тоэмон 藏右衛門			XVIII в.	Врач, мыслитель, последователь Андо Сёэки
У Цао-фу 吳草廬				1249-1333	Неоконфуцианский философ
Удуги Сидзуку 宇津木静区					Последователь Осно Хэйхатиро, ронин
Фань Чжэнь 范縝		Цзы Чжэнь 子真		Первая половина XIX в.	Философ, педагог
Фудзивара 藤原経高	Сюку 蕭	Компу 金夫		Вторая половина V — первая половина VI в.	
Фукуда 福田				1561-1619	Родоначальник японской чжусианской школы
Рокуро 福田六郎			Садатака 定幸	XVIII в.	Врач, ученый, последователь Андо Сёэки
Фукудава Юкити 福澤諭吉				1834-1901	Публицист, мыслитель

Известен под фамилией и именем	Настоящие фамилия и имя	Прозвище	Псевдоним	Годы жизни	Род занятий
Фу Си 伏羲 Хага Яситиро 胡賀七郎 Хани Горо 羽仁五郎	Дээн (Ёси) 善	Туй Чжи 退之 Голо 公道		768-824	Мифический китайский император Современный историк, краевед Современный историк и историк японской общественной мысли Писатель, мыслитель
Хань Юй 韓愈 Хара Цэнсай 原念齋 Хаяси Мотон 林基 Хаяси Радзан 林羅山 Хаяси Рёсэй 林良齋 Хираяси Ясуюки 平林康之 Хирата Ацутанэ 平田篤胤	Дээн (Ёси) 善 Тадаоки 忠 Хисанака 久中	Конобу 子信	Дзимэйкан 自明軒 Исуй Иторуя 伊吹之屋	1774-1820 1583-1657 Ум. в 1849 г. 1776-1843	Историк философии, ученый-библиограф Современный ученый, историк экономической мысли Основатель японской школы неоконфуцианской философии Последователь Осю Хэйхатиро Современный историк философии Мыслитель, комментатор синтоистских текстов

Хоаси Баэри 帆足萬里 Хори Кэндзан 堀兼山 Хуэй Нань-цзы 淮南子 Ху Цзин-цзай 胡敬齋 Цзоу Янь 鄒衍 Чжан Хэн-лян 張橫梁 Чжан Цзай 張載 Чжоу Мао-шу 周茂叔 Чжуан-цзы 莊子 Чжу Си 朱熹	Лю Ань 劉安 Янь Ци 衍齊 Цзай 戴 Дунь-и 敦頤 Чжоу 周	Хокё 鳴榔 Цзы Хоу 子厚 Цзы Хоу 子厚 Чжоу-цзы 周子 Юань Хуй 元每 Чжун Хуй 仲每 Хуй Ань 晦翁	Гутэй 愚亭 Хэн Сюй 橫美 Лян-ци 謙溪	1778-1852 XVIII в. II в. до н.э. 1517-1585 IV в. до н.э. 1020-1077 1020-1077 1017-1073 IV-III вв. до н.э. 1130-1200	Мыслитель, ученый-энциклопедист, историк философии, астроном, медик Литератор, мыслитель Философ Неоконфуцианский философ Философ Философ Философ Философ Философ Теоретик древнего даосизма Философ
--	--	---	--	--	--

Известен под фамилией и именем	Настоящие фамилия и имя	Прозвище	Псевдоним	Годы жизни	Род занятий
Чжу Цян-чжи 朱謙之		Чжу-цзы 朱子		1178-1235	Современный китайский философ, профессор Пекинского университета
Чжэнь Си-шань 巢西山		Чжэн Шу 正叔		1033-1107	Философ
Чэн И 程頤		И Чуань 伊川		1032-1085	Философ
Чэн Хао 程顥		Бо Цюнь 伯淳			
		Мин-дао 明道			
		(посмертное)			
Шэо Кан-цзе	Чжао Юн 邵雍	Яо Фу 堯夫		1011-1077	Философ

Энго 園悟	Дзинтоамон 甚五左衛門	Коран 子蘭	Ансэй 園齋	1566-1642	Проповедник Дзэн
Нобата Соко 山鹿素軒	Есихидэ 芳春	Косэмон 小右衛門	Суйга 重加	1622-1685	Один из основоположников Когакуа
Инабата Бамто 山片蟠桃	Есимэ 嘉	Такайси 敬義		1746-1821	Философ, владелец крупной торговой фирмы
Имадзакэ Ансэй 山崎闇齋	Нобуари 信有	Амаки 天橋		1618-1682	Литератор, педагог, богослов
Имадзакэ Масакадзу 山崎正一				Род. в 1921 г.	Современный ученый, профессор философии
Имамото Хокусэн 山本北山				1752-1812	Философ-эклектик
Инагата Кэн-дзюро 柳田謙柳				Род. в 1893 г.	Современный философ
Ин Гун-шань 堀籠山				1053-1135	Неоконфуцианский философ

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Акидзава Сюдзю 4
Андо Сэжи 5, 36, 37, 58, 171
Аран Хакусэки 128, 162, 168,
188
Арисака Такамити 170, 173
Армстронг Роберт 66
Асада Горицу 165

Буцу Сорай 19, 21, 43, 49, 55,
57, 83
Бэкон Фрэнсис 119

Ван Би 106
Ван Лун-цзи 131
Ван Фу-чжи 115
Ван Шоу-жэнь 27, 49, 68, 92,
99, 119, 133, 135
Ван Ян-мин см. Ван Шоу-жэнь
Вэй Хао-шань 130

Гакман Гейнрих 77
Гексли Томас 73
Гельвеший 226
Гольбах 226
Гото Кондзан 50
Гэнку 141
Гэ Шань-цян 113

Далзай Сюндай 42, 69, 91, 95
Дайто Садау 57
Декарт 7
Доко 57
Ду Шунь 101
Дэнинг Вальтер 66

Есида Сёин 34
Еситацу 175

Икан Кэйсё 91
Инодза Кусуй 51
Иноуэ Тэцудзиро 3, 8, 19, 65
Иноуэ Энрё 8

288

Исида Байган 25, 26, 192
Ито Тогай 39, 44, 57

Кавагути Сэйсай 56
Каваками Хадзимэ 7
Кайхо Сэрё 165, 167
Камада Ицуро 192
Камо Мабути 162
Камэда Дзиро 168
Каниэ Есимару 65
Кант 7, 30
Касаи Тадаси 10
Катаяма Кэндзан 29
Като Хироюки 8
Киносита Дзюнан 87, 127
Киути Согоро см. Сакура Со-
горо
Кобаяси Кэнтэй 33
Кодзай Есисигэ 30, 171
Конфуций 97, 183
Коперник 34
Котоку Сюсуй 7
Кояма Дзинси 170, 173
Кукан 183

Лао-цзы 29, 59, 69, 93, 97, 132
Ле-цзы 158
Ли Туй-ши 99
Ло Цинь-шунь 55, 117
Ло Чжэн-ань 100
Лу Сянь-шань 55, 117
Лу Цзю-юань 87

Мацуока Дзёан 51
Миура Байэн 30
Миура Тосаку 87
Мотоки Есиага 34
Мотоори Норинага 22—24, 162
Мотоора Юдзиро 8

Наба Родо 56
Нагата Хироси 4, 5, 10, 30, 51,

67, 83, 88, 99, 118, 138, 148,
163, 169, 170, 179
Найто Тисо 167
Накаи Рикэн 164, 173, 189
Накаи Тикудзэн 164
Накаи Тёмин 6, 7, 10, 65
Накаэ Тодзю 27
Намикава Тэммин 50
Нарамото Тацуя 21, 191
Ниси Аманэ 33
Нисикава Дзёкэн 26, 34
Нэдзу Масаси 170
Нэнсай 43

Ода Киндзё 13
Оно Рандзан 51
Осио Тюсай (Хэйхатиро) 27—
29
Отоко Тосифуми 196
Оуян Сю 160

Саигуса Хирото 8, 9, 30, 65,
119, 168, 169, 174—176, 191
Сайтё 183
Сайто Дэнмон 192
Сакамото Сандзэн 10
Сакума Сёдзан 27
Сакура Согоро 154
Сато Иссай 27
Сато Наоката 57, 87
Сибэ Кокан 35, 171
Сиран Сюнэн 162
Ситику Тадао 169
Спиэ Джон 68
Сыма Гуан 45
Сюй Лу-чжай 130

Тада Еситоси 162
Такано Тёэн 34
Танака Татисуми 13
Тин Хань 53
Токугава Иэясу 13, 15, 150
Тосака Дзюн 3, 5, 7
Тэгүти Нобуцуна 162
Тэдзима Тоан 25, 192

У Су-юань 52, 53
У Тин-хавь 56
У Цао-лу 130

Фудзивара Сэйка 15
Фукудзава Юкити 8, 42, 44,
154
Фуока Итёку 192
Фусэ Кудо 192

Хара Нэнсай 40
Хань Юй 160
Хаяси Есидзаэмон 33
Хаяси Мотон 15, 170
Хаяси Радзан 15, 32, 186, 188,
189
Хирага Гэннай 35, 171
Хирата Ацутанэ 22, 23, 39
Ху Суй 53

Цзя И 79
Цзя Юэ 172, 189
Цуда Сокити 168
Цушуми Кацухиса 172, 189

Чжан Цзай 115—117
Чжоу Дунь-и 17, 40, 95, 99,
106, 108
Чжуан-цзы 29, 59, 60
Чжу Цянь-чжи 56, 117
Чжу Си 16, 17, 19, 40, 45, 47,
66, 68, 75, 77, 80, 93, 94, 97,
102, 107, 109, 117, 121, 129,
131, 133, 139, 179, 186, 190
Чжэн Си-шань 130
Чэн Хао 40, 45, 47, 53, 93, 98,
101, 170
Чэн И 40, 45, 47, 53, 93, 98,
104, 107, 179

Ямага Соко 19, 20
Ямадзак Ансай 87, 162, 186
Ямадзак Кэн 7
Ямамото Хокусан 29
Ян Сюн 70
Ясуи Сэнтэцу 34

СОДЕРЖАНИЕ

Вместо введения	3
Глава I. Ито Дзинсай	38
Заметки о личности Ито Дзинсай	38
Несколько замечаний по поводу домысла, что идеи Ито Дзинсай плагирированы у У Су-юаня	52
Несколько замечаний о произведениях Ито Дзинсай и их стиле	56
Несколько замечаний по поводу изучения наследия Ито Дзинсай	63
Философия природы Ито Дзинсай	68
Глава II. Кайбара Экикэн (Эккэн)	86
Глава III. Муро Кюсо	126
Характерные черты философских рассуждений Муро Кюсо	129
Рассуждения Муро Кюсо, направленные против буддизма, синтоизма и христианства	140
Об этико-политических воззрениях Муро Кюсо	147
Глава IV. Ямагата Банто	162
Несколько замечаний о личности Ямагата Банто	163
Несколько замечаний по поводу произведения «Замок сновидений» и его состава	172
Философские воззрения Ямагата Банто	176
Глава V. Камада Рюоо	191
Примечания	227
Библиография	239
Иероглифы к библиографии	247
Цитаты на японском языке	251
Словарь имен	271
Указатель имен	288

Яков Борисович Радуль-Затуловский

ИЗ ИСТОРИИ
МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИХ
ИДЕЙ В ЯПОНИИ
в XVII — первой половине XIX в.

Утверждено к печати
Институтом философии
Академии наук СССР

Редактор Н. П. Свищунова
Младший редактор Р. Г. Селиванова
Художник Е. В. Бекетов
Художественный редактор Э. Л. Эрман
Технический редактор З. С. Теплякова
Корректор В. В. Воловик

Сдано в набор 21/III 1972 г.
Подписано к печати 24/VIII 1972 г.
А-10089. Формат 84 × 108¹/₃₂. Бумага № 2
Печ. л. 9,125. Усл. печ. л. 15,33
Уч.-изд. л. 16,34. Тираж 3500 экз.
Изд. № 1811. Заказ № 387. Цена 98 коп.

Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука»
Москва, Центр, Армянский пер., 2
3-я типография издательства «Наука»
Москва К-46, Б. Кисельный пер., 4

ОПЕЧАТКА

Страница	Строка	Напечатано	Следует читать
162	3 св.	атамана	атмана

Зак. 1108

Цена 98 коп.