

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ ЯПОНИИ

哲学

НАГАТА Хироси

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ ЯПОНИИ

Перевод с японского

Общая редакция и
вступительная статья
Ю. Б. Козловского



Москва
«Прогресс»
1991

ББК 87.3 (5 Я)

Переводчики: А. Н. Игнатович
Б. П. Лаврентьев
Т. А. Розанова

Редактор: В. М. Леонтьев

Нагата Х.

Н 16 История философской мысли Японии: Пер. с
яп./Общ. ред. и вступ. ст. Ю. Б. Козловского. — М.:
Прогресс, 1991. — 416 с.

Нагата Хироси (1904—1947) — один из философов-материалистов довоенной Японии. В этом своем труде, опубликованном в 1938 г., он раскрывает особенности развития мировоззренческой мысли в Японии в эпоху Токугава (XVII—первая половина XIX в.), выявляет специфические черты японского буддизма и конфуцианства, критически анализирует философские учения крупнейших японских мыслителей — Ито Дзинся, Огю Сорая, Андо Сёэки, Миура Байэна, Ямагата Банто и др. Книгу отличает также сжатое и вместе с тем глубокое рассмотрение социально-политической обстановки в Японии, в условиях которой формировалась и развивалась философская мысль.

Рекомендуется философам, социологам, историкам, религиоведам.

Н 0301030000—105 3—90
006(01)—91

ББК 87.3 (5 Я)

Редакция литературы по гуманитарным наукам

ISBN 5—01—001590—0

© Перевод на русский язык и
вступительная статья — изда-
тельство «Прогресс»

Вступительная статья

Ознакомление нашей научной общественности, широкого советского читателя с духовной культурой, общественной мыслью японского народа стало уже доброй традицией, способствующей укреплению взаимопонимания двух стран-соседей — СССР и Японии. Примером в этом отношении может служить и сфера философского знания. За последние десятилетия на русском языке были опубликованы переводы ряда коллективных трудов, а также произведений отдельных японских авторов, освещающих как современное состояние философской мысли Японии, так и ее историческое прошлое. Это, в частности, сборники «Современные японские мыслители» (под ред. Сакисака Ицуро, М., 1958), «Современные прогрессивные философы Японии» (М., 1964), «Японские материалисты» (под ред. Ю. Б. Козловского, М., 1985) и монографии Мори Коити «Философия трудящихся» (М., 1965), Янагида Кэндзюро «Философия свободы» (М., 1958), Кодзай Есисигэ «Современная философия. Заметки о «духе Ямато» (М., 1974), Тосака Дзюн «Японская идеология» (М., 1983), Тосака Дзюн «Теория науки» (М., 1983) и др. На этот раз читателю предлагается перевод книги Нагата Хироси «История философской мысли в Японии»¹.

Автор книги — один из крупнейших представителей марксистской философии довоенной Японии, ученый, не имевший себе равных в области изучения истории философской мысли японцев. Нагата Хироси (1904—1947) прожил короткую жизнь, но его труды без преувеличения составили целую вежу в исследовании японской мировоззренческой мысли. Да они и сейчас, спустя полвека, сохраняют свою большую научную ценность.

Нагата Хироси уже в 20-е гг. начинает участвовать

¹ Нагата Хироси. Нихон тэцугаку сисоси. Токио, 1938.

в общественной деятельности, направленной против абсолютизма японской императорской системы. Он становится одним из активнейших членов таких демократических организаций, как «Институт пролетарской науки», «Лига воинствующих безбожников», «Общество по изучению материализма». В конце 20-х — начале 30-х гг. Х. Нагата проявляет большой интерес к изучению марксистской философской литературы. Вместе с Тосака Дзюн и другими передовыми японскими учеными он пропагандирует значение философских трудов В. И. Ленина, непосредственным образом содействует их переводу на японский язык. Под влиянием изучения работ классиков марксизма-ленинизма Нагата Хироси пишет цикл лекций по диалектическому и историческому материализму и одновременно серьезно занимается изучением истории национальной культуры и общественной мысли. Итогом его напряженной научной деятельности явилось написание во второй половине 30-х гг. трех выдающихся для того времени произведений — «Истории японского материализма» (1936), «Идеологии японского феодализма» (1938), «Истории философской мысли Японии» (1938). В этих работах, пронизанных научной методологией и проблемно дополняющих друг друга, получает глубокое осмысление история мировоззренческой мысли в Японии. Если принять во внимание, что создание этих трудов приходится на мрачные годы фашизации страны, разгула милитаризма и шовинизма в Японии, то есть в условиях, когда открытая пропаганда марксистских идей была невозможна, станет очевидно, какой вклад в научную мысль, равно как и в идеологическую борьбу, внес Нагата Хироси своей плодотворной теоретической деятельностью.

«Историю философской мысли Японии» можно рассматривать, видимо, как наиболее значительное произведение в творчестве Нагата Хироси. Конечно, со времени ее написания прошли десятилетия — по ряду вопросов сложились новые точки зрения, отдельные положения и высказывания автора могут показаться недостаточно убедительными, а то и спорными с точки зрения современной исторической науки о Востоке. Но представляется все же, что и при самом взыскательном подходе к «Истории философской мысли Японии» ее научное значение трудно переоценить, тем более если принимать во внимание то обстоятельство, что эта книга Нагата все еще остается единственным *систематическим изложением*

целой эпохи в истории философской мысли позднефеодальной Японии. Чтобы оценить в полной мере значение этой работы, необходимо, конечно, учитывать как идейную, так и идеологическую атмосферу в японском обществе тех лет, в особенности господство среди общественности, в кругах интеллигенции укоренившихся представлений о будто бы уникальных традиционной культуре и мировоззренческой мысли японцев, о том, что их «образу мышления» ни в коей мере не присущ философский рационализм, что философия как форма общественного сознания появилась в Японии только с проникновением духовной культуры западных, прежде всего европейских, народов. Спекулируя именно на таких представлениях, реакционные, националистически настроенные идеологи стремились обосновывать концепции о том, что «японскому уму» вообще чуждо всякое абстрактное, то бишь понятийное, мышление, что японцы постигают вещи «не отвлеченно», не в «непримиримых противоположностях субъекта и объекта», а в их «подлинно жизненном единстве», в их «конкретной целостности» и т. п.

Нагата Хироси, по сути дела, пришлось одному из первых опровергать такого рода антинаучные взгляды. Как в своих ранних лекциях по диалектическому и историческому материализму, так и в позднейших научных трудах, и прежде всего, разумеется, в «Истории философской мысли Японии», он обстоятельно обосновывал на фактическом материале истории японской культуры идеи о том, что развитие мировоззренческого сознания японцев происходило в сущности своей по тем же законам, что и у других народов, что наряду с религиозным сознанием ему была органически присуща рационалистическая, и в том числе философская, мысль. Нагата убедительно показывал, что собственно японская философия как таковая возникла под влиянием глубоко социальных потребностей развития общества в результате переосмысления, творческой переработки самими японцами проникавших на протяжении веков в страну с азиатского континента учений буддийских и конфуцианских школ.

Х. Нагата раскрывает этот процесс развития философской мысли в Японии с последовательности научных позиций во всей его сложной обусловленности изменениями в социально-исторической действительности. Такой подход к рассмотрению истории японской философии отражен и в самой структуре книги, построенной таким

образом, что изложение сменяющих друг друга этапов развития философской мысли представлено в определенном соответствии с изменениями социально-экономических и политических отношений, а именно в условиях утверждения феодальной системы «бакухан» (гл. 1), ее стабилизации (гл. 2), начала разложения (гл. 3) и процесса ее распада (гл. 4). Автор умело показывает, как под влиянием меняющихся социальных потребностей в XVII—XIX вв. происходила такая быстрая смена философских учений — возвышение одних конфуцианских школ и упадок других, — на которую в истории Китая потребовалось не одно тысячелетие.

Нагата Хироси, далее, не ограничивает изложение истории философии в Японии рассмотрением воздействия на нее экономических и политических факторов, он учитывает также и то влияние, которое оказывали на развитие философской мысли различные сферы духовной культуры, такие, в частности, формы общественного сознания, как буддийская религия, синтоистское вероучение, христианская религиозно-этическая мысль; вместе с тем он прослеживает и обратное влияние философского мировоззрения на эволюцию разного рода идейных течений. Это обстоятельство делает, на наш взгляд, исследование Нагата весьма содержательным и заслуживающим внимания не только тех, кто интересуется историей сугубо философского сознания японцев.

Несомненно, отличительной чертой исследования Нагата истории философской мысли в Японии является использование колоссального фактического материала и, что примечательно, формы его подачи читателю: анализируя мировоззренческие учения японских мыслителей, автор постоянно приводит большое число их конкретных высказываний, цитат из их произведений, иллюстрирующих те или иные характеристики и оценки их философских взглядов, концепций, идей. И хотя порой создается впечатление, что обилие иллюстративного материала несколько осложняет восприятие основных сюжетных линий, на наш взгляд, такой характер изложения истории японской философии, как чрезвычайно мало изученного предмета исследования, вполне оправдан. Создавая эффект действительно живой картины развития мысли, он придает в то же время исследованию максимальную объективность, глубоко научный дух, пронизывающий все главы и разделы книги.

Во вводной и первой главах «Истории философской мысли Японии» автор рассматривает наиболее общие тенденции развития традиционной философской мысли феодальной Японии, проявившиеся в процессе усвоения и переосмысления проникавших с континента учений буддийских и конфуцианских школ. В разделах этих глав не так много конкретного фактического материала, но обобщающие суждения автора, касающиеся оценки отдельных мировоззренческих идейных течений Японии, равно как и характеристики философских учений конфуцианских школ Китая, представляют несомненный интерес. В этом отношении не может, очевидно, не заслуживать внимания в первую очередь и общая характеристика традиционной философской мысли в Японии в эпоху феодализма. «Философская мысль в Японии, — пишет Нагата, — на протяжении длительного времени существовала в рамках буддийских доктрин, затем по мере возвышения конфуцианства она распространялась в виде феодальной этики как введение к конфуцианскому учению, а некоторое время спустя, во второй половине периода Токугава, прогресс в познании природы сделал возможным существование философии, но уже скорее в виде натурфилософии, нежели составной части этики. Однако логики, теории познания, предметом исследования которых были бы непосредственно законы мышления, законы развития познания, как самостоятельных наук не существовало» (с. 28).

Этот обобщенный взгляд на историю философии в Японии получает конкретизацию уже во вводной главе книги при решении вопроса о зарождении философской мысли в средневековом японском обществе. Считая, что философское мировоззрение возникло в лоне религиозной мысли буддизма и «долгое время не отделялось от религии», Нагата отстаивает тезис о том, что японская философия зародилась в ходе распространения буддийского вероучения и постепенного переосмысления содержащегося в нем религиозно-философского идейного материала, иначе говоря, он воспроизводит известное положение К. Маркса о возникновении философии в рамках религии применительно к Японии¹.

В этой связи Нагата очень коротко останавливается на характеристике наиболее значительных буддийских

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 26, ч. I, с. 23.

школ, представители которых сыграли заметную роль в формировании и развитии собственно японского религиозно-философского мышления. Он упоминает, в частности, амидаистские школы — «дзёдо», основанную Хонэном, и «дзёдосин», основанную Синраном, а также буддийскую школу, основоположником которой был Нитирэн, и, наконец, школы дзэн-буддизма, наиболее крупным представителем которых являлся Догэн. По мнению Нагата, именно дзэн-буддийские школы внесли наибольший вклад в развитие философской мысли в XIII—XVI вв., поскольку в отличие, например, от амидаистских школ не придавали большого значения учению о «чистой земле» (представление о «рае» в некоторых школах буддизма), а проповедовали учение о достижении «просветления» посредством отрешения от повседневности и самоуглубления (медитации) (с. 17). Нагата утверждает, что наивысший взлет буддийской религиозно-философской мысли в Японии приходится на период Камакура (XI—XIII вв.), после чего в периоды Намбокутё и Муромати (XIV—XVI вв.) буддизм, хотя и оставался внушительной силой, в творческом отношении уже утратил былой характер (с. 20).

Однако рассмотрению историко-философского процесса в лоне японских буддийских школ в книге отводится немного места, поскольку, по убеждению Нагата, развитие философии в рамках этих школ еще не самостоятельное, всецело зависимое от религиозного мировоззрения, вследствие чего подробное освещение этой темы переносится в другую книгу — «Идеология японского феодализма». В основных же главах настоящего труда детально анализируется развитие историко-философского процесса в Японии с начала XVII в. по первую половину XIX в., т. е. в период, когда буддийское мировоззрение уже утратило господствующие позиции в идейной жизни японского общества и на смену ему пришло конфуцианство, утвердившее «свою самостоятельность по отношению к религиозной вере», в результате чего философская мысль конфуцианских школ стала развиваться относительно свободно (с. 8). С точки зрения Нагата, однако, такая самостоятельность развития философии в японских конфуцианских школах была весьма ограниченной, не напоминающей самостоятельный характер ее развития в Европе, где победа разума опиралась на достижения естественнонаучного знания,

тогда как «японское конфуцианство» «не углублялось в вопросы познания природы» (с. 8). Тем не менее Нагата полагает, что развитие философской мысли в конфуцианских школах Японии эпохи Токугава имеет свое лицо и обнаруживает оригинальное, собственно японское видение мира.

Эта важнейшая, можно сказать, методологическая установка автора книги обосновывается, по сути дела, всем ходом изложения. Ведь читатель знакомится с целой галереей портретов японских мыслителей, как совсем неизвестных нашей научной общественности или известных очень мало, так и мыслителей, сложившееся представление о которых оказывается неадекватным их действительному образу. Рассмотрение мировоззренческих взглядов мыслителей дается автором предельно объективно, нешаблонно, без искусственного подведения их под знакомые нам категории западной философии. Порой даже кажется, что автор не столько критически анализирует учения и концепции японских философов, сколько стремится представить их «живое изображение», позволяя судить о них не только себе, но и самому читателю.

Приступая во второй главе непосредственно к рассмотрению истории философских, мировоззренческих учений в Японии эпохи Токугава, Нагата прежде всего останавливает внимание читателя на освещении периода первоначального «расцвета конфуцианства» — образования японских конфуцианских школ, т. е. периода, приходящегося на время стабилизации феодальной системы «бакухан» («военно-феодальное правительство — княжества»). Обычно в научной литературе по истории философии стран Дальнего Востока, Японии в частности, преобладает подход, согласно которому при характеристике школ и учений мыслителей, принадлежащих к той или иной школе, выявляется определенная общность их идейного содержания, известное сходство теоретических принципов и методов исследования. Считается, что именно на основании такой идейной общности или сходства взглядов приверженцы тех или иных учений и объединяются, собственно говоря, в одну и ту же школу. Так, авторами зарубежных исследований по истории мировоззренческой мысли в Японии принято утверждать, например, что мыслители чжусианской школы («сюсигакуха») истолковывали философское учение средневекового китайского мыслителя Чжу Си, представители янми-

нистской школы («оёмэйгакуха») трактовали учение средневекового китайского мыслителя Ван Янмина, приверженцы школы «древней науки» («когакуха») пропагандировали учения Конфуция, Мэн-цзы, других мыслителей Древнего Китая и т. п. Однако конкретный фактический материал по истории японской философской мысли, выявляемый Х. Нагата, далеко не всегда согласуется с такого рода распространенными представлениями. Более того, в результате анализа этого материала обнаруживается, что в одних и тех же школах нередко разрабатываются совершенно разные, а то и несовместимые с точки зрения мировоззренческих принципов учения.

Такая тенденция довольно четко прослеживается Нагата, в частности, у мыслителей наиболее влиятельной чжусианской школы, выразившей, как считалось, официальную идеологию правящих кругов Японии. Уже основоположники этой школы Фудзивара Сэйка (1561—1619) и Хаяси Радзан (1583—1657), хотя и пропагандировали философскую метафизику Чжу Си и возвеличивали значение ее мировоззренческих принципов и категорий, вместе с тем понимали последние по-своему и не только вносили в эти принципы и категории собственное толкование, но и сочетали их с идеями буддизма и синтоизма. Еще определеннее отход от классического чжусианства просматривается Нагата в разделе, посвященном чжусианской школе, основоположником которой был Ямадзаки Ансай (1618—1682). Этот мыслитель, пишет Нагата, не обладал творческим мышлением и в своих трудах воспроизводил основные положения учения китайского философа Чжу Си (с. 146). Однако своим значением в истории общественной мысли Японии эта школа обязана, с точки зрения Нагата, не самому Ямадзаки Ансаю, а его влиятельным ученикам — Асами Кэйсаю, Миякэ Сёсаю, Сато Наоката, разработавшим оригинальные теории, не совпадавшие с идейными принципами философского учения Чжу Си (с. 151—157). Творческая мысль этих «учеников» Ямадзаки была столь самостоятельна и оригинальна, что именно благодаря им данная школа в целом, согласно Нагата, «не была простой конфуцианской школой» (с. 149).

Очевидной иллюстрацией зарождения в японском чжусианстве принципиально отличных от него учений может служить, согласно Нагата, и эволюция мировоз-

зренческих взглядов таких известных мыслителей, как Каибара Эккэн (1630—1714), прошедшего путь от ревностной приверженности философии Чжу Си до ее откровенной ревизии, а также его современника Муро Кюсо (1658—1734), который, несмотря на все преклонение перед каноническими произведениями Чжу Си, занимал по многим вопросам противоречащую им позицию.

Несоответствие провозглашаемых идейных принципов реально разрабатывавшимся японскими мыслителями учениям убедительно показано автором и на примере конфуцианской школы «когакуха» (школа «учения древних», или школа «древней науки»). Хотя эта японская школа и напоминает чем-то китайскую критическую школу («каочжэн»), она все же принципиально отличалась от нее тем, что «...уделяла основное внимание не столько критическому изучению текстов классических книг, сколько разработке мировоззрения на основе изучения классических текстов» (с. 107). Причем разработка такого мировоззрения у ведущих представителей данной школы Ямага Соко (1622—1685), Ито Дзинся (1627—1705) и Огю Сорая (1666—1728) шла настолько в разных направлениях, что, как видно из посвященного этим мыслителям раздела книги, и в проблемном и в содержательном отношении «системы их взглядов... очень сильно различались» (с. 127). Как показывает Нагата, эти три мыслителя, и прежде всего Дзинсай и Сорай, создали фактически собственные влиятельные школы мудрости. Да и третья японская конфуцианская школа приверженцев учения Ван Янмина — «оёмэйгакуха» — также не копировала взгляды китайского философа. При этом характерной особенностью данной школы янминизма в Японии Нагата считает то, что она «не развивалась здесь непрерывно, не вписывалась в традицию преемственности» и, кроме того, «не всегда занимала непримиримую позицию по отношению к чжусианству, а скорее обнаруживала признаки примирения с ним» (с. 118—119).

Таких примеров из книги можно привести немало. Но, указывая на них, хотелось бы отметить, что Нагата не рассматривает специально вопрос о том, в чем причина подобного рода несоответствия «основополагающих доктрин», «традиций» конфуцианских школ действительному идейному содержанию учений, разрабатывавшихся представителями этих школ. Он скорее подает конкретный

фактический материал читателю таким образом, что, по-видимому, подводит его самого к решению этой проблемы. Из приводимых в книге высказываний мыслителей-конфуцианцев, из фрагментов и цитат из их произведений читатель не может не уяснить, на наш взгляд, какое важное место в японских конфуцианских школах, в сознании и творчестве мыслителей занимал культ авторитета канонической литературы, преклонение перед авторитетом учителей, основоположников школ, и главное — как этот культ непосредственно влиял на развитие мировоззренческих философских взглядов.

Значение данного фактора, его воздействие на развитие философской мысли читатель без труда обнаруживает буквально во всем, начиная с самих названий *японских* конфуцианских школ, отражавших ориентацию их представителей на авторитеты *китайских* мыслителей древности и средневековья — «сюсигакуха» (школа последователей учения Чжу Си), «оёмэйгакуха» (школа приверженцев учения Ван Янмина), «когакуха» (школа толкователей памятников Древнего Китая, трудов Конфуция и Мэн-цзы). Особенно же рельефно роль культа авторитета канонической литературы, учителей в конфуцианских школах показана на конкретном анализе философских взглядов тех японских мыслителей, которые откровенно возвеличивали древность, «Путь Первых правителей» Древнего Китая, значение канонических памятников и традиций. В приводимом Нагата фактическом материале не только объективно фиксируется роль самого этого фактора в развитии мировоззренческой мысли, но раскрывается также динамика тех изменений, которая и определяла, в сущности, своеобразие типа мировоззренческого мышления, способа философствования в Японии в эпоху феодализма. Нагата убедительно показывает, как по мере того, как нарастал процесс развития философской, социально-политической, этической и др. мысли, ослабевало и падало влияние авторитарных традиций конфуцианских школ. Причем важно подчеркнуть, что этот процесс развития теоретического сознания, как видно из приводимых автором конкретных примеров, черпал свои силы за счет обогащения логики мышления и идейного арсенала учений не только в самих конфуцианских школах, но и в результате взаимодействия этих школ с другими, путем усвоения и переработки представителями этих школ идей и концепций буддийского, синто-

истского, даосского и даже христианского происхождения.

Естественным следствием такого процесса — и это становится очевидным для читателя из главы 3 — является появление уже во второй половине XVII — первой половине XVIII в. принципиально новых мировоззренческих учений в японском конфуцианстве и возвышение новых японских конфуцианских и неконфуцианских школ. Следуя и в этой главе избранному подходу, автор сначала останавливается на характеристике сдвигов в социально-экономической и политической жизни Японии, связанных с началом процесса разложения феодальной системы, а затем анализирует обусловленные этими сдвигами тенденции в развитии мировоззренческой, философской мысли. Отдельный раздел при этом он отводит рассмотрению мировоззренческих взглядов Огю Сорая (1666—1728), разработавшего оригинальную социально-этическую концепцию и основавшего собственную конфуцианскую школу в рамках, как принято считать, школы «когакуха» (школы «учения древних»). Учение Сорая, по убеждению Нагата, — одно из наиболее влиятельных японских конфуцианских учений первой половины XVIII в., оно, можно сказать, знаменовало собой высшую точку в развитии японского конфуцианства (с. 201). В то же время это учение отличалось большой противоречивостью. С одной стороны, в его основу был положен культ «Пути Первых правителей — китайских мудрецов» и культ приписываемых древнему конфуцианству канонических книг («Шестикнижие»), культ, означавший, по существу, слепое, доходящее порой до теизма преклонение перед авторитетом китайской древности. С другой стороны, этот культ обосновывался Сораям таким образом, что Путь Первых правителей раскрывался не как Путь Неба или самой природы, а как Путь наделенных разумом мудрецов — как Путь справедливого правления Поднебесной, а такое понимание Пути вело в свою очередь к постановке вопроса — впервые в японском конфуцианстве — о принципиальном «разделении закономерностей природы и человеческой жизни» (с. 203). Вместе с тем Нагата отмечает далее, что культ мудрости Первых правителей противопоставлялся чжусианской метафизике «ли» (*яп.* — «ри») и постольку подрывал доверие к познавательным возможностям человеческого разума. Но в то же время идея Сорая о том, что Первые правители

исходили в своих деяниях не из абстрактной метафизики «ли», а из самих «вещей» и «практических дел», способствовала формированию у мыслителей тенденции отдавать предпочтение опытному знанию перед спекуляцией (с. 204—205). Эти и другие противоречия во взглядах Сорая обнаружались в его оригинальном для своего времени этическом учении. Нагата дает довольно развернутую характеристику особенностей этого учения и, как заметит читатель, прослеживает в дальнейшем, какое развитие заложенные в этом учении этические принципы получили у последователей Сорая и иных японских мыслителей (с. 207—214).

Еще только наметившаяся в учении Сорая и его приверженцев критика официальной чжусианской идеологии в более ясно выраженной форме была продолжена представителями другой новой школы — «кокугакуха», — школы «национальной науки». Эта школа не занималась непосредственно разработкой философских проблем, но Нагата придает важное значение взглядам ее представителей, поскольку полагает, что у них вполне отчетливо вызревало и формировалось «новое мировоззрение», повлиявшее на умонастроение целого ряда японских философов XVIII в. Нагата выделяет в этой связи основоположника школы «кокугакуха» Камо Мабути (1697—1769), в воззрениях которого «причудливо переплетались как элементы феодальной идеологии, так и возможности для антифеодального движения» (с. 219). Критикуя конфуцианскую мораль и буддийскую религию, Мабути, пишет Нагата, пытался противопоставить им идеализированный образ жизни древних японцев, их наивные представления о справедливом правлении, о равенстве людей и т. п.

В учении второго крупнейшего представителя школы «кокугакуха» — Мотоори Норинага (1730—1801) — критика конфуцианства и буддизма, по убеждению Нагата, приобретает уже вполне очевидную и последовательную антифеодальную направленность. В идейном творчестве этого мыслителя Нагата выделяет прежде всего разработанную им оригинальную теорию «моно-но аварэ» (существует разный перевод данного понятия: «потрясение души», «выявление скрытого очарования вещей» и т. д.). В этой теории впервые в японской «конфуцианской науке» выдвигается требование принципиально разграничивать моральное и эстетическое отношение к литературному труду

и вместе с тем ставится задача выявлять собственно эстетический критерий оценки художественных произведений. Другой чертой творческой деятельности Норинага, по мнению Нагата, является преклонение перед древнеяпонскими историческими и литературными памятниками, возвеличивание национальной мифологии и разработка на ее основе теологического учения — так называемого «возрожденного синто». Существенным элементом этого учения Нагата считает идеи об «исключительности Японии» и ее «божественном происхождении», заимствованные позднее идеологами японского национализма.

Если Огу Сорай внес значительный вклад в развитие социально-философской и этической мысли японцев, то Андо Сээки (1707—?) следует рассматривать вершиной в развитии их собственно философского сознания в эпоху Токугава. Нагата характеризует его учение как чрезвычайно оригинальную натурфилософию, разработанную в противовес учениям о природе в древнем и средневековом Китае. Отличительной чертой натурфилософии Андо является, пишет Нагата, взгляд на природу как единое изначальное «ки», которое движется «вперед-назад» в результате взаимодействия противоположных сил «ин»-«ё» и преобразований пяти первоэлементов — воздуха, воды, земли, огня, металла. Нагата отмечает, однако, что такое изначальное «ки» понимается Андо как некое одушевленное «живое целое» и постольку приобретает гилозоистический характер. На этом основании при характеристике мировоззрения этого мыслителя, с точки зрения Нагата, вернее было бы говорить не столько о «материализме», сколько о «тенденции к материалистическому взгляду на природу» (с. 242). В то же время Нагата подчеркивает, что натурфилософские воззрения Андо подкрепляются самой решительной критикой религиозного сознания, в первую очередь буддизма, и по мере того, как эта критика нарастает, мировоззрение философа «все более обнаруживает свои материалистические черты» (там же).

Далее, Нагата указывает, что оригинальный характер натурфилософского учения Андо состоял в том, что его бескомпромиссная критика религии была не столько теоретической, сколько критикой социальной роли религии и в конечном счете «критикой общественных отношений, которые порождали и сохраняли религию» (там же). Что же касается понимания самих «общественных отноше-

ний», то Андо рассматривал их через призму взаимодействия человека с природой, иначе говоря, прежде всего с точки зрения трудовой деятельности людей. Правда, понимание трудовой деятельности у Андо сводилось к исторически ограниченному представлению о труде земледельца-крестьянина и выражалось особым термином — «тёкко» («обработка земли»). «Таким образом, — резюмирует Нагата, — в лице Андо Сёэки мы видим идеолога народа, трудового крестьянства, занимающегося «обработкой земли», видим антифеодального идеолога, который источники всего социального зла усматривал в тех, кто «пьет и ест, не обрабатывая землю», а основное противоречие феодальной системы — в самом существовании самурайства» (с. 245).

Если в главе 3 при изложении истории мировоззренческой мысли второй половины XVIII в. Нагата отмечает заметные признаки разложения феодальной идеологии (возникновение школы эклектиков и другие явления), то в главе 4 он уже обстоятельно прослеживает ее интенсивную деградацию в конце XVIII — начале XIX в., отражавшую процесс резкого обострения противоречий феодализма, падения сельскохозяйственного производства, разорения крестьянства и вместе с тем усиления движения различных социальных сил за преобразование политической системы сёгуната. Нагата указывает на то, что конфуцианство, как господствующая идеология, уже вступило в последнюю стадию своей эволюции (с. 290—302). Представители чжусианской школы, наиболее многочисленной, пишет он, уже утрачивают в этот период творческий дух; вместо исследовательской деятельности они переключаются на поприще образования и воспитания — в сферу учебных заведений. Непродолжительным оказывается и некоторое оживление теоретических исканий среди приверженцев философии Ван Янмина (учения Сато Исся и Осю Тюся). На фоне такого оскудения философской мысли в конфуцианских школах Нагата выделяет возникновение антиконфуцианских идейных течений и прежде всего появление материалистических учений Ямагата Банто (1746—1821), Сиба Кокана (1738—1818) и др. Такую тенденцию к материализму он связывает с начавшимся прогрессом естественных наук, квалифицируя этот ранний материализм как «продукт периода младенчества новых естественных наук в Японии» (с. 303—304).

Наконец, в главе 4 и в заключительном разделе книги Нагата обращает внимание читателя еще на один очень важный фактор, сильнейшим образом повлиявший и резко изменивший ход общего развития мировоззренческой, философской мысли в Японии в XIX в., — нарастающее воздействие все шире проникавших в страну науки, культуры и техники западной цивилизации. Нагата сжато, но убедительно показывает, как капитализация производственных отношений сопровождалась «вестернизацией» или, как принято считать японцами, «европеизацией» национальной традиционной культуры, как конкретно развертывался этот сложный, изобиловавший разного рода зигзагами процесс в сфере философской мысли, отмечая важную роль в нем передовой японской интеллигенции, объединенной в школы «рангаку», «ёгаку» и другие организации.

Перевод книги Нагата Хироси, безусловно, будет иметь для нашего читателя большое познавательное значение. Но он будет также полезен и в том отношении, что заставит задуматься о ряде не решенных еще в философском востоковедении вопросов, в том числе, например, вопроса о том, насколько правомерно при анализе идейных традиций японской мировоззренческой мысли употребление таких чрезвычайно расширительных понятий, как «конфуцианство», «неоконфуцианство», «буддизм», или, скажем, в какой мере применимы в этой же связи понятия «чжусианство», «янминизм» и т. п. Эти безусловно важные вопросы исследования исторического процесса как философской, так и социально-политической, этической, правовой и проч. мысли Японии подводят нас к необходимости решения актуальных *методологических* проблем, совершенствованию категориального аппарата, разработка которого могла бы, несомненно, способствовать прогрессу научных исследований духовной культуры, мировоззренческой мысли, причем не только Японии, но и других стран дальневосточного региона.

Нельзя не коснуться и вопросов перевода книги на русский язык. Очевидно, что книга была рассчитана на японского читателя 30—40-х гг., достаточно знакомого с историей национальной мировоззренческой мысли, с памятниками духовной культуры Японии и Китая. Естественно поэтому текст книги весьма труден для нашего восприятия в смысловом отношении; его понимание требует квалифицированной подготовки, знаний сугубо

японских реалий, специфических понятий и представлений. Хотя книга в целом написана на современном японском языке, она включает множество фрагментов, написанных в старых стилях — камбун и соробун, — перевод которых нуждался в дополнительных усилиях.

Особый вопрос — трудности перевода традиционно японской философской терминологии на русский язык. Они объясняются прежде всего особенностями самого процесса развития мировоззренческой мысли японцев в эпоху феодализма. Этот процесс совершался в форме «истолкования», иначе говоря, в форме творческого переосмысления философами канонической литературы и авторитетных трудов предшественников. А это значит, что философы, пользуясь уже вполне сложившимися, на первый взгляд «готовыми» понятиями и терминами, по сути дела, постоянно обогащали их, вкладывали в них собственный смысл и значение.

Нельзя не учитывать в то же время, что этот процесс шел со всякого рода зигзагами и отклонениями, вызывавшимися разными факторами и, в частности, как уже отмечалось, преклонением японских мыслителей перед китайскими авторитетами, китайской канонической литературой. Такое преклонение не только непосредственно воздействовало на творческое мышление философов, но и порождало стремление к подражанию, облекать собственную оригинальную мысль в обветшалые, но авторитетные китайские категории, а то и диктовалось просто желанием пощеголять знанием китайской классики.

Поэтому адекватный перевод «истолкований» японскими мыслителями канонической литературы, пронизанных, казалось бы, устойчивой, а в действительности всякий раз по-новому переосмысливавшейся терминологией, крайне затруднителен, а порой и вообще невозможен без знания не только общих мировоззренческих установок того или иного мыслителя, но и его идейных позиций в тот период, к которому относится цитируемое автором книги высказывание. Это касается, конечно, перевода таких основных категорий философской метафизики, как «ри», «ки», «то», «сэй» и др., содержание которых приобретает разную смысловую нагрузку в зависимости от конкретно-исторического истолкования тем или иным мыслителем. Поэтому для читателя, знакомого с историей культуры и общественной мысли стран Дальнего Востока, часто легче и адекватнее воспринимать эти категории

«в натуре», нежели всякий раз в уточняемом или разъясняемом переводе на русский язык (если таковой вообще возможен). Кроме того, перед переводчиком вставал и вопрос о том, всегда ли передавать иероглифическое написание этих категорий идентично оригиналу, т. е. в японском прочтении, или же при переводе цитат, связанных с толкованием китайских канонических произведений, выражать их непосредственно в китайском прочтении (т. е. вместо японского «ри» писать китайское «ли», вместо японского «ки» писать китайское «ци» и т. п.). Вопрос этот решался в разных случаях по-разному, т. е. в зависимости от того, с каких позиций и какой мыслитель мог использовать данные мировоззренческие категории. Отсюда, вполне понятно, и отсутствие единообразия в переводе этих, казалось бы, одних и тех же ключевых понятий.

Задача перевода осложнялась также и тем, что приходилось иметь дело с терминологией, использовавшейся прежде всего мыслителями конфуцианских школ. Опыт перевода такой конфуцианской терминологии в японоведении, да и в синологии, далеко не упорядочен. Отсутствует единообразие в подборе, казалось бы, давно установленных словарных эквивалентов перевода многих слов и словосочетаний на русский язык. Примеров подобной часто употребительной терминологии в тексте перевода встречается немало. Так, например, японское слово «сэнно», имеющее словарный эквивалент «прежние («предшествующие») правители» («монархи»), означает по смыслу мифологических царей, правивших, как считается, в Древнем Китае в самые незапамятные времена. Возможны разные варианты перевода этого слова на русский язык, но твердо установленного общепринятого эквивалента перевода пока еще нет. Или, скажем, такое японское слово, как «сунгаку», дословно выражающее понятие сунского учения, или сунской школы, существовавшей в эпоху правления средневековой китайской династии Сун. На первый взгляд это слово и нужно переводить подобным образом. Но если учесть, что речь идет о сунской школе, которую представлял ряд мыслителей (Чжоу-цзы, Чжан Цзай, Чэн И, Чэн Хао, Чжу Си и др.), разрабатывавших разные в идейном отношении учения, и принять к тому же во внимание, что единственное и множественное число в японском и китайском языках очень часто не различаются, то более корректным

представляется перевод данного термина — «учение мыслителей сунской школы». Или, например, нередко встречающееся японское слово «котэн», переводимое в словарях как «классика», «классические произведения», у японского читателя 30-х годов понималось вполне однозначно, у нашего же читателя, не всегда достаточно знакомого с историческими реалиями культуры Китая и Японии, оно может вызывать иные ассоциации. Поэтому в контексте, касающемся китайской исторической действительности, целесообразнее по возможности напоминать читателю, что речь идет о древнейших литературных памятниках Китая, о конфуцианском Каноне и т. п., а в контексте, посвященном истории Японии, это же слово необходимо выражать таким образом, чтобы оно как-то указывало на японские исторические хроники и художественные произведения, относящиеся к VII—VIII вв. н.э.

Чтобы максимально облегчить чтение книги, текст снабжен соответствующим комментарием по главам. Помимо этого, пояснения даются и по ходу самого изложения, но таким образом, чтобы не изменять смысловой стороны текста, главным образом за счет повторений на русском или японском языках, напоминающих читателю, о чем идет речь. Например, такое часто встречающееся в философской метафизике понятие, как «сэй» (переводимое по-разному: изначальная природа, первоприрода, природа человека), передается словом «первоприрода» с добавлением пояснения по-японски («сэй»). Или такая по-разному толкуемая сложнейшая категория китайской и японской метафизики, как «дао» (*яп.* — «до» или «то»), когда сочетается с другими лексическими единицами, нередко переводится как «Путь», но при этом, опять-таки в целях облегчения восприятия смысла, выражается с заглавной буквы. Не единообразно переводятся и названия конфуцианских школ в Японии, а также производные от них понятия. Так, «сюсигакуха», «сюсигаку» и т. п. как часто встречающиеся, чтобы не усложнять восприятие смысла, переводятся, как правило, без пояснений — «чжусианская школа» («школа приверженцев учения Чжу Си») и соответственно — «чжусианство» («чжусианское учение»), тогда как перевод названия школы «когакуха» — не столь распространенной, как «сюсигакуха» — школа «древней науки», или школа «учения древних», — сопровождается порой японским пояснением в скобках («когакуха»). Кроме того, во избежание

ненужных терминологических перегрузок перевод ряда слов совсем опускается без какого-либо ущерба для смысла. Например, в тех случаях, когда указывается двойное летосчисление — по европейскому календарю и по периодам жизни японских императоров, — последнее не несет никакой новой смысловой нагрузки и поэтому остается без перевода.

Сказанное о трудностях перевода текста настоящей книги на русский язык не может, естественно, не свидетельствовать, насколько сложная задача стояла перед переводчиками — А. Н. Игнатовичем, Б. П. Лаврентьевым, Т. А. Розановой. Разумеется, не со всеми трудностями удалось справиться и не все недоработки устранены. Однако, на наш взгляд, проделанный ими труд заслуживает благосклонного отношения читателей. Хотелось бы выразить искреннюю признательность работникам издательства «Прогресс» — редактору В. М. Леонтьеву за тщательную и весьма трудоемкую работу над русским текстом перевода и Л. В. Ближнему за организационное обеспечение всей работы, облегчившее труд переводчиков.

Хотелось бы поблагодарить также за квалифицированную помощь в подготовке перевода к изданию сотрудника Института Дальнего Востока АН СССР Э. В. Никагосова и сотрудника Института философии АН СССР А. А. Накорчевского.

Наконец, нельзя не выразить благодарность известному японскому ученому Мори Коити — автору обращения «К советскому читателю» за ценную помощь в переводе книги и за тот поистине большой вклад, который вот уже на протяжении десятилетий он вносит в советско-японское философское сотрудничество, способствуя укреплению научных связей ученых СССР и Японии, развитию взаимопонимания народов двух наших стран.

*Ю. Б. Козловский,
кандидат философских наук*

К советскому читателю

После первой мировой войны, в 20-е годы, под влиянием идей Октябрьской социалистической революции в рабочем движении Японии наступил подъем. В этот период рабочий класс страны создал профсоюзы и выдвинул требования классу капиталистов, нажившемуся на прошедшей войне, улучшить условия жизни рабочих. Революционное рабочее движение значительно выросло и окрепло в политическом и идейном отношении. В этой обстановке стало возможным и образование в июле 1922 г. Коммунистической партии Японии. Разумеется, класс капиталистов и поддерживавшая его власть монархического абсолютизма приняли ответные меры, и в 20-е годы классовая борьба не затухала.

А в атмосфере 20-х годов передовая молодежь, представители прогрессивной интеллигенции Японии, овладевшие марксистским учением, стали играть заметную роль в области культуры и общественной мысли, они создали Институт пролетарской науки (1926), а позднее и Союз воинствующих безбожников (1928). К этой социальной прослойке принадлежал и Нагата Хироси. Он родился в 1904 г. в крестьянской семье, проживавшей в пригороде г. Мацумото, расположенного в горном районе почти в центре Японии. Получив там начальное и среднее образование, 19-летним юношей Х. Нагата приезжает в Токио и поступает в Токийский институт иностранных языков, который и заканчивает в 1923 г. Со студенческой скамьи Х. Нагата проявил большой интерес к марксизму. Под влиянием его идей Нагата в 1923 г. написал статью, текст которой, правда, не сохранился, а по получении высшего образования принимал участие в деятельности Института пролетарской науки и Союза воинствующих безбожников.

Всемирный кризис 1929 г., охвативший капиталистическую систему, побудил правящие классы Японии искать выход из обострившихся социальных противоречий в войне. В 1932 г. Япония совершила агрессию против Китая. Она захватила северо-восточную часть Китая — Маньчжурию и создала там марионеточное государство Маньчжоу-го в качестве плацдарма агрессии против Советского Союза, а затем в 1937 г. развернула войну по всей территории Китая. Так в 30-е годы на Дальнем Востоке было положено начало развязыванию второй мировой войны. Во внутривнутриполитической жизни в условиях господства монархического абсолютизма усиливался тоталитаризм и милитаризм. Для его идеологического оправдания была развернута крикливая пропаганда о божественном происхождении японского государства, его уникальности и превосходстве над всеми странами и народами. Эта пропаганда вытесняла и подавляла всякую свободу слова. С целью обоснования такой политики произвольному толкованию подвергались древние японские легенды и мифы, а также идеи, заимствованные из Европы. Господствовал бессодержательный иррационализм. Так, под давлением верхов, правящие круги средствами насилия положили конец атмосфере 20-х годов, наступила черная ночь реакции.

В такой обстановке на Институт пролетарской науки и Союз воинствующих безбожников обрушились жестокие репрессии, а в 1934 г. эти организации были запрещены. Однако реакционным силам все же не удалось полностью задуть прогрессивное движение, в 1932 г. было организовано Общество по изучению материализма, занявшее более гибкие позиции, чем названные ранее две организации.

В эти годы Х. Нагата уже неоднократно подвергался арестам и преследованиям, но, несмотря на это, продолжал участвовать в работе Общества по изучению материализма. Однако в 1938 г., когда японский милитаризм перешел к тотальной агрессии против Китая, эта организация была разгромлена. В результате все прогрессивные, передовые идейные движения были лишены возможности развития. Пришлось прекратить свою деятельность и Х. Нагата. К тому же он уже давно болел туберкулезом и был вынужден вернуться на родину в г. Мацумото для лечения. Х. Нагата стал первым, кто в Японии 20-х годов познакомил японцев с марксистской

философией России. В то время в Японии было очень мало философов, владевших русским языком, и эта сторона деятельности Нагата имела важное значение. Она способствовала тому, что японской общественности стало известно о результатах философской дискуссии, развернувшейся в Советском Союзе в конце 20-х — начале 30-х годов, в ходе которой выявилось значение ленинского этапа в развитии марксистской философии. Нагата утверждает себя как марксист-ленинец.

Таким образом, в Японии 30-х годов, с самого начала периода разгула реакции, Нагата вел непримиримую борьбу с господствовавшей тогда антинаучной, извращенной идеологией, продолжал отстаивать величие идей марксизма-ленинизма. Его основная научная деятельность продолжалась в течение семи лет — с 1932 по 1938 г. Именно в эти годы Х. Нагата написал большую часть своих статей и книг. Достаточно назвать лишь главные его работы. Из книг это — «Лекции по материалистической диалектике» (1933), «Лекции по историческому материализму» (1935), которые представляют собой не простое изложение предмета исследования, а являются вполне оригинальными произведениями, отражающими точку зрения самого автора. Вслед за этим Нагата полностью переключился на изучение истории японской философской мысли и написал «Историю японского материализма» (1936), «Идеологию феодальной Японии» (1938), «Историю философской мысли Японии» (1938). Советскому читателю предоставляется теперь возможность ознакомиться с последним трудом Нагата Хироси по истории японской философии. Как уже отмечалось, после 1938 г. в Японии стало невозможным высказывать мнения не только с позиций марксизма-ленинизма, но и вообще выражать сколько-нибудь прогрессивную или критическую мысль. В это же время в основном и завершается творческая деятельность Нагата Хироси. После войны он написал несколько статей, но значительной творческой работы уже не вел, так как в этот период резко ухудшилось состояние его здоровья. Нагата Хироси скончался от туберкулеза кишечника через два года после окончания войны, в 1947 г.

Характеризуя труд Нагата Хироси «История философской мысли Японии», надо отметить, что это одно из его основных исторических исследований наряду с «Историей японского материализма» и «Идеологией феодальной Япо-

нии». Настоящая книга завершает творчество Х. Нагата. В предисловии к ней автор пишет: «В настоящей книге основное внимание уделяется историческому обзору философской мысли преимущественно в период Токугава». Разделы, посвященные философской мысли дотокугавского периода, в этой книге изложены кратко. В «Идеологии феодальной Японии» на эту тему дается более полное изложение особенностей японской мысли от древности до токугавского периода.

В книге «История философской мысли Японии» в качестве заключения прилагается раздел «Формирование идейных течений периода Мэйдзи», в котором охватывается время после окончания токугавского периода (токугавский режим сформировался в 1603 г. и просуществовал до 1868 г.), т. е. время незавершенных буржуазных преобразований, начавшихся с середины 1868 г. и длившихся до конца XIX столетия. «История японского материализма» посвящена истории материалистической философии, изложение в ней начинается с токугавского периода и доводится до 1910 г., т. е. до кануна первой мировой войны, освещая философскую мысль социалистического движения в Японии в период до социалистической революции в России.

Особенности книги «История философской мысли Японии» Х. Нагата состоят в том, что, излагая в этой книге философскую мысль Японии, он лишь фрагментарно касался науки логики и гносеологии, для которых законы мышления и закономерности развития познания являются непосредственно объектами рассмотрения. По различным обстоятельствам извлечение из японской идеологии области собственно философии при написании истории философской мысли невозможно, так как нельзя при этом не касаться взглядов на мораль и политику, оказавших существенное влияние на различные идейные направления и философское мышление и находившихся с ней в неразрывной связи. По этой причине данную книгу можно считать и книгой по истории японской мысли в целом, включающей историю философии. В подходе к истории мысли, считает Нагата Хироси, важно было находить объяснение различным важным идеям прошлого в их исторической связи с главными идейными течениями современности, особенно с теми из них, которым принадлежит будущее. Нельзя, однако, осуществлять этот отбор, руководствуясь своими личными пристрастиями. Под идейными течениями, которым при-

надлежит будущее, Нагата Хироси имел в виду марксизм-ленинизм, но в условиях подавления свободы слова он не мог сказать об этом прямо. Можно себе представить, с каким чувством гнева писал он эти слова в годы, когда приходилось тщательно выбирать выражения.

Само собой разумеется, что эту книгу, так же как и две другие книги по истории общественной мысли Японии, Нагата писал с позиций исторического материализма, использовал его как методологию исторического изложения. Значение этого труда Нагата велико и в наши дни, поскольку до сих пор в Японии пока не создана научная история японской философской мысли, которая давала бы всеобъемлющее изложение истории японской общественной мысли на основе методологии исторического материализма.

Я, однако, хотел бы отметить здесь еще один-два момента. Нагата осуществляет свое историческое описание поистине глубоко, но при этом к проблеме противоположности и борьбы между материализмом и идеализмом подходит несколько формально и шаблонно. В реальной действительности, конечно, эта противоположность существует, но в историческом процессе, в определенной действительности, мыслители сами проходят через эту противоположность и борьбу. Создается впечатление, что факт противоположности и проникновения двух точек зрения, т. е. то, каким образом в этой связи развивается и движется вперед философия, как она овладевает истиной, недостаточно вскрыт на примере отдельных мыслителей. Иными словами, Нагата, несомненно, в своей методологии исходит из материализма, но ему же недостает при этом диалектики. Это, по-видимому, означает, что ему недостает диалектики при описании того, каково преобразующее, революционное значение того или иного мыслителя, как оценить из его творчества то, что нужно унаследовать. Так, например, в книге говорится о том, что Ямагата Банто был материалистом, но что его материализм носил непоследовательный характер. Однако не дается ясной оценки преобразующей, революционной роли, которую играл этот мыслитель. Подчеркивается, таким образом, ограниченный характер его материализма, но недостаточно отмечается то, что должно быть унаследовано. Несмотря, однако, на эти моменты, мы должны высоко оценить ту идейную борьбу, которую вел Нагата в своих работах в 30-е годы, в период поистине варварских репрессий.

Я очень рад, что благодаря переводу этой книги советский читатель сможет познакомиться с историей философской мысли Японии, поймет, в какое время она была написана, соприкоснется с личностью автора, боровшегося за подлинный прогресс человеческой мысли, за прогресс философии.

Мори Коити

От автора

После того как летом прошлого года я опубликовал свой небольшой томик «Истории японской философии», появилось желание написать историю японской общественной мысли в несколько большем объеме. Так увидела свет эта книга. В основу ее была положена упомянутая работа, большей частью переработанная, с новыми разделами и темами. Теоретические проблемы, вставшие при написании настоящей книги, — проблемы, раскрывающие место истории японской общественной мысли в истории общечеловеческой мысли, а также ее общие и специфические черты — наряду с историей буддийской мысли, лишь кратко изложенной в предлагаемой книге, — освещаются в опубликованной весной этого года «Идеологии феодальной Японии». Последняя частично повторяет данную книгу, но обе книги дополняют одна другую. В то время как в настоящей книге основное внимание уделяется *историческому* обзору философской мысли преимущественно в период Токугава¹, в «Идеологии феодальной Японии» внимание акцентируется на *критическом* анализе всех идейных течений прошлого в истории японской общественной мысли.

Философская мысль Японии на протяжении длительного времени существовала исключительно в рамках буддийских доктрин, затем по мере возвышения конфуцианства она распространялась в виде феодальной этики как введение к конфуцианскому учению, а некоторое время спустя, во второй половине периода Токугава, прогресс в познании природы сделал возможным существование философии, но уже скорее в виде натурфилософии, нежели составной части этики. Однако логики, теории познания, предметом исследования которых были бы *непосредственно* законы мышления, законы развития познания, как самостоятельных наук не существовало. В этой области дело ограничивалось

постановкой отдельных, фрагментарных проблем. Так что в целом общественная мысль периода Токугава была тесно связана с моралью и политикой; люди не знали философии как продукта, относительно свободного от таких практических сфер мышления, и занимали скорее негативную позицию по отношению к «высоким материям».

Вычлняя с учетом этих обстоятельств из истории общественной мысли Японии собственно философский аспект при написании истории философии, нельзя не касаться рассмотрения различных идейных течений, неразрывно связанных с философской мыслью, а также этических воззрений и политических теорий, оказавших существенное влияние на развитие философской мысли. Насчет этой книги можно было бы сказать, что она посвящена истории общественной мысли в целом, включая историю философской мысли. Однако особенность истории общественной мысли Японии состоит в том, что в совокупности составляющих ее разнообразных тем, на первый взгляд беспорядочных, можно разглядеть пронизывающую ее с самого начала историческую связь с философской мыслью. Если бы в Японии философия развивалась, как в Европе, в виде самостоятельной научной дисциплины, то изложение ее истории могло бы быть более строгим. Даже для понимания современной японской философии и ее истоков необходим анализ таких совсем нефилософских течений, как «возрожденческое» учение «национальной науки», учение школы Мито, утопическая теория Сато Нобухиро² и т. п.

Целью данной книги является, естественно, выяснение развития различных идейных течений, имеющих в какой-либо форме живую связь с современной общественной мыслью, исходя из того, что историческое прошлое сублимируется в настоящем. Не отрицая безоговорочно культуру прошлого, не следует вместе с тем неумеренно ее превозносить. Как бы небрежно мы к ней ни относились, она сохраняет органическую связь с современностью, как бы мы ни восторгались ею, она уже не сможет возродиться в своих прежних формах. Ведь и в современной общественной мысли есть нечто такое, что можно любить, что можно принять и с чем нельзя согласиться. На этот счет мнения расходятся. При обращении же к истории общественной мысли главное — это выяснить историческую связь различных влиятельных в прошлом идейных течений с ведущими идейными течениями современности, особенно с теми, за которыми будущее. Но важно при этом придерживаться не про-

извольного отбора учений в зависимости от личных симпатий или антипатий. К сожалению, на большинство работ по истории общественной мысли, написанных в нашей стране, значительное влияние оказывали моральные склонности и соображения авторов. Насколько свободна от этого недостатка данная книга, судить заинтересованному читателю.

Автор

22 июля 1938 г.

ВВЕДЕНИЕ

Характерные особенности японской философии и ее развитие до периода Токугава

I

Хорошо известны слова Накаэ Тёмина³ о том, что у нас в Японии нет философии. Между тем несомненно, что в прошлом развитие японской философской мысли в общем шло в русле чжусианства. Наша древность не знала такого взлета мысли, какой был в Греции в эпоху от Фалеса до Аристотеля, в Древнем Китае во времена «мудрецов ста школ»⁴, в Индии — в период от философии упанишад⁵, шести систем⁶ и до расцвета различных школ, начиная с буддийских. Не возникало у нас и в средние века таких идейных систем, как христианская теология, связанная с именем Фомы Аквинского, как систематизированные философские учения Китая времен династии Сун и Мин⁷, как буддийская философия махаяны, представленная Нагарджуной, Васубандху, Ашвагхошей⁸. Капиталистическая Япония, восприняв европейскую мысль, должна была заново начинать свою духовную жизнь.

Такая неразвитость философской мысли Японии обусловлена прежде всего *отсталостью* ее исторического развития. В течение долгого времени Япония была отсталой страной по сравнению с «Срединным Цветком» — Китаем, а затем по сравнению с капиталистическими державами Европы и Америки. Разумеется, поэтому, прежде чем в Японии могла *сформироваться* идеология на уровне передовых стран, она должна была быть *привнесена* сюда из передовых стран. Вот почему существенной характерной особен-

ностью истории японской философской мысли является недостаточное развитие в ней творческого начала и оригинальности.

Безусловно, *культуры прошлого* еще не обладают подлинно интернациональным характером. К примеру, феодальная культура не может освободиться от местной ограниченности, а буржуазная — от национальных (этнических) особенностей. Поэтому усвоение культуры передовых стран отсталыми происходит, как правило, не путем полного устранения *элементов отсталой культуры* последних, а путем наслоения новых элементов культуры на уже имеющиеся или путем соединения этих новых элементов с теми, которые есть. В этом отношении история общественной мысли нашей страны не исключение; при проникновении китайской общественной мысли, а затем идеологии европейского капитализма не могли не возникнуть разного рода модификации на основе соединения новых и уже существовавших в Японии идейных течений. Различные по содержанию и форме синто-буддийский, синто-конфуцианский, синто-конфуцианско-буддийский синкретизмы — классические и самые значительные тому примеры. Взять хотя бы именуемый «Путем древних» возрожденный синтоизм, вроде бы очищенный от иноземных идей; он, по сути дела, подготовлен и взращен на почве идеологии, привнесенной извне. Ну а наши древние классические книги, отличающиеся, как считается, своей уникальностью, на самом деле изобилуют разнообразным идейным материалом китайского происхождения.

Между тем наличие модификаций, связанных с усвоением отсталыми странами идейных течений передовых стран, имеющих более высокий уровень развития теоретической мысли, отнюдь не свидетельствует о *творческом* характере общественной мысли отсталых стран. Иначе говоря, это не означает, что повышается теоретический уровень мысли таких стран, углубляется и расширяется познание ее представителями объективных истин; в *теоретическом* отношении данная общественная мысль не становится более ценной по сравнению с той первоначальной, которая была до ее модификации. Напротив, чем выше степень модификации этой общественной мысли и, следовательно, удельный вес *специфических черт*, тем меньше общественная мысль обретает характер *всеобщей человеческой культуры*, тем незначительнее становится ее объективная истинность, теоретическая ценность и, следовательно, уни-

версальность. В самом деле, именно поэтому синтоизм⁹, считающийся нашим исконным «Путем», отличается низким уровнем теоретической мысли по сравнению с учениями процветавших в периоды Хэйан и Камакура¹⁰ буддийских школ, несших в себе многие черты, характерные для *мировой религии*, а также отличается отсутствием в нем *как веровании* элемента всеобщности. По этой же причине в буржуазных научных кругах гораздо более ценят прямой перенос на японскую почву различных разновидностей немецкого идеализма и попытки их эклектического синтеза, чем обоснование при помощи современного немецкого идеализма собственно японских учений.

Таким образом, в нашей стране, до сих пор отсталой, не возникло теоретически значимой философской мысли, которой можно было бы гордиться при сопоставлении ее с философией передовых стран. Эта особенность развития японской общественной мысли нередко отождествляется с ее творческим характером. Иначе говоря, модификация идейных течений передовых стран в действительности оказывается не чем иным, как простым переплетением передового и отсталого, пусть и при большем удельном весе передового. На самом деле эта модификация не носит творческого характера. Вот почему история японской общественной мысли не выйдет из младенческого возраста до тех пор, пока не достигнет уровня развития истории передовой мысли или даже не превзойдет его во многих отношениях.

Во-вторых, философская мысль в Японии, возникнув в виде *религиозной мысли*, долгое время не отделялась от религии, ей недоставало опоры на науку, которая могла бы обогатить ее развитие. Это и обусловило слабость развития философской мысли. Конечно, если речь идет о философии идеалистической, она не может быть полностью независимой от религии: идеалистическая философия не что иное, как рафинированная вера, разжиженная религия. Тем не менее и в идеалистических учениях четко различаются случаи, когда такие учения являются толкованиями и апологетикой религиозных догм и неотступно за этими догмами следуют и, напротив, когда в сознании философов формируются в *конечном счете* религиозные идеи, но со свободной от догм точкой отсчета. В первом случае разум, так сказать, следует за верой, во втором, напротив, вера оправдывается перед судом разума. Таким образом, если, имея в виду второй случай, применить к нему выражение «отде-

ление или независимость философии от религии», то можно говорить о независимости философии от религии в Древней Греции, в Древнем Китае. При этом необходимо подчеркнуть, что указанная независимость философии от религии может вылиться в материализм, а если иметь в виду идеализм, то о такой независимости можно говорить в том смысле, что во многих случаях это независимость от *традиционных* верований, иначе говоря, она выражает критическое к ним отношение.

Между тем то, что в Японии заслуживает рассмотрения в качестве философской мысли, возникло в виде *буддийских* доктрин, как религиозный идеализм. Причем, подобно тому как в средневековой Европе философия была служанкой христианства и занималась не более чем апологией религии, философская мысль в Японии и гораздо позже длительное время продолжала существовать в виде буддийских теорий и синтоистских учений, сформировавшихся под влиянием буддизма и конфуцианства.

Обретшая силу в период Токугава конфуцианская мысль утвердила самостоятельность разума по отношению к вере. Однако эта самостоятельность не могла иметь того значения, какое имело отделение философии от религии в Европе в начале Нового времени. В Европе отделение философии, совершившееся в форме возвращения к древней культуре — реставрация классики (Ренессанс), — означало победу разума, духа науки, поскольку древняя европейская культура являлась культурой, основанной на суверенности человеческого разума, это отделение опиралось на достижения *естественных наук*, типичными представителями которых являлись Коперник и Галилей. Конфуцианство же, занимавшее господствующее положение в идейном мире периода Токугава, не опиралось на новые естественнонаучные достижения. Оно возникло, как мы увидим далее, скорее как идеология, наиболее подходящая для сохранения феодального строя нового типа, трансформировавшегося в строго обозначенную классовую структуру, нежели в результате прогресса науки — прогресса производительных сил, в основе своей обусловившего научный прогресс. Японское конфуцианство не углублялось в вопросы познания природы, а развивалось исключительно как этическое мировоззрение. Следовательно, в противоположность философии Возрождения, которая включала в себя тенденции материалистического развития, японское конфуцианство, как это было с самого начала в Китае, теоре-

тически обосновывало религию — почитание неба, поклонение духам и божествам — и нередко соединялось с синтоизмом (Хаяси Радзан, Ямадзаки Ансай, Кумадзава Бандзан). Закономерным результатом того, что такого рода учения не основывались на исследовании природы и естественных науках, как это было в философии Возрождения, стало стремление — и в этом особенность — твердо придерживаться классических книг и закрепленных авторитетом традиций вместо свободного исследования, а поэтому во многих случаях по своему содержанию такие учения представляли собой всего лишь скучное повторение различных китайских доктрин.

Далее следует отметить, что движение за «древнюю науку» — а именно в конфуцианстве и «национальной науке», — нередко отождествлявшееся с Ренессансом по формальному признаку возрождения классики, по своему теоретическому содержанию также представляло собой феномен возрождения *древних заблуждений*. Ведь, во-первых, оно не опиралось на характерное для Ренессанса реформаторское познание природы, а, во-вторых, классика в конфуцианстве и особенно в «национальной науке» не обладала в отличие от греческой классики богатством содержания и не была чревата научным знанием.

Ростки же мировоззрения Нового времени в Японии связаны с систематическим усвоением проникавших с Запада естественных наук. Однако ростки эти в эпоху феодализма прорастали, конечно, неравномерно, их быстрый рост наблюдался с начала периода Мэйдзи. Не говоря уже о том, что в процессе этого роста обозначился отпечаток японских особенностей, благодаря чему он скоро обернулся для философии тем, что она стала отражать черты несовременного ей сознания.

Итак, в силу указанных обстоятельств философия в Японии, как и научная культура вообще, по своему идейно-теоретическому содержанию не заслуживает особого внимания, если ее оценивать по критериям истории мировой общественной мысли. Вот почему, имея в виду изучение истории японской философской мысли с точки зрения возможности усвоения *идейного наследия* прошлого современной передовой мыслью, можно сказать, что это изучение не представляет сколько-нибудь значительной ценности. В отношении исследования различных теоретических аспектов познания человеком природы, исследования исторического развития философских категорий, а именно ис-

следования *истории человеческого познания*, изучение японской философии имеет ничтожное значение по сравнению с изучением богатого по содержанию развития древнеиндийской и китайской философии, не говоря уже о европейской. Тем не менее можно указать на следующие причины, почему изучение истории японской философии не будет пустой тратой времени.

Во-первых, выяснение того, каким образом *история японского общества* сама по себе отражается в его идеологии, и в частности в истории философии, каким образом первая обуславливает последнюю и проникает в ее сферу, — неперемное условие всестороннего понимания истории Японии.

Во-вторых, выяснение того, каким образом складывалась идейная ситуация в современной Японии, следовательно, понимание *исторического прошлого, которое конденсируется и сублимируется* в современной общественной мысли, или, говоря другими словами, всестороннее постижение сущности современной общественной мысли (ведь если в конечном счете все явления не осмысляются *исторически*, невозможно в полной мере постичь их суть), — одно из необходимых условий ее понимания и критики.

В-третьих, выяснение на основе *сравнительного исследования* истории идеологий того, какой вид принимают в Японии *общие закономерности модификации идеологий*, будет полезно и для более детального понимания этих общих закономерностей, реализующихся в тех или иных специфических условиях. Да и история японской общественной мысли как одно из специфических проявлений общих принципов модификации идеологий отнюдь не теряет своего значения (как и история Японии сама по себе представляет большой интерес как специфическая форма проявления общих законов человеческой истории).

II

Если с вышеуказанной точки зрения взглянуть на историю общественной мысли японцев в связи с особенностями развития социальной структуры, то в самом общем виде она будет подразделяться на следующие периоды:

- 1) Период, предшествующий реформам Тайка¹¹.
- 2) Период от реформ Тайка до периода Хэйан включительно.
- 3) Период Камакура.

4) Периоды Намбокутё¹² — Асикага¹³.

5) Периоды правления Ода¹⁴, Тоётоми¹⁵ — период Токугава.

6) Период начиная с «реставрации Мэйдзи»¹⁶.

Первый период — период становления японского государства, время, когда государство с центром в области Ямато все больше и больше расширяло границы и местные племена постепенно подчинялись двору правителя Ямато. Уже в этот период вместе с письменностью на острова проникло конфуцианство, а затем буддизм. Однако на данном этапе развития японского общества еще нельзя наблюдать развитие *философской мысли*. Можно, очевидно, сказать, что в ту эпоху уровень материального производства не возвышался настолько, чтобы стало возможным такого рода духовное производство.

Реформы Тайка являлись попыткой создания под эгидой центрального правительства единого государства, элементы формирования которого складывались в предыдущий период. Они представляли собой завершение процесса образования единого государства с подчинением населения, находившегося под управлением местной власти, непосредственно центральному правительству. Предпосылкой и условием этого процесса было классовое расслоение внутри всех групп населения, усиление центральной власти по отношению к власти местных вождей. Идеологическим средством создания единого государства, отвечающим таким устремлениям центральной власти, безусловно, являлся буддизм. Хотя те, кто осуществляли реформы, не особенно почитали буддизм, очевидно, что именно буддизм как мировая религия, не освещавший и не укреплявший кровные связи с божествами различных этнических групп, сыграл большую роль в ликвидации могущества вождей местных этнических групп. Буддизм поэтому активно поддерживался центральным правительством. Трансплантированный извне, он одержал на первых порах внешнюю победу, приспособившись к традиционным верованиям. Неудивительно поэтому, что он мог распространяться благодаря наличию в нем элементов первобытной религии, тождественных традиционным верованиям. Такое предположение напрашивается исходя из того, что, несмотря на величие огромных буддийских храмов, являвшихся в период Нара¹⁷ символом центральной власти, верования, распространенные среди населения страны, носили, как классическим образом показано в «Странных записях о духах в

Японии» («Нихон рёики»), примитивный, шаманистский характер. В буддизме того времени, с одной стороны, большую роль играли такие примитивные представления, как вера в перерождение, а с другой — восхвалялись сутры, монахи, добродетели бодхисатвы Каннон¹⁸. В период Нара система буддийской мысли себя не проявила, и люди не столько воспринимали философские идеи из текстов сутр, сколько надеялись получить практическую пользу посредством декламации этих сутр, их копирования и почитания изваяний будд.

Буддийская мысль, буддийские учения, заслуживающие внимания, зародились в Японии в период Хэйан. Они ассоциируются главным образом с именами Сайтё и Кукай¹⁹. В тот период буддизм по-прежнему был тесно связан с государственной властью, придавая ей блеск и благословляя ее (концепция «защищенного государства»²⁰). Соответственно этому теоретическому арсеналу буддизму во многом был присущ возвышенно-снобистский характер. Можно сказать, что буддийская философия в Японии прочно утвердилась на основе философского учения школы «тэндай»²¹: «в одном (мгновении) мысли — три тысячи (миров)» («итинэн — сандзэн»), т. е. на идеалистическом учении, постулировавшем наличие трех тысяч миров в одном мгновении мысли. Однако, говоря об учении «в одном (мгновении) мысли — три тысячи (миров)»²², нельзя не констатировать, что оно связано с самым фантастическим представлением о мире, поскольку отстаивает существование в трех тысячах миров различных миров — от «мира восьми великих адов»²³ до «мира чистой земли — высшей радости»²⁴. В японском буддизме более позднего времени в зависимости от школы на первый план выдвигалась подобная буддийская картина мира (как, например, в школе «дзёдо»²⁵), или же особый акцент делался на «только сознании»²⁶ как источнике всех дхарм²⁷. Но так или иначе в философском отношении буддизм не выдвинул ничего выше идеализма школы «тэндай».

Между тем в период Хэйан с развитием мелкопоместного феодального землевладения («сёэн») укрепляются феодальные отношения в провинции, формируется слой самурайства²⁸ и по мере упадка экономического и политического могущества аристократического рода Фудзивара²⁹ в сфере религии также начинают обнаруживаться отличные от наблюдавшихся ранее явления. Прежде всего получают

развитие буддийские школы, независимые от хэйанских властей. Это возникшие и утвердившие свое влияние в период Камакура³⁰ школы «дзёдо», «дзэн», «нитирэн»³¹.

Уже сочинение Гэнсина³² (Эсина) «Собрание важнейших историй о перерождении в «чистой земле»» («Одзё ёсю»), появившееся в период процветания рода Фудзивара, заняло видное место как предтеча учения о «чистой земле» в Японии. Основная идея этого сочинения — «забота об освобождении от грязной земли» («грязная земля» включала в себя не только человеческий мир, но и другие миры — от восьми адмов до «круга божеств») и «радость поиска чистой земли». Причем путем спасения из «грязной земли» считался транс «самадхи»³³ при молении Будде. Широкое распространение представлений о «чистой земле» среди аристократии в конце периода Хэйан объяснялось усилением роли самурайства в провинции, ломкой основ власти аристократии. Такие представления действительно являлись идеологическим отражением социально-исторической действительности: для аристократии наступил век «конца Закона»³⁴, сумерки.

Школа «дзёдо», основанная Гэнку (Хонэнном)³⁵ почти одновременно с установлением камакурского режима, и школа «син»³⁶, начало деятельности которой положил Синран, ученик Гэнку, выражали уже не только идеологию переживавшей упадок аристократии, но главным образом настроения находившегося в безысходном положении крестьянства, и без того задыхавшегося от угнетения, а теперь попавшего еще в более сильную крепостную зависимость от самурайства. Крестьянство, оказавшееся под непосредственной властью помещиков-самураев, чрезмерно страдало от налогов со сбора урожая, различных пошлин, земельного налога и трудовых повинностей. Когда же крестьяне, не выдерживая притеснений, переходили к другому помещику, на прежнем месте удерживались их жены и даже налагался арест на имущество³⁷. Выход из такого положения, создавшегося в результате повсеместного укрепления феодальной системы, они видели лишь «на том берегу», в «чистой земле Западного края». Школы «дзёдо» и «син» действительно отвечали таким настроениям, они проповедовали спасение при помощи молений Будде («нэмбучу») ³⁸ и молений сутрам без совершения роскошных ритуалов и приношений, призывали постигать сущность веры в глубоком религиозном чувстве стремления к «тому берегу» (т. е. в просветлении), в котором обретали надеж-

ду люди, охваченные ощущением собственного бессилия и не видящие реального пути преодоления этого бессилия и неподвластной им ситуации, а также широко обещали угнетенным небесное царство, спасение. Кроме того, указанные школы находились в известной мере в оппозиции к губернаторам провинций, остававшимся на местах еще с времен императорского правления. Были случаи, когда самурайство использовало эти новые, так сказать, неортодоксальные школы против старого буддизма, связанного с императорским правительством.

В школе Нитирэна, проповедовавшей достижение состояния будды посредством произнесения особого рода молитвы («даймоку») ³⁹, социальную основу также составляли крестьяне, мелкие самураи, городской плебс, т. е. в целом простонародье. Исключительная непримиримость этой школы к другим, ее сектантский характер (каким бы богатым или влиятельным ни был человек, его авторитет не признавался, если он был адептом другой школы) представляли собой в чрезмерно извращенной форме выражение протеста простого народа против политической власти. Течение, выдвинувшее лозунг «не брать — не давать» («фудзю — фусэ») ⁴⁰, запрещенное в период Токугава, наследовало эту традицию.

Дзэнские школы, возникшие в тот же самый период Камакура и выдвинувшие Догэна ⁴¹ как своего наиболее крупного мыслителя, также не во всем отвечали религиозным настроениям народных масс; они провозглашали достижение просветления путем опоры на собственные силы ⁴² посредством медитации в сидячей позе. Однако субъективистские установки этих школ на проповедь того, что «сущность (человека) и есть будда» ⁴³, и на абсолютизацию произвольного видения истины, своего рода интеллектуальной интуиции, а также стремление этих школ к чрезмерному самообузданию, подавлявшее все человеческое и уподоблявшее души дереву или камню, — все это полностью соответствовало психологии самурайства. Отнюдь не случайно в кодексе самураев «бусидо» ⁴⁴, который начал складываться после периода Камакура, можно усмотреть немалое влияние дзэнских школ.

Поскольку дзэнские школы, призывавшие опираться на «собственные силы», не придавали особого значения учению об аде и «чистой земле», они, безусловно, внесли значительный вклад в развитие философской мысли. Эти школы, правда, подчеркивали идею «три мира — одно соз-

вание»⁴⁵, их учения представляли собой не что иное, как идеализм: «Все дхармы, вся природа, все живое на земле — всего лишь сознание, все друг в друга включено и друг другу тождественно. Все учения (гласят): все равным образом есть одно сознание» («Хранилище глаза истинного Закона» — «Сёбо гэндзо»). Это повторяло философскую установку школы «тэндай» — «одно (мгновение) мысли — три тысячи (миров)», несколько очищенную от фантастического представления о «трех тысячах миров». Можно сказать, что расцвет буддийских школ в период Камакура характеризуется наивысшим взлетом буддийской мысли в Японии. Позднейший буддизм уже не мог проявить такую творческую силу.

Нельзя также упускать из виду, что на такой расцвет буддизма последовала реакция со стороны синтоизма. Поскольку буддизм вошел в резонанс с народными верованиями, слился с ними и, включив их в себя, получил возможность широко распространяться, постольку уже в период Нара возник синто-буддийский синкретизм в форме «сюгэндо»⁴⁶, началось возведение совместных синтоистских и буддийских храмов и в конечном счете оформилась доктрина «хондзи-суйдзюку», согласно которой все общеизвестные японские божества являлись «временными проявлениями» татхагат, бодхисатв, Каннон. В период Камакура такого рода синкретизм получил дальнейшее теоретическое обоснование в таких вероучениях, как «санрин-синто»⁴⁷, «рёбусинто»⁴⁸ школы «сингон» и «санно-синто»⁴⁹ школы «тэндай». Однако говорить о теоретическом осмыслении синто-буддийского синкретизма в полном смысле этого слова не приходится. Ему было далеко до философской мысли, лишь усилился его религиозный, эзотерический и мифологический характер. Неудивительно поэтому, что буддийские школы, возникшие в период Камакура, прохладно относились к такого рода синкретизму; они или игнорировали синтоизм, или же, не отрицая его (в школе «нитирэн» тридцать Хатиманов⁵⁰ считались «защитниками Закона»), ставили небесных и земных божеств в чрезвычайно зависимое положение от будд. Между тем вероучения «сингон-синто» и «санно-синто», будучи синкретическими, в которых будды занимали главенствующее положение, а японские божества подчиненное, в то же время представляли собой идейные течения, являвшие пример того, как буддизм, взаимодействуя с синтоизмом, старался подчинить его себе. Но при этом следует

иметь в виду, что школы «тэндай» и «сингон» представляли религию, связанную с могущественной аристократией. Главное же, что здесь обращает на себя внимание, — это начало *самоутверждения* синтоизма как реакция на абсолютное господство буддизма. Самым ранним проявлением этой тенденции было направление «исэ-синто»⁵¹, входящее к «Пятикнижию синто» («Синто гобусё»), составленному, как полагают, в годы войны между домами Минамото и Тайра⁵² — в середине периода Камакура, и оформившееся в период Намбокутё усилиями Ватараи Иэюки⁵³. Синтоистским мыслителем, испытавшим влияние Иэюки, был его современник Китабатакэ Тикафуса⁵⁴, автор «Записок о законном престолонаследии божественных императоров» («Синно сёто ки»), известный также как опора Южного двора. Разумеется, вероучение «исэ-синто» не освободилось полностью от буддийских идей и в значительной мере включало в себя, в частности, конфуцианские и даосские идеи. Однако, несмотря на это, сама попытка обосновать почитание исключительно японских божеств имела существенное значение для развития синтоистской мысли. В период Намбокутё жили Имбэ Масамити, позже считавшийся основателем направления «имбэ-синто»⁵⁵, а также такие синтоистские мыслители, как Дзихэн, черпавший идеи из вероучения «исэ-синто». Дзихэн был выходцем из семьи Ёсида (Урабэ), которая начиная с периода Камакура почти все время наследовала должность заместителя главы управления по делам синтоистских культов («дзингикан»). Из этой семьи в период Камакура выдвинулся Урабэ Кайкэн, автор «Толкований «Анналов Японии» («Сяку Нихонги»), а один из братьев Дзихэна — Кэнко — был автором «Записок от скуки» («Цурэдзурэгуса»). Позднее, в конце правления сёгуната⁵⁶ Асикага, жил Урабэ Канэтомо⁵⁷, в чем-то близкий по взглядам к вероучению «сингон-синто», основавший так называемый «ёсида-синто» (или «урабэ-синто», «юити-синто»). Кроме того, получил известность синтоистский мыслитель Итидзё Канэёси, живший почти в одно время с Канэтомо. Учения этих синтоистских мыслителей содержали также буддийские, конфуцианские и даосские идеи. В деятельности этих мыслителей уже проявилась тенденция путем осмысления главным образом представлений, запечатленных в свитке об «эре богов» «Анналов Японии»⁵⁸ («Нихон сёки»), утвердить такой синтоизм, который существовал бы самостоятельно, в противовес буддизму.

Если задуматься о социальной основе возникновения такого синтоизма, то необходимо принять во внимание следующие обстоятельства. Во-первых, подобно тому как новые буддийские школы, переживавшие расцвет в период Камакура, уже освободились от хэйанской власти, точно так же и в сфере идеологии они освободились от необходимости почитать японские божества, поэтому буддизм в целом уже перестал быть мощным идеологическим орудием аристократии. Во-вторых, все указанные синтоистские учения начали выдвигаться на передний план как раз в тот период, когда вследствие ниспровержения господства самурайского сословия получило развитие движение за «реставрацию». В-третьих, пропагандистами этих учений была дворцовая знать, священники из «внешнего святилища», занимавшие руководящие посты в управлении по делам синтоистских культов, и близкие им люди. Сюда же надо отнести и буддизм школ «тэндай» и «сингон», связанный с хэйанской аристократией и ранее породивший синтоизм с главенствующим положением будд по отношению к японским божествам. Видимо, с учетом такого рода соображений и возможно уяснить неразрывную связь синтоистской мысли и учения о почитании императора. Да и при выяснении существа идейного содержания течений «суйка-синто» и «фукко-синто», возникших в период Токугава, нужно также принимать во внимание социально-политический характер синтоистской мысли.

В последовавшие за периодом Камакура — временем невиданного расцвета буддизма — периоды Намбокутё и Муромати⁵⁹, несмотря на отмеченный определенный подъем синтоистской мысли, очевидно, что буддизм оставался тем не менее господствующей силой. И все же, хотя и отмечался рост числа храмов и монашеских объединений, обладавших огромной властью, буддизм уже утратил творческий в идейном отношении характер. Правда, среди дзэнских монахов еще появлялись личности, пользовавшиеся большим уважением (как, скажем, «учитель страны» Мусо⁶⁰), но ничего оригинального и нового, как это было в прошлом, они не создали. Можно к этому добавить, что в периоды Намбокутё — Асикага с непрекращавшимися войнами и смутами монахи из крупных монастырей, и особенно дзэнские монахи «пяти гор» («годзан») ⁶¹, — наряду с аристократией (и высшим слоем синтоистского духовенства аристократического происхож-

дения) — являлись единственными носителями знания и, не ограничиваясь рамками традиционного буддизма, значительное внимание уделяли китайским учениям; а возвращавшиеся из Китая монахи оказывались проводниками конфуцианства, в особенности учений сунской школы, и тем самым положили начало расцвету конфуцианской мысли, вытеснившей буддизм. Подобно тому как литература «пяти гор» расценивается в Японии как классического типа литература на китайском языке, точно так же нельзя умалять и роль дзэнских монахов в истории конфуцианства. Таким образом, буддизм в это время обнаружил тенденцию к своему идейному упадку.

В конце периода Асикага в Японию проникло христианство — шупальца европейского торгового капитала. Особенно много обращенных в него наблюдалось в провинциях острова Сикоку. Ода Нобунага использовал его в качестве противовеса (строительство храма Нанкандзи в Киото) буддизму (на горе Хиэй, в храме Хонгандзи), который стал серьезной преградой на пути установления Ода военной диктатуры. Со смертью же сёгуна Тоётоми Хидэёси христианство было запрещено и особенно сильно преследовалось в начале периода Токугава. Тем самым христианство не успело обнаружить свои творческие потенции настолько, чтобы оказать сколько-нибудь значительное влияние на историю развития философской мысли. И все же, помимо переводной литературы, его приверженцы сумели оставить один-два теоретических труда, заслуживающих внимания.

Времена правления Ода и Тоётоми были переходным периодом к преобразованию феодальной системы, тогда уже полностью ослабленной, с одной стороны, крестьянскими движениями «до-икки» и «икко-икки»⁶² (их возглавляли монахи, использовавшие в своих интересах протест крестьян против феодальных собственников), а с другой — междоусобными войнами крупных землевладельцев при бессилии военно-феодального правительства («бакуфу»). Такие преобразования при сохранении сильной центральной власти завершились установлением родом Токугава системы «военно-феодальное правительство — княжества» («бакухан»)⁶³. По мере развития этого процесса в идейной жизни японского общества на первый план стало выступать конфуцианство. Исходя непосредственно от монахов, в период Токугава оно заняло доминирующее положение в общественном сознании. Наряду с обрете-

нием им самостоятельности начала развиваться и более независимая от религии философская мысль. Хотя конфуцианство проникло в нашу страну раньше буддизма и долгое время использовалось при воспитании и образовании дворцовой знати, до этого времени, как и учения Лао-цзы и Чжуан-цзы, оно совершенно не развивалось самостоятельно как *философская мысль*.

Примечания

- ¹ Принятое в японской историографии название периода в истории страны (1603—1868), когда военно-феодалное правительство возглавляли представители феодального дома Токугава. — *А. И.*¹
- ² Сато Нобухиро (1789—1850) — японский экономист, отстаивавший необходимость всеобъемлющего государственного контроля хозяйственной и политической жизни страны. Японские историки называют учение Сато разновидностью «государственного социализма». — *А. И.*
- ³ Накаэ Тёмин (1847—1901) — японский философ-материалист и общественный деятель леволиберального направления. Учился во Франции, много сделал для ознакомления японцев с западной (прежде всего французской) культурой. На родине его называли «восточным Руссо». — *А. И.*
- ⁴ «Мудрецы ста школ». Имеются в виду представители различных направлений общественной мысли, процветавших в Китае. — *А. И.*
- ⁵ Упанишады — древнеиндийские религиозно-философские тексты, заключающие корпус священных книг Вед. В философии упанишад важнейшими понятиями являются «безличное абсолютное начало» (брахман) и «субъективная реальность, индивидуальная душа» (атман), принципиальное единство которых выявляется в определенных условиях, достигаемых религиозной практикой. — *А. И.*
- ⁶ Шесть систем. Индийские религиозно-философские системы (ньяя, вайбхашика, санкхья, йога, миманса, веданта), признающие авторитет священных книг Вед. — *А. И.*
- ⁷ Династия Сун правила с 960 по 1279 г., династия Мин — с 1368 по 1644 г. — *А. И.*
- ⁸ Нагарджуна (I—II вв. н. э.), Васубандху (IV—V вв. н. э.), Ашвагхоша (II вв. н. э.) — крупнейшие индийские буддийские мыслители, в трудах которых сформулированы основополагающие философские доктрины ведущих направлений буддизма. — *А. И.*
- ⁹ Синто — «Путь богов». В европейской литературе распространен также термин «синтоизм». Исконно японская религия, противопоставляемая буддизму и конфуцианству, проникшим на Японские острова с континента. Согласно синтоистским представлениям, все сущее сотворено богами (яп. «ками»), причем процесс творения увязывался с теонией. Центральная фигура синтоистского пантеона — богиня Аматэрасу, олицетворением которой признавалось солн-

¹ Примечания и комментарии в книге сделаны автором Нагата Хироси (*Н. Х.*), переводчиками Александром Игнатовичем (*А. И.*), Борисом Лаврентьевым (*Б. Л.*) и Татьяной Розановой (*Т. Р.*). — *Прим. ред.*

- це. Мифический император Дзимму, считающийся родоначальником японской императорской династии, являлся якобы потомком внука Амагэрасу. Для синто характерны анимистические представления, обоожествление сил природы. — *А. И.*
- ¹⁰ Период Хэйан (по названию столицы страны г. Хэйан, совр. Киото) — с 794 по 1192 г.; период Камакура (назван по столице военно-феодалного правительства в то время) — с 1192 по 1333 г. — *А. И.*
- ¹¹ Реформы Тайка. Комплекс экономических, политических и административных мер, предпринятых императорским правительством после так называемого «переворота Тайка» (645 г.) с целью укрепления центральной власти в стране. Реформы Тайка способствовали формированию в Японии государства раннефеодалного типа. — *А. И.*
- ¹² Период Намбокутё (Южной и Северной династий — параллельного существования так называемых южного и северного императорских дворов) длился с 1336 по 1392 г. — *А. И.*
- ¹³ Период Асикага продолжался с 1336 по 1573 г. Военно-феодалное правительство возглавляли в этот период представители феодалного дома Асикага. — *А. И.*
- ¹⁴ Правление феодала Ода Нобунага, начавшего объединение страны под властью сильного центрального правительства, продолжалось с 1573 по 1582 г. — *А. И.*
- ¹⁵ Правление феодала Тоётоми Хидэёси, продолжившего после смерти Ода Нобунага укрепление сильной центральной власти, охватывает 1582—1598 гг. — *А. И.*
- ¹⁶ Период Мэйдзи, начавшийся в 1868 г. в результате победы буржуазной революции 1867—1868 гг., продолжался до 1912 г. — *А. И.*
- ¹⁷ Период Нара (назван по столице Японии того времени) длился с 710 по 794 г. — *А. И.*
- ¹⁸ Каннон. Японский аналог бодхисатвы Авалокитешвары. Имеет женский облик и воспринимается как богиня милосердия. — *А. И.*
- ¹⁹ Сайтё (767—822) — японский буддийский монах, основатель школы «тэндай», одна из ключевых фигур в истории японского буддизма. Кукай (774—835) — японский буддийский монах, основатель школы «сингон», одна из ключевых фигур в истории японского буддизма. — *А. И.*
- ²⁰ Концепция «защищенного государства» (*яп.* «тингококка»). Буддийское теократическое учение, согласно которому процветание государства может быть гарантировано только почитанием правителем и населением «Закона Будды», благодаря чему будды и бодхисатвы защитят страну от внутренних катаклизмов и внешних врагов. — *А. И.*
- ²¹ Школа «тэндай». Японская буддийская школа, основанная в начале IX в. монахом Сайтё. Прообразом школы «тэндай» являлась китайская школа «тяньтай». Опираясь на поддержку императорского двора, быстро превратилась в крупнейшую в Японии религиозную организацию с мощной экономической базой (за счет владения обширными земельными угодьями) и огромным влиянием на политическую и общественную жизнь страны. — *А. И.*
- ²² «Одно (мгновение) мысли — три тысячи (миров)». Важнейшее учение в догматическом комплексе школы «тэндай». «Три тысячи» — число проявлений так называемых «миров Дхармы», которых тэндайская традиция насчитывает десять. Эти «миры» (от «ада» до «будды») трактуются как физические и психические состояния, ко-

- торые переживают (или могут переживать) живые существа. Теоретики школы, опираясь на буддийские сутры, обосновали взаимопроницаемость каждого «мира» друг в друга (т. е. то, что в «мире ада» присутствует «мир будды» и т. д.) и наличие десяти «миров» во всем сущем — и в том, что обыкновенно считается неживым. Путем сложных расчетов было выявлено три тысячи проявлений «миров» в каждое мгновение (цепь мгновений считается бесконечной). В более широком плане данное учение представляет собой универсальную модель бытия. — *А. И.*
- ²³ «Мир восьми адов». Круги ада, где «клеветники на Закон Будды» подвергаются наиболее тяжким наказаниям (от укальвания железными иглами до поджаривания на пламени). — *А. И.*
- ²⁴ «Мир чистой земли — высшей радости». Буддийский «рай», в котором возрождаются после смерти живые существа, уверовавшие в спасительную силу будды Амида. — *А. И.*
- ²⁵ Школа «дзёдо» — японская буддийская школа, основанная в конце XII в. монахом Хонэном. Целью религиозной практики адепта этой школы являлось возрождение в «чистой земле» будды Амида. — *А. И.*
- ²⁶ «Только-сознание». Категория догматики буддийской школы «хоссо». Истинно реальное, абсолютное сознание, отождествляемое в конечном счете с «природой» Будды. — *А. И.*
- ²⁷ Дхарма — важнейшая категория буддийской философии. Некая мельчайшая неделимая сущность, толкуемая как истинно-реальная (в школах так называемого буддизма хинаяны), условно-реальная или нереальная (в школах буддизма махаяны; в Японии распространение получил последний). — *А. И.*
- ²⁸ Самурайство. Военное дворянство, вышедшее в конце XII в. на политическую арену. Самурайская элита, захватив реальную власть в стране, сформировала военно-феодальное правительство («бакуфу»), правившее Японией до буржуазной революции 1867—1868 гг. — *А. И.*
- ²⁹ Фудзивара. Феодалный клан, кровно связанный с императорским родом. Представители этого клана в течение многих веков занимали ключевые посты в императорском правительстве. — *А. И.*
- ³⁰ В период Камакура в Японии процветали две школы дзэн-буддизма — «риндзай» и «сото». — *А. И.*
- ³¹ Школа «нитирэн» — японская буддийская школа, основанная в середине XIII в. монахом Нитирэном. Отличалась исключительной нетерпимостью к другим буддийским объединениям. Нитирэн заявлял о себе как воплощении бодхисатвы, как о единственном, кто способен указать путь спасения Японии от внутренних катаклизмов и внешней угрозы (во второй половине XIII в. существовала реальная опасность вторжения на острова монгольских войск). — *А. И.*
- ³² Гэнсин (942—1017) — буддийский монах школы «тэндай», основным средством достижения просветления считал медитацию. Испытал также влияние учения о «чистой земле» будды Амида. — *А. И.*
- ³³ Самадхи при молении Будде. Особое психическое состояние, достигаемое при произнесении имени будды (чаще всего будды Амида). — *А. И.*
- ³⁴ Век «конца Закона» — третий, по буддийским представлениям, этап цикла развития человечества, когда и рядовые граждане, и правители страны забывают о необходимости поклонения Будде и полностью отказываются от следования буддийским заповедям. — *А. И.*

- ³⁵ Гэнку (Хонэн) (1133—1212) — японский буддийский монах, основатель школы «дзёдо». Одна из ключевых фигур в истории японского буддизма. — *А. И.*
- ³⁶ Школа «син». Имеется в виду школа «дзёдо-син». Японская буддийская школа, основанная в начале XIII в. монахом Синраном (1173—1262), учеником Хонэна, основавшим школу «дзёдо». С догматикой последней в принципиальных своих моментах сходно и учение «дзёдо-син». — *А. И.*
- ³⁷ В «Уложении о разорившихся» («Го сэйбоку сикимоку») подобные меры против беглых крестьян запрещались и расценивались как «поворот спиной к гуманному правлению», что свидетельствует о весьма нередких случаях их применения¹. — *Н. Х.*
- ³⁸ «Моления Будде». Произнесение сакральной фразы «Наму Амидабуцу!» — «Слава будде Амида!». — *А. И.*
- ³⁹ «Даймоку» школы «нитирэн». Сакральная фраза «Наму Мёхо рэнгэ кё!» — «Слава Сутре лотоса благого Закона!». Одно из основных средств достижения просветления приверженцев школы «нитирэн» и ее ответвлений. — *А. И.*
- ⁴⁰ «Фудзю-фусэ». Лозунг наиболее ортодоксальных нитирэнистских групп: не принимать никаких пожертвований от тех, кто не является приверженцем нитирэновского вероучения, и равным образом не оказывать никаких благодеяний «чужим». — *А. И.*
- ⁴¹ Догэн (1200—1253) — основатель дзэнской школы «сото», одна из ключевых фигур в истории японского буддизма. Пользовался большим авторитетом как в буддийском мире, так и в правительственных кругах. — *А. И.*
- ⁴² Опора на собственные силы. Достижение просветления собственными силами без помощи будды Амида, который при обращении к нему с молитвой возрождает живые существа в своей «чистой земле», своеобразным буддийском рае. — *А. И.*
- ⁴³ «Сущность (человека) и есть будда». Одно из важнейших положений буддизма махаяны, согласно которому все живые существа несут в себе «естество» будды и только это «естество» является истинной реальностью. — *А. И.*
- ⁴⁴ «Бусидо». Комплекс правил поведения самураев, во главу которых поставлены лояльность господину и верность долгу. Считается концентрированным выражением морали военно-феодалного сословия в средневековой Японии. — *А. И.*
- ⁴⁵ «Три мира — одно сознание». Положение философии буддизма махаяны, согласно которому истинная природа трех «миров» (желаний — его обитатели имеют плотские желания; форм — у находящихся в нем веществ плотские желания уже отсутствуют; без форм — населяющие его существа не обладают ни плотскими желаниями, ни видимыми обыкновенным глазом формами) — некое чистое сознание, отождествляемое с «естеством» Будды, а все остальное (т. е. то, что отличает «миры» друг от друга) — иллюзия. — *А. И.*
- ⁴⁶ «Сюгэндо». «Путь овладения сверхъестественными способностями (силами)». Синкретическое течение в японском буддизме, возникшее в конце VII в. «Сюгэндо» представляло собой конгломерат элементов местных верований, а также элементов буддизма и даосизма. — *А. И.*
- ⁴⁷ Санрин-синто. Одно из синкретических синто-буддийских течений средневекового японского буддизма. — *А. И.*
- ⁴⁸ «Рёбу-синто». Двухсторонний синто. Религиозное течение в средневековой Японии, объединяющее в себе элементы местных верований

- (синто) и буддизма. Имело множество разновидностей. Синтоистские божества представлялись манифестациями («превращенными телами») Будды, или, наоборот, будды и бодхисаттвы толковались в качестве «превращенных тел» синтоистских божеств. — *А. И.*
- ⁴⁹ «Санно-синто» — одно из течений синто-буддийского синкретизма. — *А. И.*
- ⁵⁰ Хатиман — синтоистское божество, переосмысленное под влиянием буддизма в качестве бодхисаттвы, один из наиболее ярких примеров синто-буддийского синкретизма. Божество Хатиман пользовалось исключительной популярностью в среде военно-феодалного сословия (самурайства). — *А. И.*
- ⁵¹ «Исэ-синто» — течение синтоизма с центром в святилище Исэ. Оформилось в XII—XIV вв. — *А. И.*
- ⁵² Война между домами Минамото и Тайра. Междоусобная война феодальных кланов Минамото и Тайра в конце XII в., окончившаяся победой Минамото и возникновением военно-феодалного правительства со столицей в г. Камакура. — *А. И.*
- ⁵³ Ватараи Иэюки (1256—1351). Один из высших иерархов синтоистского святилища в Исэ. — *А. И.*
- ⁵⁴ Китабатакэ Тикафуса (1292—1345). В молодости был буддийским монахом. Вернувшись в мир, стал одним из влиятельнейших сановников при дворе императора Го-Дайго, представлявшего Южную династию (см. примеч. 10 к Введению). — *А. И.*
- ⁵⁵ «Имбэ-синто». Течение в синтоизме, традиции которого поддерживались в древнем жреческом роде Имбэ (Имубэ). — *А. И.*
- ⁵⁶ Сёгунат (от яп. «сёгун» — «генерал») — высший орган военно-феодалного правительства («бакуфу»), обладавшего всей полнотой власти в стране при параллельном существовании императорского двора, власть которого была номинальной. В японской историографии выделяются три сёгуната (по числу феодальных кланов, возглавлявших «бакуфу»): Минамото, Асикага, Токугава. — *А. И.*
- ⁵⁷ Ёсида Канэтомо (1435—1511). Наиболее известный идеолог синтоизма, вышедший из древнего жреческого рода Урабэ (Ёсида — ответвление этого клана). Основанное им течение «ёсида-синто» (или «урабэ-синто», «юити-синто») пыталось монополизировать право хранителя чистоты этой религии. — *А. И.*
- ⁵⁸ «Анналы Японии» (яп. «Нихон сёки» или «Нихонги»). Японская историческая хроника, законченная составлением в 720 г. — *А. И.*
- ⁵⁹ Период Муромати (назван по району в г. Киото, где располагалось правительство сёгуна Асикага) продолжался с 1378 по 1490 г. — *А. И.*
- ⁶⁰ «Учитель страны» Мусо Сосэки (1275—1351). Настоятель ряда крупных дзэнских храмов, был близок к правительственным кругам. «Учитель страны» (яп. «кокуси») — титул, присваивавшийся наиболее уважаемым в обществе иерархам буддийской церкви. — *А. И.*
- ⁶¹ «Пять гор» (яп. «годзан»). Пять храмов школы Риндзай в Киото, монахи которых славились ученостью. — *А. И.*
- ⁶² До-икки. Крестьянские восстания под лозунгом отмены ежегодных податей или с требованиями отстранения от власти губернатора провинции. Икко-икки. Крестьянские восстания в XV—XVI вв., руководимые духовенством буддийской школы «икко», имевшей многочисленных приверженцев среди сельского населения. — *А. И.*
- ⁶³ Система «военно-феодалное правительство — княжества» (яп. «бакухан»). В период сёгуната Токугава иерархическая система власти: крупные феодалы (даймё), управляющие княжествами, — центральное правительство сёгуна («бакуфу»). — *А. И.*

ГЛАВА 1

Перемены в идейной жизни с установлением системы «бакухан» («военно-феодальное правительство — княжества»)

РАЗДЕЛ 1

Основные особенности системы «бакухан» («военно-феодальное правительство — княжества») в период Токугава

I

Основу феодальной системы, установившейся с возникновением военно-феодального правительства («бакуфу») в период Камакура, составляло феодальное землевладение, развивавшееся в рамках мелкопоместных частновладельческих хозяйств («сёэнов»). Самураи и сравнительно крупные землевладельцы, ведшие барщинное хозяйство и занимавшие административные посты в деревне («дого»), являвшиеся непосредственными вассалами («гокэнин») военно-феодального правительства, затем аристократия («кугэ»), а также буддийские монастыри и синтоистские святилища — все они являлись главными земельными собственниками. Военно-феодальное правительство сформировалось как «голова» землевладельцев — «дого». Непосредственные вассалы военно-феодального правительства частично в качестве губернаторов провинций («сюго») и правительственных чиновников, курировавших частные феодальные землевладения («дзито»), формировали местные органы власти. После «смуты годов Сёкю» (1219—1221) самурайскому сословию были переданы более трех тысяч частных землевладений, принадлежавших аристократии, в результате чего самурайство стало внушительной экономической и политической силой. Губернаторы провинций сохраняли свою обширную административную власть на местах, и постепенно между подведомственными им землевладельцами, ведшими барщинное хозяйство и занимавшими административные посты в деревнях, с одной стороны, и чиновниками, надзи-

равшими за частными феодальными владениями, — с другой, установились отношения господина и вассала: чиновники постепенно вторгались во владения аристократов, буддийских храмов и синтоистских святилищ, сами становились землевладельцами («рёсю»); причем из среды этих чиновников появлялись собственники, становившиеся хозяевами крупных владений в результате захвата или же слияния нескольких мелких. Таким образом, власть военно-феодального правительства на местах постепенно ослабевала. И как раз с вызреванием сепаратистских тенденций бремя военных повинностей, связанных с мероприятиями против ожидавшегося монгольского вторжения, привело к росту обнищания населения, что вызвало недовольство крестьян и провинциального самурайства. А это в свою очередь привело к дальнейшему ослаблению власти военно-феодального правительства. В «Записях о девяти поколениях Ходзё» («Ходзё кудайки») в книге о последнем поколении мы читаем о положении, сложившемся сразу же после попыток монгольского вторжения: «Недавно в деревнях всех провинций появилось множество негодяев, грабителей, подстрекателей, пришедших с гор и из лесов. Они бесчинствуют на горных вершинах и на полевых тропах, вторгаются в храмы и святилища, уединенные скиты, грабят добро и отнимают рис. Люди, называющие себя «защитниками провинций» (т. е. губернаторы провинций, «сюго». — *А. И.*) и «главными землей» (т. е. чиновники, курирующие частные землевладения, «дзито». — *А. И.*), обуреваемые исключительно личными интересами, жестоко притесняют крестьян и, сколько хотят, столько и выжимают податей». Действия «негодяев, подстрекателей с гор и лесов» во время мятежа Андо Ютаро в Цугару, положившие начало кризису военно-феодального правительства, а также попытки последнего заставить население выполнять «чрезвычайную обязанность перед Небом» во время «смуты годов Гэнко»¹, побудившей Арата Есисада, самурая из района Канто, поднять знамена борьбы против правительства (см. «Повесть о великом мире»² — «Тайхэки»), дают основание говорить о крестьянском неповиновении властям как скрытой силе, подготовившей падение военно-феодального правительства в Камакура и осуществление «реставрации». Видимой стороной этого скрытого процесса стало создание объединений самураев, ведших войну с режимом в Камакура. Участвовавшие

в «реставрации» объединения, стремясь получить причитавшиеся им доли в результате военных побед, разделились на большие противоборствующие лагеря, вследствие чего возникла новая диктатура — военно-феодалное правительство Муромати,— наиболее характерно выражавшая интересы самурайства в целом. Однако это правительство в отличие от камакурского, верхушка которого с самого начала встала во главе большого числа сравнительно мелких помещиков, землевладельцев «дого», а также непосредственных своих вассалов, было не в состоянии склонить в свою пользу уже сложившееся равновесие сил в борьбе с относительно малочисленными крупными собственниками (особенно в районе Кинки и западных провинциях). Да и сами эти собственники земли («рёсю») из-за несоответствия интересов с землевладельцами «дого», находившимися у них в вассальной зависимости, по вопросам земельной ренты не могли завоевать абсолютную преданность данной категории лиц, являвшихся непосредственными владельцами земель. По этой причине тенденция «низы побеждают верхи» доминировала в среде самурайства того времени. При этом обозначилась тенденция выдвижения на первый план крупных землевладельцев «дого», непосредственно владевших землями. В таких условиях для военно-феодалного правительства, уже непосредственно распоряжавшегося землей, и высшего слоя землевладельцев-аристократов («рёсю») важное экономическое значение приобрела внешняя торговля. Значительный источник дохода они нашли в сборе комиссионных с высоких процентов от даваемого в долг капитала, с ломбардов и винных лавок. Все это спровоцировало ожесточенную борьбу крестьян и городской бедноты (движение «до-икки») против высоких процентов с получаемых в долг денег, которые резко возросли при покровительстве военно-феодалного правительства. Эта борьба переросла в борьбу против господства самурайского сословия. В основе развязывания такой борьбы под флагом «низы побеждают верхи» в самом глубоком смысле слова лежало постоянное нарушение равновесия сил между землевладельцами «рёсю», между землевладельцами «дого», а также непрекращавшаяся борьба между первыми и вторыми (период «сражающихся областей») ³.

В результате военных смут пришли в упадок не обладавшие реальной силой землевладельцы первой из указанных групп и многие из второй (хотя из этого слоя поя-

вились новые крупные собственники): непрерывные вооруженные столкновения отрывали их от владений и вынуждали поселяться у стен замков. Вместе с пешими воинами, составлявшими неотъемлемую часть армии со времени введения огнестрельного оружия, они образовали огромные по численности формирования самураев в призамковых городах. Конечно, для роста таких городов был необходим определенный уровень развития торговли. В условиях военных смут использование огнестрельного оружия и рост городов сделали невозможным независимое или даже полузависимое существование землевладельцев «дого», ведших барщинное хозяйство и занимавших административные должности в деревнях, а также связанных с землей самураев, что в конечном счете привело к образованию слоя феодалов-помещиков, непосредственных хозяев земельных владений нового типа. Поэтому власть таких помещиков над вассалами стала подавляющей, сошла на нет тенденция нарушения равновесия сил внутри самурайского сословия в результате победы низов над верхами и создалась возможность сравнительно прочного объединения всей страны.

II

В основе преобразований феодальной системы, начавшихся в период деятельности сёгунов Ода и Тоётоми и завершившихся установлением правления рода Токугава, лежало, как уже отмечалось, так называемое *отделение воинов от крестьян*. Можно сказать, что классовое и сословное размежевание самураев и крестьянства было не чем иным, как основополагающим типом взаимоотношений между этими общественными группами в течение всего феодального периода. Для периода же Токугава было характерно все более интенсивное развитие этого процесса. В результате «охоты за мечами»⁴, устроенной Хидэеси в 1588 г., и прогресса в военном деле (распространение огнестрельного оружия, начало применения Нобунага западных методов строительства замков) крестьяне оказались полностью беззащитными перед притеснениями со стороны самураев. Кроме того, «чистка» земельных владений помещиков-барщинников, проведенная по всей стране при помощи земельной переписи стараниями «отца-кампаку»⁵ (после 1583 г.), и уничтожение реальной силы религиозных объединений в буддийских монасты-

рях в результате решительных действий Нобунага против движения школы «икко» свели к нулю влияние храмов и землевладельцев «дого», нередко подстрекавших крестьян к борьбе против землевладельцев «рёсю» и руководивших ею. Таким образом, произошло размежевание в деревне и в среде самурайского сословия, и привязанность самураев к земле оставалась как реликт прошлого или как следствие сотрудничества землевладельцев из знати с землевладельцами, ведшими барщинное хозяйство и занимавшими административные посты в деревнях, причем при абсолютно доминирующем положении первых и при условии превращения вторых во владельцев именных наделов («мёсю»). Различие между землевладельцами из знати, собственниками огромных земельных угодий, и крестьянами — как в экономическом, так и в политическом отношении — резко возросло; классовое и сословное различие между самураями и крестьянами все более углублялось. Вместе с тем в деревне восстанавливался крепостной строй с круговой порукой перед землевладельцем, основанный на принципе «одна деревня — три ответственности» и подпиравшейся системой пятидворок. Из текстов указов видно, что крестьян ограничивали в передвижении, запрещались побег: «При владении императорскими, частными землями или целиной, возделываемой под рисовые поля, или землями, отошедшими к деревне, тщательно проверять и выяснять источник доходов. Неогороженными (землями) заниматься отдельно». «Если из деревни кто-нибудь уходит в батраки или же в торговое дело, то староста деревни прежде всего извещает пятидворку о том, в какой поселок человек направляется, и обязывает его прийти отметить» (указ правительственным чиновникам от 1637 г.). «При тяжбах крестьян о годовом налоге выяснять все обстоятельства, не предоставлять ночлег тем, у кого нет (своей) деревни» (указ правительственным чиновникам от 1643 г. — «Осознание наказаний местными жителями» — «Домин сиоки каку»). «Если к отмеченным (в реестре) землям, на которые перешел мелкий крестьянин, добавляются (новые), то по давнишнему указу нынешние милостивейшие законы имеют такой смысл: издавна установлено — если отметки о доле (податей) с одного крестьянского дома утеряны, для крестьянина следует установить (новую) отметку о доле с одной семьи... Повелевается ни в коем случае не нарушать крестьянам отметок о доле с одной семьи» (1734 г.

«Реестр пятидворок в нынешних деревнях» — «Тодзи мураками гонин тё» — раздел «О различиях в докладах и приветствиях»). Кроме того, и из цитируемых ниже других указов явствует, что крестьяне были жестко прикреплены к земле: «Навечно запретить продавать и покупать поля» (из цитированного выше «Осознания наказаний местными жителями»). «Если докладывают, что находится в запустении хоть один «бу» (3,3 м². — А. И.) полей... и становится очевидным, что земля возделывается заботами одного-единственного крестьянина, а пятидворка (на это обстоятельство) внимания не обращает, нужно собрать всех жителей деревни и прикрепить (их) к (данному) полю, чтобы они помогали друг другу возделывать урожай» (из цитированного выше раздела «О различиях в докладах и приветствиях»). Если раньше крестьяне были индивидуально подчинены землевладельцу, ведшему барщинное хозяйство и занимавшему административные посты в деревне, то отныне властью крупных помещиков иззнати они были поставлены в крепостную зависимость коллективно, всей деревней.

Против крестьян, поставленных в такие условия, использовались различные законы. Они гласили: «Путь правления в том, чтобы не было излишка средств и не было бы (их) недостатка» («Записи главного советника» — «Хонсароку»). «Староста деревни и все крестьяне и сейчас, и впредь не должны делать ничего, что не соответствует их положению». «Одежда крестьян отныне, согласно указу, должна быть такая: староста деревни, его жена и дети носят одежду из чесучи и хлопчатобумажной ткани, можно также иметь отвороты (на одежде) и пояса». «В пищу крестьяне должны постоянно потреблять разнообразные злаки (рис. — Н. Х.), но так, чтобы восемь деревьев без меры и когда захотят не ели» (из цитированного выше «Осознания наказаний местным населением»). В деревнях было запрещено употреблять в пищу *лапшу*, *гречиху*, продавать или покупать соевый отвар, готовить или продавать вино, растить *табак*; жизненный уровень крестьянства понизился до такой степени, что нередко не удовлетворял даже минимум, необходимый для воспроизводства рабочей силы. Правительством проводилась политика устрашения крестьянства, по выражению Иэясу⁶: «Надо сделать так, чтобы крестьянин в деревне не умер, но и не жил». О такой политике даже ведущий идеолог военно-феодального правительства Муру

Кюсо заметил: «В последнее время было мало запретов для народа, для народа — слова, а для себя — мысли» («Трактат о небегуших» — «Фубо сё», свиток 3). В хорошо известном сочинении «Основное в народной экономике» («Минкан сёё») его автор Танака Татидзуми писал о крестьянах: «Хотя власти обременяют крестьян тяжелыми податями, нагружают как рабочий скот и налагают тяжелые повинности, (они) не ропщут. Хоть и разоряются, продают жен и детей, калечатся и часто лишаются жизни, (все же) живут, подвергаясь брани и побоям. Когда же чиновником становится (крестьянин), пусть и шедший по несправедному пути, он берет мешок риса и как господин гордится этим. Он часто заходит в крестьянские дома, злобно смотрит (на хозяев), пока перед ним не согнуты... Даже если лошадь везет тяжелый груз, ее все же бьют... Если (она) оступится, то (ее) бьют кнутом, еще больше раздражаясь; ее бранят, называя скотиной, (она ничего) не говорит, не плачет. И с крестьянином поступают так же» (там же, свиток 2). Правительственный ученый Сибано Рицудзан в докладе военно-феодалному правительству указывал: «Те, кого прозывают крестьянином, поражают». «Если им давать деньгами сто «сэн» в год, они действительно будут способны сделать больше, чем выжать масло из собственного костного мозга. Как это ни печально!» Мотоори Норинага, ученый из школы «национальной науки», утверждает: «Раз (сейчас) годовой налог большой, то, чтобы собрать столько риса, сколько его собирали в старину на полях в один-два «хана» (1 «хан» — 0,009 га. — *А. И.*), на возделанных полях в один-два «тё» (1 «тё» — 9,9917 г. — *А. И.*), (крестьянину) нужно изо всех сил надсаживать в работе тело и душу, поскольку личного имущества (для выплаты налога) почти нет. Кроме того, обработанный рис (крестьянин) отдает высшим, а сам ест только простую пищу без риса. Можно сказать, что крестьянин в нынешние времена — это бедняк, не имеющий даже собственной рубашки» («Лакированная шкапулка с сокровищами тайных книг» — «Хибон тамагусигэ», 1). Результат труда на землях крупных землевладельцев, к которым были прикреплены крестьяне, оценивался, как правило, по формуле «пять — господину, пять — народу» (случалось и так, что «четыре — господину, шесть — народу» или «шесть — господину, четыре — народу»), причем при оценке не принимались в расчет работа по строительным повинностям и различные налоги.

Закрытие страны (запрет торговли с зарубежными странами, за исключением Китая и Голландии, запрещение японцам выезжать за границу), а также ряд жестких мер по контролю торговли и промышленности тормозили вызываемое торговым капиталом разложение крестьянского натурального парцеллярного хозяйства, которое и составляло основу феодальной системы.

Указанные выше классовые различия между правящими и управляемыми легли в основу иерархической структуры внутри самурайского сословия. Военно-феодальное правительство получало четвертую часть урожая риса, собираемого по всей стране⁷, оно монополизировало политическую и экономическую власть: в непосредственные владения правительства, а затем и в важнейшие районы страны направлялись представители «трех домов»⁸, новых кланов и «наследственных» кланов. Военно-феодальное правительство учредило систему заложенничества, полностью поставило под свой контроль феодалов, ввело законодательство, касающееся аристократии, чем укрепило свое положение во взаимоотношениях с императорским двором. Кроме того, сёгуны Нобунага и Хидэёси полностью лишили независимости буддийские монастыри (на горах Хиэй и Коя, монастырь Конрайдзи), которые вплоть до периода «сражающихся областей» господствовали в районе Кинки⁹, владели землями и управляли монахами, обладая экономической и политической силой, с которой необходимо было считаться¹⁰. У храма Хонгандзи в районе Хокурику, который связывал расширение своего духовного влияния на население с крестьянским движением неповиновения властям, Нобунага отнял земельные владения, а Иэясу разделил этот монастырь на два — восточный и западный Хонгандзи, так что в конце концов монастырь оказался в полном подчинении у военно-феодального правительства. Точку на судьбе крестьянских восстаний, наложивших особый отпечаток на эпоху «сражающихся областей», поставил мятеж в Симабара¹¹ (1637—1638), вспыхнувший под знаменами христианства. Антиправительственный заговор самураев, лишившихся своих господ и потерявших вследствие этого земельные наделы или рисовые пайки, оставил след в истории как инцидент 1651 г. («инцидент» Юи Сёсэцу)¹².

Итак, внутри самурайского сословия, «головой» которого было военно-феодальное правительство, а «ногами» — низшие слои, создавалась стабильная иерархичес-

кая субординация. Классовая дифференциация в самурайских объединениях была столь большой, что побудила Фукудзава Юкити¹³ высказать такое суждение о 1900 членах клана Накацу: «Если детально распределить их обязанности в соответствии с социальным положением, то количество рангов превысит сотню» («Чувства старых феодалов» — «Кюхаку дзё»). Таким образом, единственным условием сохранения своего положения для феодалов являлась верность дому Токугава. Равным образом единственным условием поддержания собственного существования как для непосредственных вассалов, военно-феодалов правительства, так и для подданных феодалов являлась верность своим господам. Абсолютное подчинение низов верхам вместо победы низов над верхами установилось одновременно с учреждением системы «бакухан», да этого требовало и нормальное функционирование данной системы.

Можно сказать, что установление системы «бакухан» («военно-феодаловое правительство — княжества») в целом завершилось в 30-х — начале 40-х гг. XVII в. На эти годы приходится закабаление крестьян, утверждение основных принципов политики по отношению к сельскому населению, подготовка законодательства, определяющего статус аристократии, и других законодательных актов, а также завершение мероприятий по «закрытию страны». В этот период с подавлением мятежа в Симабара были ликвидированы силы, потенциально угрожавшие существованию системы «бакухан».

РАЗДЕЛ 2

**Изменение статуса традиционных идейных течений
(конфуцианства, буддизма, синтоизма)
при системе «бакухан»
(«военно-феодаловое правительство — княжества»)**

I

Для системы «бакухан», характерной чертой которой являлось силовое давление самурайства на крестьян, ремесленников и торговцев, а военно-феодалового правительства — на владельцев княжеств, своих непосредственных вассалов и феодалов вообще, жизненно необходимо

было, с одной стороны, подготовить идеологию, оправдывавшую сохранение данной социальной структуры, и, с другой, наложить запрет на идеологию, чреватую угрозой этим социальным отношениям. Действительно, социальная структура того времени создавала почву для спонтанного возникновения такого рода идеологии, поскольку сформировалась в результате всестороннего развития классов и групп внутри классов в эпоху «сражающихся областей» и, следовательно, не просто по форме, а по существу выражала реальное соотношение сил различных социальных слоев. Все эти обстоятельства обусловили необыкновенно быстрый расцвет конфуцианства и жесткий контроль над идеологией вообще и религиозной идеологией в частности.

Конфуцианство, которое, согласно традиции, появилось в Японии во времена правления императора Одзина¹⁴, оказало влияние, как известно, уже на составителей «Записей о древних деяниях»¹⁵ («Кодзики») и «Анналов Японии» («Нихон сёки»). Да и реформы Тайка, как полагают, были осуществлены по образцу, заимствованному из Китая эпохи Тан, а после установления официальных отношений с Китаем в Японии постоянно насаждались государственные институты и идеология страны «Срединного Цветка»¹⁶, причем конфуцианство стало важнейшим и неотъемлемым элементом воспитания представителей дворцовой аристократии. Однако в период императорского правления¹⁷ («отё-дзидай») конфуцианское учение наряду с литературой на китайском языке воспринималось как этика и политическая мысль и почти не получило распространения как мировоззренческая или философская мысль. В этой сфере почти полностью господствовал буддизм. Хотя в хорошо известных «12 статьях о пожаловании титулов» («Ходзи дзюни кандзё») Миёси Киёцура, написанных в эпоху процветания хэйанского буддизма (914 г.) под влиянием конфуцианских представлений, идеализировавших «юйского Шуня»¹⁸ и «Чжунни» (другое имя Конфуция. — А. И.), излагались рассуждения об изгнании буддийских монахов, тем не менее буддийская теоретическая мысль в них особой критике не подвергалась, а *конфуцианские* теоретические принципы не развивались. Рассуждения об изгнании буддийских монахов были вызваны всего лишь требованием установления контроля над буддийскими монастырями и монахами. Это объяснялось тем, что из-за почитания буддизма губернаторами провинций, наз-

начаемыми императорским двором, из-за возведения ими храмов и покровительства монахам крестьяне, чтобы избежать «налогов, трудовых повинностей» и «налогового контроля», в конце концов шли в монахи. Утверждалось также, что крестьяне «обзаводятся женой и детьми, управляют хозяйством, торгуют и большей частью становятся бандами разбойников». Далее рассуждения автора об изгнании монахов были вызваны еще и тем, что «две трети народа в Поднебесной — лысые головы»¹⁹. Крестьяне, пользуясь особыми привилегиями буддийских монастырей, стекались туда, что создавало угрозу доходам центрального правительства. Однако приводимые выше рассуждения были для того времени явлением исключительным.

Тем не менее несомненно, что одной из причин распространения среди аристократии конфуцианских доктрин (в сочетании с буддийскими, даосскими идеями и представлениями японских классических литературных памятников) была реакция на буддизм со стороны синтоизма со времени возникновения синтоизма Исэ, а также усиление влияния на аристократию идей, содержащихся в «Записках о законном престолонаследии божественных императоров» («Синносётоки»). Конфуцианское учение о «делении имен», в частности, явилось для аристократии, возможно, наиболее подходящим духовным подспорьем в период Намбокутё. Поскольку на это время приходится начало распространения в Японии чжусианства, должно быть, открывались большие, чем раньше, возможности для распространения конфуцианского учения. Однако, говоря о том, что аристократия наряду с монашеством являлась единственным носителем знания, следует иметь в виду, что аристократия утратила социальную и политическую активность, вследствие чего обнаружила приверженность синтоистским верованиям, другими словами, представлениям, бытовавшим в реальной жизни, да к тому же она не освободилась и от влияния господствовавшего тогда буддизма. Поэтому указанные обстоятельства не способствовали независимому распространению конфуцианства в Японии. Система социальных отношений, господствовавших в период Намбокутё — Асикага, не ощущала необходимости в использовании конфуцианства как доминирующей в обществе идеологии; наряду с синтоизмом и даосскими представлениями конфуцианство занимало подчиненное по отношению к буддизму положение.

Представители монашества дзэнских школ, процветавших в то время, не просто разбирались в даосской, а позднее в конфуцианской мысли. Монахи, посылавшиеся на обучение в Китай, должны были знакомиться и с учениями мыслителей сунской школы, поскольку конфуцианство становилось составной частью образования буддийских монахов, особенно монахов «пяти гор». Однако конфуцианство все же не включалось в само буддийское учение, а подчинялось ему и отнюдь не воспринималось как *единственно возможное мировоззрение*.

Как самостоятельная идеология, освободившаяся от зависимости от буддизма и переставшая быть частью учения буддийских монахов, как идеология, утратившая значение элемента синто-конфуцианско-буддийского синкретизма, конфуцианство получило развитие во времена правления сёгунов Тоётоми и Токугава. Характерно, что процесс обретения конфуцианством самостоятельности сопровождался критикой буддийской доктрины ухода из мира, а также что конфуцианские ученые на раннем этапе его развития в Японии были выходцами из буддийских монахов, как, например, Фудзивара Сэйка или Ямадзак Ансай, или же людьми, получившими первоначальное образование в буддийских монастырях, как Хаяси Радзан.

Для поддержания в системе «бакухан» строгой социальной иерархии — самурайство, крестьяне, ремесленники и торговцы, — а также в целях сохранения классовых разграничений в самом самурайстве конфуцианские, в особенности *чжусианские, школы* являлись наиболее подходящими. Причем и военно-феодальное правительство, и феодалы активно использовали их для воспитания новой знати, они стремились воспитывать группы конфуцианцев, полностью независимых от аристократии и буддийских монахов.

Если принять во внимание, что в тот период, когда каждый самурай, имея домочадцев и вассалов, был маленьким хозяином, привязанным, как землевладелец «до-го», к своему микроскопическому хозяйству, и тем сохранял большую или меньшую самостоятельность от своих официальных господ (гражданских и военных губернаторов провинций), наиболее импонировавшую такому самураю идеологию формировали эгоистические по своей сути дзэнские школы, то естественно, что поддержание и укрепление иерархического порядка — покровительство господином вассала своего дома, верность вассала господину,

иерархия «верхний — нижний» внутри объединений самураев — стали для самурайского сословия единственным условием существования. И хотя в среде самурайства появлялись иногда группы, стремившиеся к ломке установившегося порядка, ее не происходило. В периоды, когда низшие слои в сословной иерархии замыслили неудачные заговоры, необходимо было поддерживать социальную иерархию «самурайство — крестьяне — ремесленники — торговцы» под флагом *этических принципов*. Необходимо было также поддерживать порядок внутри самурайского сословия, основанный на этих принципах. Кроме того, данные социальные отношения естественным образом вызвали к жизни свое идеологическое отражение — этическую теорию «деления имен» («мэйбунрон»), а учение «путь господина — путь подданного», выдвинутое, например, Ямага Соко вместо основанных на индивидуальном тренинге дзэнских правил поведения самурая, должно было найти конкретное воплощение в новом самурайском кодексе. Относительно устойчивый мир, наступивший с прекращением междоусобиц, возникновение многочисленных центров культуры вследствие проживания в городах самураев и быстрого роста приамковов городов сместили *главные движущие силы культурного творчества в среду самурайского сословия*, что также ускорило независимое и свободное от старых буддийских и аристократических традиций развитие конфуцианства.

Вполне естественно, что японское конфуцианство, сложившееся в таких условиях, отличалось по своему содержанию явно выраженной этической и социально-экономической направленностью (теории государства и благосостояния народа, экономические, политические теории). Главной задачей конфуцианцев являлось обучение в «университете» феодальной знати тому, как самосовершенствоваться, как управлять страной, умиротворять Поднебесную согласно конфуцианскому учению, тому, как усваивать манеры поведения и ритуалы, способствовавшие «высветлению добродетелей» и «породнению с народом», тому, как исправлять «деление имен», давая субъективные и этические оценки историческим событиям в духе «Весен и осеней»²⁰ («Чуньцю»), как разъяснять, почему люди делятся на господ и подданных, и на основе всего этого идеологически укреплять и прославлять систему «бакухан» («военно-феодалное правительство — княжества»).

Таким образом, гносеологическая проблематика первоначально играла роль всего лишь пролегоменов к этике. Этика же, неразрывно связанная с экономической теорией, оказывалась прикладной к теории исторического процесса, приемлемой для военно-феодалного правительства. Вот почему можно утверждать, что в разработке *гносеологической проблематики* представители японского конфуцианства не выдвинули *в целом* оригинальных идей. И учение Ван Янмина, появившееся вслед за учением Чжу Си, также было воспринято как неоригинальное. Правда, в учении Дзинся имелося нечто заслуживающее в этом плане определенного внимания, но оно настолько напоминало учение У Суюаня, китайского мыслителя того же периода, что часть критиков даже заявляла о заимствованиях Дзинсяем идей этого учения. В учении же Сорая *натурфилософия* была наиболее уязвимым местом. В школе «сэттю» (эклектиков), как видно уже из ее названия, было совсем мало оригинальных теоретических идей. Во второй половине периода Токугава учеными, выдвигавшими сколько-нибудь заслуживающие внимания гносеологические проблемы, являлись люди, испытавшие, помимо конфуцианства, известное влияние находившихся тогда на подъеме естественных наук, особенно европейских, а также влияние учений Лао-цзы и Чжуан-цзы. Хотя в целом эти ученые разделяли конфуцианское мировоззрение или же склонялись к нему, в их деятельности тем не менее не могли не проявиться тенденции к независимости от указанных выше *школ*, а именно от идейных течений, приверженцы которых провозглашали свою интерпретацию классических сочинений единственно правильной и объявляли себя твердыми адептами учений (чжусианства и янминизма), рассматриваемых как авторитетное наследие духа классических сочинений. Эти-то ученые и начали приходить к осознанию того, что объективные истины самой природы гораздо более авторитетны, нежели традиции общественной мысли.

Что же касается учений Лао-цзы — Чжуан-цзы²¹, то во многих случаях они воспринимались в синтезе с конфуцианством и дзэн-буддизмом, а самостоятельной школы последователей Лао-цзы — Чжуан-цзы так и не сложилось.

II

Военно-феодалное правительство, поощрявшее конфуцианство как средство воспитания самурайского сословия, одновременно поставило под запрет христианство, жестоко расправляясь с его адептами. Оно запретило также движение адептов школы Нитирэна, выступавшее под лозунгом «не брать — не давать» («фудзю — фусэ»), и в то же время ввело систему пятидворок²² и систему прикрепления прихожан к буддийским храмам, подчиняя последним религиозную жизнь всего народа. Запрет на христианство был вызван, очевидно, рядом обстоятельств. Христианство идеологически способствовало колониальной агрессии европейского торгового капитала, оно имело много приверженцев в юго-западных провинциях, отличавшихся относительно развитой торговлей, особенно внешней, и сильными сепаратистскими тенденциями. Его распространение, как показало восстание в Симабара, осуществлялось через сектантские организации, которые, как и школа «икко», были порой связаны с борьбой угнетенных масс. Что же касается движения, выдвигавшего лозунг «не брать — не давать», то его приверженцы, следуя призыву Нитирэна — «если позволено делать подношения (совершающим) пять (деяний) против (правил), то не дозволено оказывать благодеяния клеветникам на Закон» («Рассуждения об установлении справедливости и спокойствия в стране» — «Риссё анкокурон»), отказывались принимать жертвоприношения от лиц из других школ, которые расценивались ими как «клеветники на Закон», и по этой же причине не принимали подарки даже от дома сёгуна. Неудивительно поэтому, что религиозное объединение, которое, апеллируя к небесной власти, пренебрежительно относилось к земной, было запрещено (однако до казней, как с приверженцами христианства, не доходило, в самых серьезных случаях дело чаще всего ограничивалось ссылкой).

Вообще говоря, религия, назначение которой при помощи божеств или будд спасать души людей, делает угнетенных нечувствительными к несправедливости земной жизни, а отсюда и к грядущим страданиям в ней. Как правило, она выражает апологию социальной системы, основанной на притеснении низов верхами. Поскольку народные массы в средние века, не зная какой-либо другой идеологии, кроме религиозной, поднимали восстания про-

тив мирской, земной власти, апеллируя к божествам и буддам как к носителям власти неземной, а религиозные объединения, искусно привлекавшие к себе сердца людей, имели возможность приобретать мирскую власть и общественное влияние, постольку правящий класс феодального общества, с одной стороны, максимально использовал религию как средство обращения народа в нужную веру, а с другой — строго следил за появлением «ересей». Поэтому даже в Европе в наиболее религиозных феодальных обществах не существовало свободы веры: вера, как и идеология вообще, там тщательно контролировалась, человеческую совесть крепко держали на замке.

Так, военно-феодальное правительство, наложившее запрет на христианство и на движение «не брать — не давать» и принимавшее особо жесткие меры против первого, ввело для всего населения официально поощряемое вероучение — буддизм. Всем жителям страны вменялось в обязанность быть приписанными к тем или иным буддийским храмам, а храмы, уже находившиеся в полном подчинении правительства, получали от него и феодалов покровительство. Выбор правящим классом буддизма в качестве духовного дурмана, привлекающего человека, объясняется тем, что в прошлом буддизм занимал исключительное место среди существовавших в стране религиозных верований. Ко времени образования военно-феодального правительства даже в таком храме, как Хонгандзи, уже возникли западная и восточная фракции. В результате установления в провинциях власти крупных помещиков из знати буддийская церковь утратила свою мощь, а храмы всех религиозных школ оказались в полном подчинении у военно-феодального правительства и крупных помещиков.

Наряду с тем, что через буддийские храмы осуществлялся таким образом духовный контроль населения, а правящие круги оказывали им материальную помощь и наделяли особыми сословными привилегиями, увеличивалось количество буддийских священников, усиливалась их власть, росло число храмов, внушительным становился их внешний вид. Однако духовные *творческие возможности буддизма оказались полностью исчерпанными*. В крупных городах, в частности, моральная распущенность охватила огромное число монахов, поселки при монастырях превратились в кварталы публичных домов, все большее количество монахинь занималось проститу-

цией. История, происшедшая в 1803 г. в храме Эммёджи в Янака, очевидно, наиболее типично отражала действия такого рода преступивших заповеди монахов. Для обуздания таких монахов правительство приняло ряд постановлений, согласно которым за преступления против женщины полноправного монаха предписывалось ссылать на отдаленные острова (указ от 1739 г.), монаха-послушника передавать управляющему храма Камимото-дэра и наказывать согласно храмовому законодательству (указ от 1721 г.), за прелюбодеяния заключать в тюрьму как полноправных монахов, так и послушников — без различия (указ от 1742 г.) (по «Ста статьям милостивейшего уложения» — «Го тэйсё хякудзё»). Во времена Мацудайра Саданобу²³ были случаи, когда сразу арестовывали всех монахов, возвращавшихся поутру из «веселых» кварталов. Впрочем, и со стороны монастырей предпринимались попытки воспрепятствовать моральной деградации монахов; в этой связи возникла идея ужесточения заповедей, особенно характерно такое ужесточение практиковалось школой «риссю»²⁴.

Все же, несмотря на разложение монашества, нельзя сказать, что в его среде не было мыслящих личностей. В известном смысле такими монахами были Тэнкай, служивший у сёгуна Токугава Иэясу, и Содэн, дзэнские монахи Такуан, Тэцугэн, Хакуин²⁵, а также приехавший из Китая основатель школы «обаку» Иньюань и первый патриарх школы «сёборицу» Дзиун. К тому же, поскольку буддизм выполнял роль «добротного поводыря народа» — защитника от христианства, для мирян писалось множество доктринальных буддийских сочинений, способствовавших омирщвлению буддизма. Считается, что в настоящее время функционирующие буддийские школы существуют, по всей видимости, так, как они сложились в период Токугава.

Но как бы то ни было, с точки зрения развития мысли буддизм уже утратил созидательную силу, в нем не вызревали свежие идеи. В борьбе с обретшим самостоятельность конфуцианством и синтоизмом он занимал оборонительную позицию. Постепенная утрата буддизмом творческих возможностей к теоретизированию, обозначившаяся уже в период Муромати, еще более явно сказалась с наступлением периода Токугава, когда конфуцианство стало господствующей идеологией самурайства. Более того, расцвет конфуцианства наложил отпечаток

и на буддийскую мысль в наметившемся сближении последней с конфуцианской этикой. В частности, живший в токугавскую эпоху монах Такуан, оставивший след в истории буддийской мысли, увлекался сунской философией, а хорошо известное учение Хакуина о «внутреннем взгляде»²⁶, основывавшееся на дзэн-буддийских и даосских идеях, являлось в некоторой степени и продуктом синтеза с конфуцианской теорией воспитания. Таким образом, в этот период развитие буддийской теоретической мысли себя исчерпало, причем с распространением конфуцианства буддизм утратил господствующее положение в общественном сознании.

Наряду с обретением конфуцианством независимости от буддизма получила развитие и синтоистская мысль. Благодаря традиционному влиянию буддизма и покровительству административной власти проповедовались «санно-синто» и «рёбу-синто». На этом поприще более всех отличился основатель храма Канъэйдзи монах Тэнкай, который добился того, чтобы сёгун Токугава Иэясу был погребен в качестве «великого воплощения богини Востока Аматаэрасу». Однако для этого периода было характерно, пожалуй, следующее: в первые годы модификации синтоизма выдвинули своих влиятельных представителей «юити-синто» и «исэ-синто»; от направления «ёсида-синто» отпочковалось «ригаку-синто», которому Ёсикава Корэтару²⁷ придал конфуцианский оттенок; появились разнообразные течения — начиная с синто-конфуцианского синкретизма Хаяси Радзана и Токугава Ёсинао, — интерпретировавшие синтоизм с позиций конфуцианства; и в особенности сложилось такое влиятельное направление синтоизма, как учение «суйка-синто» Ямадзаки Анся. Таким образом, обособившийся от буддизма синтоизм постепенно обретал силу, и это обособление сочеталось с явным тяготением к конфуцианству. К тому же синтоизм, слившийся после Хаяси Радзана с антибуддийским конфуцианством, подвергся позднее критике представителями «возрожденного синтоизма»; при этом дошло до того, что появился синтоизм, который полагал себя независимым не только от элементов буддизма, но и конфуцианства. Во всех упомянутых разновидностях синтоизма допускались различного рода натяжки над мифами, для чего приходилось заимствовать буддийские и конфуцианские представления, так что все такого рода верования не представляли в философском

отношении ценности. «Возрожденный синтоизм» же, как мы увидим далее, отвергал такие натяжки и старался опираться непосредственно на «божественные писания», а потому был еще более далек от рациональной логики мышления. Однако, отличаясь от других типов синтоизма негативным отношением к конфуцианству и буддизму, «возрожденный синтоизм» сыграл существенную роль в истории общественной мысли. Вообще-то, синтоизм — не только как поклонение божествам в святилищах, но как идейное течение и система доктрин — был распространен главным образом среди синтоистского духовенства и части ученых. Его проникновение в более широкие слои населения начинается после быстрого расцвета «возрожденного синтоизма», особенно в период процветания синтоистских школ «кэйкё», «куродзумикё», «конкокё», «тэнрикё» в конце правления военно-феодалного правительства.

Разумеется, такое быстрое возвышение синтоизма отнюдь не было лишь реакцией синтоистского духовенства, недовольного господством буддизма, как не было оно и результатом усилий исключительно дворцовой знати и сторонников императорской власти. Главной причиной все большего его распространения в обществе следует считать почитание народом синтоистских святилищ. Конечно, в то время синтоистские святилища напоминали буддийские храмы, а синтоистские священники находились в подчинении у буддийских монахов, прикрепленных к святилищам, так что независимость синтоистских святилищ от буддизма была весьма призрачной. Однако по мере того, как буддизм терял авторитет в народе, почитание японских божеств все более обособлялось от буддизма, что создало предпосылки формирования и развития независимого синтоизма. Примечательно, что движение за самостоятельность алтарей синтоистских священников, возникшее в конце XVIII в., явилось зримым выражением такой тенденции. Одновременно с расширением социально-классовой базы синтоизма в результате упадка буддизма, а также по мере все большего ослабления военно-феодалного правительства как объединительной силы из-за растущих противоречий в системе «бакухан» на первый план выдвигалась концепция монархического правления, связанная с развитием синтоизма и в свою очередь способствовавшая этому развитию.

Итак, хотя синтоизм, распространение которого в период Токугава стимулировалось развитием конфуцианства и

застоем буддизма, нельзя рассматривать как философскую мысль, он тем не менее — в особенности в своей разновидности «возрожденного синтоизма» — имел немаловажное значение для истории общественной мысли той эпохи, а поэтому его нельзя столь легко сбрасывать со счетов, как это делают в отношении ныне существующей синтоистской мысли при изложении истории современной философии.

РАЗДЕЛ 3

Влияние общественной мысли стран Запада

I

В заключение следует сказать о влиянии западной общественной мысли.

Христианство, распространившееся в эпоху «сражающихся областей», было в конце концов почти полностью задушено, поскольку одновременно с установлением системы «военно-феодалное правительство — княжества» создавались органы контроля — система пятидворок (групп из пяти человек, шпионивших друг за другом и отвечавших за выявление приверженцев христианства) и система приписки прихожан к буддийским храмам. К тому же верующие, не отрекшиеся от христианства, подвергались разного рода мучительным казням. Хотя, конечно, верующие христиане полностью не исчезли, распространение христианства, находившегося вне закона, шло подспудно и потому не могло развиваться как идейное течение. Однако после смерти сёгуна Хидэёси (1598), первым начавшего гонение на христиан, Токугава Иэясу, захвативший власть в результате победы в Сэкигахара (1600) и первоначально их не преследовавший, в конце концов принялся энергично проводить в жизнь меры по запрету христианской веры. Это произошло в 1613 г. В том же году к римскому папе выехало посольство Датэ Масамунэ²⁸. Поэтому в эти годы — в зависимости от района — адепты христианства могли действовать достаточно свободно. К тому времени прошло уже полвека, как испанец Ксавье начал в 1549 г. в городе Кагасима кампанию по обращению японцев в христианство. Поэтому неудивительно, что появилась достойная внимания христианская литература. Перевод «Гя до Пикадору», который считают

наиболее значительным явлением в христианской литературе Японии, вышел в 1599 г. Судя по сочинению «Вопросы и ответы о благом целомудрии» («Мётэй мондо»), а также по датам на других христианских книгах, видно, что большая их часть вышла в первые два десятилетия XVII в. Из этих сочинений стоит остановиться на произведении «Вопросы и ответы о благом целомудрии» (к настоящему времени сохранились только средний и последний свитки) как имеющем значение для истории японской общественной мысли.

Автор этого произведения Фукан Хабиан (Фабриан) (в собрании сочинений Хаяси Радзана фигурирует просто Фукан) — человек, написавший позднее, в 1620 г., антихристианское сочинение «Поражение бога» («Ха дэусу»). Как считается, он был выходцем из дзэнских монахов, поэтому, несомненно, имел представление об учениях сунской школы. Следует обратить внимание на то обстоятельство, что критика конфуцианства в среднем свитке его «Вопросов и ответов» отражает уровень восприятия учения Чжу Си на первоначальном этапе его распространения в Японии. Однако нужно иметь в виду, что в то время (первые два десятилетия XVII в.) в Японии еще не было работ, где бы столь же подробно обсуждались гносеологические проблемы конфуцианских учений, и в частности учений сунской школы.

Цитируя «Большое полное собрание сочинений Чжу Си» («Чжу-цзы дацюань»), предисловие Чжу Си к «Великому учению» («Дасюэ»), «Разъяснение плана Великого Предела» («Тайцзи ту шо»), Фукан излагает понимание мыслителями сунской школы категорий «тайкёку», «ли» и «ци», «инь», «ян», «усинь», «гуйшень», «синь». Он устанавливает, что если исследовать, в частности, категорию «Великий Предел», то окажется, что «десять тысяч вещей мироздания по сути — лишь мысль в человеческом сознании», а поэтому это основоположение конфуцианской философии тождественно буддийскому — «десять тысяч дхарм — одно сознание» и даосским — «природа (естество) пустоты», «великое Дао пустоты». Далее, конфуцианцы, согласно Фукану, рассматривают «пять постоянств» — «человеколюбие» («жень»), «долг» («и»), «ритуал» («ли»), «знание» («чжи»), «искренность» («синь») — как врожденные от природы (естества) человека; отстаивая наличие этих «пяти постоянств» у человека, они превосходят буддистов, а также Лао-цзы и Чжуан-цзы, кото-

рые, игнорируя нормы человеческой морали, проповедовали «вхождение в пустоту и исчезновение». В этой связи Фукан писал: «Три мужа — Лао-цзы, Чжуан-цзы, Ле-цзы²⁹ — видят только природу пустоты и поэтому не придают значения «Пути» человеколюбия, долга, ритуала, знания, искренности. По этой причине конфуцианцы называют оба учения — шакья (муни) и дао — учениями о пустоте и исчезновении и очень (их) презирают. А если, подобно конфуцианцам, рассуждать об учении о «природе» (*natura*) и о приверженности учению о пяти постоянствах — человеколюбию, долге, ритуале, знании, искренности, — рождающихся в душе человека, в его исконной первоприроде, то они еще больше, (чем в конфуцианстве), восхваляются в христианстве». Интересно то, какими аргументами автор «Вопросов и ответов о благом целомудрии» подкрепляет такого рода критику конфуцианцев в адрес буддистов и даосов. Конфуцианцы, например Кумадзава Бандзан, критиковавшие христианство, указывали, что эта религия, как и буддизм, проповедует загробную «жизнь» и тем самым с пренебрежением относится к человеческой морали. Араи Хакусэки в труде «Услышанное о Западе» («Сэйю кимон») также с осуждением заявлял, что поклонение «властителю Неба» — единоличному богу вызывает пренебрежительное отношение к правителю страны и родителям.

Автор «Вопросов и ответов» Фабиан подчеркивает, что конфуцианству не хватает того, что являлось общим для буддизма и даосизма, а именно их *пантеизма*. Он полагает, что не может быть так, чтобы «ци», не обладающие сознанием «инь» и «ян», двигались самопроизвольно и все вещи возникали из Великого Предела пустоты — беспредельного; без «создателя» (творца вещей), считает он, ничего не возникает. Фабиан пишет: «Если «инь» и «ян» не обладают ни сознанием, ни мышлением, то их соединения и разъединения не происходят сами по себе... «Инь» и «ян» Великого Предела в соединенном состоянии не обладают ни сознанием, ни мышлением, но (разъединяясь) открываются как два начала. Если бы не было открывающего (руки), ничего бы нам не открылось!» Другими словами, в противоположность тому, как решается вопрос в учениях сунской школы, буддизме и даосизме, здесь отстаивается *теизм*, христианская идея творца. Конечно, в приведенном отрывке не видно теоретического обоснования отрицания самодвижения «ци», «инь» и «ян»,

поэтому нельзя сказать, что теизм автора сочинения превосходит взгляды мыслителей сунской школы. В сущности своей такой теизм отрицает самодвижение материи, и поэтому он противостоит не только идеалистическому пантеизму, но, по сути дела, и материализму.

Однако значение «Вопросов и ответов о благом целомудрии» в историко-философском аспекте состоит не в том, что в нем подвергалось критике конфуцианство, а в том, что в основу описания структуры мироздания были положены *категории западной философии*. А именно автор этого труда отказался от использования таких категорий восточной философии, как «ли», «ци», «инь» и «ян», «усинь» (яп. — «ри», «ки»³⁰, «ин», «ё», «гогё»), и философское мировоззрение раскрывал через категории западной средневековой философии. Именно на это и следует обратить внимание. Важнейшие категории, характерные для данного сочинения, — «матэриа хирима» (первая материя — *materia prima*), «хорума» (форма — *forma*, здесь переводится как «первичный субстрат»), «анима бедзэ татиха» (душа растительная — *anima vegetativa*), «анима сэнситива» (душа чувствующая — душа животных, *anima sensitiva*), «анима расиёнару» (душа разумная — *anima rationalis*). Эти категории сформировались схоластической философией (типичный ей представитель — Фома Аквинский) и сыграли заметную роль в истории философии.

У Аристотеля вещь, а именно «реальное тело», состояла из материи и формы; материя означала возможность вещи, форма — реализацию этой возможности, а сущностная определенность вещи — реализацию формы. Например, бронза, сама состоящая из материи и формы, является материей для отливки статуи. Между вещами, согласно Аристотелю, существует последовательная субординация: каждая вещь является материей для другой. «Первая материя» — это материя, не связанная ни с какой формой, в реальной действительности она не существует самостоятельно, а существует исключительно как возможность. В противоположность этому форма, не связанная ни с какой материей, существует в виде бога, «перводвигателя», «мышления мышления». Поскольку у Аристотеля вещество, материя пассивны, постольку активная форма мыслится как действенная духовная сила и как самая чистая форма, как «мышление мышления», свободное от чего бы то ни было материального, выступает бог. При этом реальный мир помещается между

«первой материей» — нижним пределом, и чистой формой — верхним пределом. В реальном мире выделяются ступени развития — начиная с неорганической материи, и далее — растения, животные, люди; растениям присуща душа растительная, животным — душа животная, те и другие считаются материей души разумной — человека. Кроме того, утверждается, что не подверженная исчезновению часть души человека как раз и есть душа разумная. Такой взгляд восприняла схоластическая философия, проникавшая в Японию вместе с «южными варварами».

Словом, объяснение вышеуказанных философских категорий в сочинении «Вопросы и ответы о благом целомудрии» не отличается от их понимания в схоластической философии. Причем особый акцент делается на том, что «анима расиёнару» как «первичный субстрат» (форма), присущий человеку, является «супирицуару сусутансия» (духовной субстанцией) — неуничтожимой душой, и после смерти человека эта душа в зависимости от того, хорош или плох был человек, попадает в рай или ад.

В этой связи следует отметить, что, исходя из аристотелевского и схоластического понимания «материи», отрицающего ее самодвижение и активность, автор «Вопросов и ответов о благом целомудрии» утверждает, что конфуцианские понятия «ци» или «инь» и «ян» соответствуют «вещи, предназначенной быть основой “десяти тысяч вещей”, “матэриа хирима”», являющейся всего лишь возможностью, и, следовательно, при отсутствии действия активного духовного начала ничего не возникает. С точки зрения аристотелевского толкования «первичного субстрата» Фукан критикует также концепцию единства и равенства (тождественности) всех вещей. Фукан пишет, что всемогущий бог «омунихотэнтэ» «создал небо и землю и назвал «матэриа хирима» то, что должно было стать основой десяти тысяч вещей Поднебесной, (он) поместил ее между небом и землей. Ничего (этого) не зная, и буддисты, и даосы, и конфуцианцы, и синтоисты полагают, что у вещи, называемой «матэриа хирима», нет начала и что десять тысяч вещей появляются только благодаря ее силе. (Они) называют ее или природой будды, или единым «ци» хаоса, или же именуют «инь»-«ян» и, кроме нее, не устанавливают никакого субъекта (действия). Это служит источником заблуждений указанных школ. Если же говорить о названиях, то, как ни назови (этот субъект) — природой будды, или «инь»-«ян», или

единым «ци», — не возникнут затруднения (понимания его сущности). Его мыслят самостоятельно существующим. Кроме того, полагают, что отдельные (части), соединяясь, становятся единым. Не зная субъекта, благодаря которому это (соединение происходит), — блуждать по неверному пути». Таким образом, в основе критики автором, преподобным Фуканом, восточных представлений о первовеществе лежали аристотелевские представления о материи и форме, о пассивности материи и активности формы как некоем духовном, как о божестве в виде чистой формы.

Далее, в противоположность буддистам, согласно которым различие между вещами существует на феноменальном уровне бытия («как они существуют»), а в сущности (их «первоприрода», истинное состояние) они едины, а также в противоположность мыслителям сунской школы с их представлением, что вещи едины, если исходить из «первоприроды» («ли») мироздания, а различие между ними зависит от того, каково соотношение в них «первоприроды качества “ци”», т. е. соотношение «правильных, понижающих, наклонных, наполняющих «ци», Фукан отстаивает мысль о том, что различие между вещами существует не только на феноменальном уровне их бытия, а коренится в их сущностной «первоприроде» (форме). Выступая тем самым против пантеистического взгляда на отсутствие различий между вещами, Фукан утверждает: «Вообще, что касается вещей, то изменения (различия. — *Н.Х.*) (их) сущностей познаются из действий (этих вещей). Огонь высушивает, вода мочит, ветер движет, земля являет твердость — и это потому, что различается их сущность. Изменения на феноменальном уровне нельзя принимать во внимание. Если, например, из металла изготовить птицу или изготовить рыбу и опустить (их) в воду, то, хотя форма (птицы и рыбы) будет различна, сущность их одинакова — металл. Поэтому и рыба утонет, и птица утонет — между их действиями не будет различия. Если взглянуть на вещи (здорово, то увидим, что) те, кто имеет чешую, скрываются в воде, те, кто имеет крылья, летают — различие (между ними) в их действиях, а не форме. Если же брать «хорума» (форму), то (она обуславливается) изменениями сущностей (вещей). Почему же в таком случае говорят (только) об одной сущности абсолютного? Ведь и на феноменальном уровне сосны отличаются от кустов. Если кусты отличаются от

сосен, то отличаются они и на феноменальном, и на абсолютном уровнях. (Представление) о единой сущности десяти тысяч вещей проистекает от недостатка проницательности... Кроме того, хотя и говорят, установив четыре вида «ци» — правильное, пронизывающее, наклонное, наполняющее, — что природа человека и скота едина, можно услышать и другое, если подходить к этому с достаточной проницательностью. Различия между вещами не внешние, (они) порождаются только их «первоприродой». Здесь также отчетливо прослеживается стремление через различие форм понять многообразие сфер реального мира и расположить эти сферы в определенном порядке.

Изложенная выше натурфилософия была действительно необычной для того времени. Безусловно, представление о пассивности вещества, материи, являлось теологическим идеализмом, допускающим бытие творца, и резко противостояло материализму. Философия Нового времени в Европе боролась с теологией схоластической философии, используя пантеизм эпохи Возрождения, и этот пантеизм, отстаивавший идею о том, что мир — причина самого себя, вызвал к жизни материализм, отстаивавший самодвижение материальной субстанции. Однако, учитывая строгое *различение категорий* бытия и мышления, материи и духа, следует иметь в виду, что понятия «вещество» и «форма» являлись продуктом философской мысли, более развитой, нежели китайская, которая не знала четкого разделения категорий материи и духа и выражала материю гилозоистически через такую категорию, как «ци». Вот почему категории «вещество», «форма» больше подходили для четкого различения материи и духа как философских понятий, нежели категории учений сунской школы «ци» и «ли». Они, по-видимому, подходили и для более точного определения идеализма и материализма, поскольку как для конфуцианского идеализма, так и материализма в Японии общим, несмотря на различие в нюансах, было представление, согласно которому дух — это сгущение «ци» (*яп.* — «ки») и материальный мир состоит из «ци». Однако из-за запрета христианства средневековая европейская философия, изложенная в «Вопросах и ответах о благом целомудрии», не получила дальнейшего распространения и не оказала влияния на идейную жизнь. Время было такое, что автор «Вопросов и ответов о благом целомудрии» написал вскоре

труд «Поражение бога» (1620), означавший поворот в его взглядах. Приехавший из Португалии христианский проповедник Кристиан Перейра (Савано Тюан) стал «экспертом» в исследовании сущности христианства. Он написал сочинение «Записки о явном и ложном» (1636), в котором утверждал, что необходимо, «накинув сеть на скрытое» в христианском учении, «выявить истинное и ложное, обсудить правильное и неправильное». Вся эта антихристианская литература в чем-то и выполняла роль пропагандиста христианства, излагая его учение, но в тех условиях, т. е. когда на христианство был наложен запрет и его изложение допускалось только в антихристианской форме, нельзя было и думать о возможности активного развития и прогресса христианской мысли.

Кроме того, в «Вопросах и ответах о благом целомудрии» заслуживает внимания также критика синтоизма, которая следовала вслед за критикой конфуцианства. Особенностью этой критики было, во-первых, то, что в ней намечалось рационалистическое толкование «Эры Богов» — все мифологические элементы расценивались как «преходящее учение» и объявлялись не существовавшими в действительности. Фукан писал: «Родители, любящие друг друга,— (божество) Куни-токотати-но микото. Тот, кто сомневается в... отце и пребывает в утробе матери, — это (божество) Куни-но сацути-но микото. Движущееся в утробе матери — это добродетель огня, (божество) Тоё-куму-ну микото; затвердевшее в утробе матери называется (божеством) Удзихи-ни-но микото, (божеством) Судзики-ни-но микото. Что рождается, взрослеет, обретает семью — это (божества) Ото-му-ти-но микото, Отому-уэ-но микото. А те, кто спустя некоторое время становятся отцом, матерью и рожают детей,— это (божества) Идзанаги микото, Идзанами микото³¹. Изначальный смысл «Пути Богов» в том, что постигаем — мы и семь поколений божеств — единое тело. Вообще говоря, повествование о том, что внешний мир берет начало в теле (божества), развивается прямолинейно. В буддизме, например, в этом суть (доктрины) о «преходящем учении». Во-вторых, в связи с особенностями критики синтоизма в сочинении Фукана подчеркивается значение учения о родоначальнике государства Тай Бо³²: «Вообще, при образовании островных стран по соседству с большими государствами в них, а не только в Японии из этого соседнего государства обязательно приезжают люди и селятся

(в них) ... и от этих (людей) тянется цепь потомков ... Если это так, то потомки Тай Бо непременно прибыли в Японию». Такое отрицательное отношение к синтоизму было общим для адептов христианства того времени. Между тем если говорить о первой из указанных выше особенностей критики Фуканом синтоизма, то точка зрения, согласно которой синто (дословно — «путь богов») включает в себя «путь человека» и, следовательно, повествования о возникновении государства содержат подлинные сведения о жизни людей, разделялась также и приверженцами синтоизма. Однако принципиальное различие состояло в том, что последним (в особенности синтоистскому мыслителю более позднего времени Хирата Ацутанэ) эти повествования представлялись отнюдь не «преходящим учением», а безусловной истиной. Кроме того, рационалистический взгляд, согласно которому «следы» божественных деяний — это мифологизированные человеческие деяния, разделяли многие конфуцианцы. Например, Араи Хакусэки, живший позже Фукана, наметил более широкое толкование мифов в противоположность ограниченному, сводившему деяния человека, запечатленные в мифах, к «пути» мужчины и женщины. Далее, что касается второй особенности синтоизма в рассуждениях Фукана, то учение Тай Бо возникло в более древние времена, причем этот взгляд разделяли многие конфуцианцы. Таким образом, критика синтоизма в «Вопросах и ответах о благом целомудрии» отличалась своим отрицательным отношением к «эре богов». В этом она совпадала в целом со взглядами многих конфуцианцев и вполне обходилась без заимствований идей из философии христианства.

II

С запретом христианства на долгое время почти полностью прекратилось усвоение японцами европейской культуры. Философская мысль из Европы и не проникала в страну, и не получала распространения. С началом правления восьмого сёгуна Токугава Ёсимунэ снова наступил более многообещающий этап усвоения западных естественных наук. Однако европейская культура, проникавшая в Японию во второй половине периода Токугава, ограничивалась медициной, зоологией, ботаникой, астрономией. «Голландская наука», отождествляемая в то вре-

мя с европейской наукой, означала вышеупомянутые науки, а также науку о голландском языке и географию. Поскольку по-прежнему действовал запрет на христианство, философия, имевшая точки соприкосновения с религией, в Японию не могла проникать, да и общественные науки оставались фактически неизвестны. Вплоть до конца правления военно-феодального правительства, помимо конфуцианской философии, сердцевиной которой была феодальная этика, никакая другая философия не имела почвы для распространения. И это, безусловно, являлось главной причиной отсутствия стремления к знакомству с европейской философией Нового времени. Что касается европейских общественных наук — политической экономии, юриспруденции, политологии, — то, поскольку Европа того времени была буржуазной, в феодальной Японии необходимости в них не ощущали. Их начали впервые изучать, когда из-за резкого обострения противоречий внутри феодальной системы в конце правления военно-феодального правительства была осознана необходимость перестройки системы «военно-феодальное правительство — княжества».

С европейской философией Нового времени стали, таким образом, знакомиться тогда, когда началось изучение общественных наук и европейской политической системы. Эта философия Нового времени была, разумеется, уже иной, нежели средневековая теология, сведения о которой появились в начале периода Токугава.

Итак, западная философия после запрета христианства почти не усваивалась вплоть до конца правления военно-феодального правительства. Однако по мере усиления проникновения в Японию западных естественных наук их влияние, вполне понятно, стало ощущаться и на философской мысли. Как раз к этому времени конфуцианство перестало развиваться по восходящей линии, и начали проявляться симптомы тупиковой для него ситуации. Конфуцианство было разделено на школы, и ни одна из них не имела перспектив дальнейшего развития теоретической мысли. У ряда ученых появились тенденции к независимости от школ, поэтому знакомство с западными естественными науками способствовало усилению этой тенденции и вызывало к жизни мировоззрение, заслуживающее внимания. Конечно, это мировоззрение складывалось без воздействия категорий западной философии. Тем не менее, исходя из высокой оценки практической пользы опыт-

ных естественных наук и их достоверности, оно или отрицало традиционную натурфилософию, или же при рассмотрении гносеологической проблематики обнаруживало *тенденцию* заменить философию выводами естественных наук, иначе говоря, тенденцию к сциентизму и позитивизму. Ученые, придерживавшиеся такого подхода, склонялись к материализму или даже становились на его позиции. Хирага Гэннэй, Сиба Кокан, Ямагата Банто и другие представители данного направления занимают особое место в истории общественной мысли.

И все же эти ученые, мировоззрение которых сформировалось на базе феодального общества, не могли в полной мере выступить против конфуцианской мысли. Хотя они и преодолевали традиционное конфуцианское представление о *природе*, во *взглядах на общество* они в конечном счете не выходили за рамки конфуцианских представлений, да и в понимании природы не были знакомы с категориями западной философии и поэтому также не смогли избавиться от конфуцианских категорий. На этом тенденция рационалистического истолкования категорий конфуцианской философии в естественнонаучном духе и их очищения от антинаучных элементов нашла свое завершение.

Введение в философское мышление категорий западной философии Нового времени относится к периоду «реставрации Мэйдзи»³³, и наибольший вклад в это дело внес Ниси Аманэ³⁴. Однако важную авангардную роль в становлении позитивистского мировоззрения, получившего широкое распространение после «реставрации Мэйдзи», сыграл растущий интерес к реализму и позитивизму, сопровождавшийся усвоением европейской науки во второй половине периода Токугава. Вот почему, хотя во второй половине периода Токугава западная философия как таковая в Японию и не проникла, нельзя ни в коей мере недооценивать влияния научной мысли на идейную жизнь страны.

И все же совершенно очевидно, что на протяжении всего периода Токугава конфуцианская мысль господствовала в философском мышлении японцев. Она развивалась прежде всего в русле учений чжусианской школы.

РАЗДЕЛ 4

Общая характеристика китайского конфуцианства

I

Прежде чем рассмотреть историю конфуцианства в Японии, необходимо приобрести общее представление о конфуцианстве как таковом. Поэтому перед тем, как приступить к ознакомлению с историей японского конфуцианства, попытаемся кратко изложить для начинающих изучать его впервые, как развивалось конфуцианство на его родине — в Китае. Ведь если читатель будет иметь общее представление об учениях, скажем, Чжу Си или Ван Янмина, то, чтобы понять характер учения того или иного японского конфуцианца, ему не потребуется разбирать взгляды каждого мыслителя в отдельности — достаточно указать, является ли он приверженцем чжусианства или янминизма. Даже в Китае после Чжу Си и Ван Янмина в основанных ими школах не появилось ученых, по уровню сколько-нибудь превосходящих этих мыслителей. Тем более в японских школах, перенесенных из Китая, как правило, не наблюдалось большой творческой активности, особенно в вопросах, касающихся *теории познания*.

Конфуцианство, ведущее свое начало от Конфуция, возникло как *учение знати*, его содержательную сторону составляют поучения, касающиеся норм поведения правителя и чиновников. Поэтому неотъемлемой частью конфуцианства являются *политика и этика*. В трактате «Великое учение» говорится: «Путь Великого учения заключается в выявлении светлых добродетелей и в породнении с народом». Такие определяющие конкретное содержание этого трактата понятия, как «выверение вещей», «доведение знания до конца», «делание помыслов искренними», «выправление сердца», «усовершенствование личности», «упорядочение семьи», «упорядочение государства», «достижение гармонии в Поднебесной», как раз и составляют сущность конфуцианства. При этом высшей целью является «достижение гармонии в Поднебесной», а минимальной задачей — «усовершенствование личности»; остальные понятия, начиная от «выверения вещей» и кончая «выправлением сердца», можно рассматривать скорее как сред-

ства их осуществления. Таким образом, хотя при этом подходе знание в конфуцианстве рассматривается как инструмент морали и политики, по-видимому, ясно, идеологией какого социального сословия конфуцианство является.

Между тем наставления Конфуция — это собрание фрагментов рассуждений о политике и морали, не образующих какую-либо систему. Особое место в них занимают представления о «человеколюбии» и «ритуале» как нормах поведения человека, и в частности как политических и моральных принципах деятельности ученых мужей, крупных сановников, феодалов. Можно сказать, что человеколюбие — субъективный критерий морали, ритуал — ее объективный критерий. Поэтому, хотя, в общем-то, у Конфуция преобладает субъективная идея человеколюбия, она включает в себя в качестве определяющего компонента и объективную по своему характеру этику. Обращает на себя внимание, что если в конфуцианской школе ближайшего ученика Конфуция Цзэн-цзы, считающегося автором «Книги о сыновней почтительности» («Сяо-цзы»), возобладала субъективистская тенденция, что проявилось в возвеличивании сыновней почтительности как источника всех добродетелей, то школа Цзы Ю, акцентировавшая внимание на «ритуале», впала в другую крайность — формализм.

Идея «человеколюбия», развиваясь в русле учения об «управлении добродетелью», выкристаллизовалась у Цзы Сы и Мэн-цзы в мировоззрение, построенное на этических принципах. Идея же «ритуала» разрабатывалась Сюнь-цзы³⁵, а у Хань Фэй-цзы, развиваясь в русле учения об «управлении законами», она, как наука об управлении феодальным государством, обнаружила тенденцию к отрыву от этики. Это противоположно направленное развитие мысли как раз и составляет основу различия учения Мэн-цзы о природной склонности человека к добру и учения Сюнь-цзы о природной склонности человека ко злу. Первое из них выводит нормы поведения человека из его природы, доброта которой даруется Небом, а второе учение, считая природу человека злой, утверждает необходимость регулирования его поведения извне. Поэтому направление Цзы Сы и Мэн-цзы имело перспективы дальнейшего развития как путь «усовершенствования личности», «выравнивания семьи», то есть главным образом как этическое учение. При этом, поскольку «усовершенст-

вание личности» и «выравнивание семьи» представляло интерес и для простого народа, постольку, хотя по своему идейному содержанию данное направление считалось, несомненно, учением правящих слоев, в целом оно включало в себя и *элементы универсальной этики*. Именно благодаря этому оно служило также и средством идеологического воздействия на массы. Безусловно, однако, что эта сторона развития конфуцианства не отменяла его роли проповедника «Пути управления государством и достижения гармонии в Поднебесной». Поскольку конфуцианство было «Путем знати», оно в полной мере представляло собой синтез политики и этики, только в зависимости от той или иной школы акцент делался на одном из этих двух аспектов его учения.

Можно утверждать, что развитое Цзы Сы и Мэн-цзы учение о морали относится к ортодоксальному направлению конфуцианской традиции. Однако это вовсе не означает, что понятие «ритуал» совершенно исчезло из конфуцианства. Данное понятие сохранилось и в учении о морали Цзы Сы и Мэн-цзы как, так сказать, второстепенный элемент, как средство управления государством, соподчиненное «выверению вещей» и «выправлению сердца»³⁶.

В этических концепциях, восходящих к Цзы Сы и Мэн-цзы, обнаруживается тенденция к рассмотрению Неба как имманентно присущего человеку. На основе интерпретации Неба как сущности первоприроды была предпринята попытка философского обоснования этики. При этом вставляли на идеалистическую точку зрения, поскольку наделяли Небо такой характеристикой, как «искренность», и считали моральной добродетелью имманентность «искренности» Неба человеческой природе. *Натурфилософский же аспект* особого развития здесь не получил. В основу конфуцианской натурфилософии была положена «Книга перемен» («И-цзин»). Хотя она представляла собой гадательную книгу и книгу религиозной магии, в размышлениях об изменении явлений и о движении содержались, хотя и в гадательной форме, элементы диалектики. В частности, наивная натурфилософия, восходящая к представлениям об «инь»-«ян», развивается в комментирующих частях «Книги перемен», написанных и включенных в нее позже (а именно в «Десяти крыльях», а также «Передаче “Перемен”», которые, как считают, написаны самим Конфуцием, но на самом деле, должно

быть, его отдаленными последователями). Приверженцы этой философии полагали, что Небо — благородно, Земля — низменна, Путь Неба — «инь»-«ян», Путь Земли — твердое и мягкое, Путь Человека — человеколюбие и долг, Небо — сухое, порождает мужчину; Земля — мокрая, порождает женщину. В основу определения высокого и низменного в человеке было положено представление о Небе как высоком (благородном) и Земле как низменной. Далее в книге говорится, что духовные «ци» становятся вещами, с блуждающими духами происходят различные изменения; в семьях, где царит добро, много радости, в семьях, где царит зло, много бед. Взрослый человек, соединяясь с духами и божествами Неба и Земли и обретая их добродетели, помогает развиваться мирозданию. Такого рода рассуждения и идеи были связаны с учением о «пяти первоначалах» (огне, воде, дереве, металле, земле), которое изложено в разделе «Великий образец» «Книги историй» («Шу-цзин») ³⁷ и в послеханьский период окончательно вошло в конфуцианскую философию.

Однако натурфилософия в Китае в *философском* отношении больше развивалась в учениях, ведущих свое начало от Лао-цзы. «Дао», которое Лао-цзы признавал источником всех явлений, являлось объективной субстанцией. В таком его понимании, безусловно, просматриваются черты стихийного материализма. В то же время «Дао» представлялось чем-то сверхчувственным, а поэтому Чжуан-цзы, метафизически отделив «Дао»-субстанцию от феноменов, пришел к ошибочному выводу о том, что многообразие и различие явлений — ложны, что в «Дао» полностью тождественны и едины «я», природа и все явления природы. На этой основе построено его мистическое учение о *богочеловеке*, который освобождается от оков феноменального мира, сливаясь с «Дао». Однако Лао-цзы выступил с космологической теорией, согласно которой из «Дао», из «беспредельного» Лао-цзы (у Ле-цзы из «великих перемен») рождаются «ци», затем «форма», «вещество» и далее появляются все вещи. В этом процессе возникновения светлые и легкие «ци» поднимаются вверх и становятся Небом, мутные и тяжелые опускаются вниз и становятся Землей, нейтральные «ци» становятся человеком. Ле-цзы указывает: «Дух — часть Неба, скелет — часть Земли»; первое — легкое, легко рассыпаемое, другое — мутное, сгущенное. После смерти человека и то и

другое возвращается к своему истоку. Представления о компонентах, из которых состоят Небо и Земля, дух и тело, были восприняты позднейшей натурфилософией. Однако в отличие от Ле-цзы, который полагал, что чистая, легко распадающаяся духовная субстанция после смерти человека теряет свою независимую сущность и притягивается к Небу, идеалисты-конфуцианцы считали, что после смерти человека она сохраняет более или менее самостоятельное существование. Понятия «инь»-«ян» встречаются и в традиции Лао-цзы, и хотя связь философии «Перемен» с философией Лао-цзы и Чжуан-цзы представляется проблематичной, похоже, что пантеистические представления, усматриваемые в сочинении «Передача Перемен», испытали влияние идей, восходящих к Лао-цзы. Однако между той и другой философией существует следующее различие: если у Лао-цзы и Чжуан-цзы превалируют размышления об изначальной сущности мира, а не о явлениях, то в философии «Перемен» для толкования гаданий устанавливаются различные категории, соответствующие каждому виду явлений. Философия Лао-цзы и Чжуан-цзы, в которой в противоположность конфуцианской телеологии «Дао» изначальная основа есть «недеяние» — «естественность», не обладающая человеколюбием и состраданием и несущая в себе независимую от человеческой воли *необходимость*, несомненно, является исходным моментом рассуждений Сюнь-цзы о том, что «Путь Неба» и «Путь человека» различны и что «Путь человека» есть «человеческое деяние», а не «мандат Неба»³⁸.

II

В конфуцианстве серьезное философское обоснование этика Конфуция и Мэн-цзы получила в учениях мыслителей сунской школы. В этом отношении конфуцианская философия получила эпохальное развитие. До этого конфуцианство пользовалось авторитетом в основном как «ортодоксальное учение» центрального правительства, а все выдающееся в философской мысли носило яркую окраску учений Лао-цзы — Чжуан-цзы (например, то, что называют материализмом Ван Чуна, примыкает к традиции Лао-цзы). Затем наступил расцвет буддийской философии. Учения же мыслителей сунской школы возникли в результате стремления к теоретической систематизации

и унификации традиции, выводящей мораль из первоприроды человека, а также философии «инь»-«ян» «Перемен» под влиянием учений Лао-цзы и Чжуан-цзы и буддизма.

Учения мыслителей сунской школы стали формироваться у Чжоу Дуньи (1017—1073), получили развитие у Чжан Хэнляна (1019—1077), Чэн Миндао (1032—1085), Чэн Ичуаня (1032—1107) и окончательно сложились в систему у Чжу Си (1130—1200). Поэтому можно говорить, что чжусианство — это венец сунской школы. Шао Канце (1011—1077), современник двух Чэнов и Чжан Хэнляна, создавший на основе «Книги перемен» математику символов, также является одним из представителей сунской школы, хотя и олицетворяет ее иную линию; его отдельные взгляды также были восприняты Чжу Си. Между прочим, теория Шао о том, что через 209 600 лет мироздание сведется к «одному началу», нередко использовалась японскими чжусианцами.

Исходным пунктом философской теории мыслителей сунской школы является «Изъяснение плана Великого Предела», написанное, как считается, Чжоу-цзы. Его теоретическая основа такова: «Беспредельное — Великий Предел; придя в движение, Великий Предел порождает «ян». Достигнув максимума движения, он приходит в состояние покоя и рождает «инь». Достигнув максимума покоя, вновь приходит в движение. Раз — движение, раз — покой, и оба они — исток один другого. Когда происходит деление на «ян» и «инь», действуют оба начала. Изменяясь, «ян» соединяется с «инь» и порождает воду, огонь, дерево, металл, землю. Пять «ци» распространяются один за другим, и наступают поочередно четыре времени (года). Пять элементов — единые «инь»-«ян». «Инь»-«ян» — единый Великий Предел. Великий Предел — изначальное беспредельное... Беспредельная истина, дух двух и пяти («инь»-«ян» и пяти элементов. — *Н. Х.*), сгущаются в сокровенном соединении. Путь сухого порождает мужчину, путь мокрого порождает женщину. Два «ци», взаимодействуя друг с другом, порождают бесчисленные множества изменений. Бесчисленные множества вещей, рождаясь (одно за другим), находятся в бесконечных превращениях. Только человек, обретя свои таланты, становится наивысшим проявлением духа». Таким образом, в «Изъяснении плана Великого Предела» систематизируется философия «Перемен» на основе представления Лао-цзы о «беспредельном», или его пред-

ставления о том, что мудрецы «устанавливают предел человека, полагая главным покой».

Чжан Хэнлянь вместо «Великого Предела» использует понятия «Великая Пустота» или «Великая Гармония» и устанавливает: «Великая Пустота «ци» безгранична, «ци» опускаются и поднимаются; они никогда еще не останавливались. Их способность реально двигаться в пустоте — начало «инь»-«ян», твердого и мягкого. То, что выплывает наверх, — чистое, «ян». То, что опускается вниз, — мутное, «инь». То, что объединяет беспорядочно плавающие «ци» и придает им материальные свойства, порождает многообразие людей и вещей». Так объясняется возникновение всего — людей и вещей из единого «ци» Великой Пустоты. Отличие же разного рода вещей объясняется способами сгущения и распыления «ци». Вместе с тем утверждается: «То, что имеет форму, приобретает затем свойства первоприроды «ци»; в противоположность этому существует «первоприрода мироздания». Иначе говоря, «первоприрода, обладающая свойствами «ци»», и «первоприрода мироздания» разделяются («Раздел о просвещении невежества» — «Чжэн мэн бьянь»). «Первоприрода мироздания» — единый источник бесчисленного множества вещей и, хотя ею наделены все вещи, имеются четыре способа такого наделения: «пронизывание», «покрытие», «открытие», «наполнение». «Наполняются» обычные вещи. «Открыв» их, невозможно ступить на «Путь Неба». Первоприрода «ци» у человека — «покрытая» первоприрода, она может быть «покрыта» толсто или тонко, в зависимости от этого появляется деление на умных и глупых; для ее «открытия» существуют трудные и легкие способы. Цель морали, по Чжан Хэнляню, и состоит в исправлении свойств «ци» и восхождении к «первоприроде мироздания».

Чэн Миндао, восприняв представление о «Пути» как «небесное ли» или просто «ли», тем самым подготовил идею о равнозначности понятий «Великий Предел» и «ли». Полагая, что «первоприрода есть не что иное, как «ци», а «ци» есть не что иное, как первоприрода, а значит, «живое», он рассматривает понятия «первоприрода» и «ци» как равнозначные. Этот мыслитель объяснял различие между вещью и человеком, а также между людьми, исходя из «даруемых Небом» «ци», точнее, из «прямоты и отклоненности» «врожденных ци». Данная точка зрения в целом совпадает с идеями Чжан Хэнляня, который ис-

толковывал различие «первоприроды свойств ци» посредством понятий пронизывания, покрытия, открытия, наполнения.

Мысли Миндао о «ли», а именно идея о «ли» как основе, на которой осуществляется «Путь» («Дао»), порождающий «инь» и «ян» и все прочее, еще более подробную разработку приобрели у Ичуаня. Последний утверждал: «Ли, будучи единым, разделяется», бесчисленное множество вещей с необходимостью обладает этим «ли», и хотя как одна (отдельная) вещь, как одно (отдельное) деяние (они) становятся маленькими, тем не менее все вещи и деяния обладают этим «ли». Исходя из этого, Ичуань полагал, что «ли», подобно буддийской «истинной таковости»³⁹, является единственной реальной сущностью, изначальной сущностью, которая определяет равенство, одновременно присутствует в каждой вещи по отдельности. Это учение о едином и разделяющемся «ли» как бы предвосхищало теорию монад Лейбница, делая ее вместе с тем пантеистической. Что касается «первоприроды», то Ичуань утверждал, что «первоприрода» есть не что иное, как «ли», «исходит от Неба». Этой «первоприроде», присущей «ли», он противопоставлял «первоприроду «ци»», обусловленную свойствами «ци», — чистыми и мутными «ци», и целью морали считал исправление искажений последних.

Учения вышеупомянутых мыслителей, при всех их нюансах, были упорядочены и увязаны в одно целое Чжу Си. Чжу Си в учении о «ли» и «ци» четко поставил вопрос о соотношении «ци» и «ли». Он полагал, что «Великий Предел всего лишь «ли» бесчисленного множества вещей мироздания» («Классифицированные высказывания Чжу Си» — «Чжу-цзы юэй лэй»), и в то же время считал, что это «ли» — «Великий Предел» — распределено в вещах. Что касается соотношения «ли» и «ци», то первое — «метафизический путь», второе — «физические вещи».

«Если рассматривать «ли» и «ци», о которых идет речь, как два начала, присутствующих в одном, то, полагая их смешанными в нем, разделить «ли» и «ци» совершенно невозможно, каждое из них присутствует в одном месте. Однако это не противоречит существованию двух начал («ци» и «ли») по отдельности. Если посмотреть на существование вещи как «ли», то пусть самой вещи еще и нет, «ли» вещи уже существует. Однако сущест-

вует только это «ли», при отсутствии самой вещи в действительности» (Ч жу Си. Собр. соч., цзюань 46). Таким образом, философ выдвинул учение — «сначала “ли”, потом “ци”». Другими словами, «ли» как всеобщая сущность «всего множества вещей» — не что иное, как «Великий Предел». Двигаясь, он порождает «ци», и когда возникает «все множество вещей», то в «ли», рассредоточенном во «всем множестве вещей», обнаруживается двойная связь с «ци». Это и есть *объективно-идеалистический взгляд*, по которому природа независима по отношению к человеческому духу, но по отношению к абсолютному духу — источнику человеческого духа природа становится не чем иным, как его внешней стороной, «инобытием».

Согласно взглядам сунских мыслителей, различие между человеком и вещью зависит от наличия тонких или грубых «ци»; эти тонкие и грубые «ци» определяются различиями между «правильным», «пронизывающим», «наклонным», «наполненным». «Первоприрода свойств «ци» есть синтез «ли» и «ци»; «первоприрода мироздания» (или «истинная первоприрода») есть исключительно «ли». «Истинная первоприрода» содержит в себе четыре компонента: «человеколюбие», «долг», «ритуал», «разум»; ею равным образом наделен каждый человек. В противоположность этому «первоприрода свойств «ци» в каждом человеке различна, и именно в ней берут начало отличия между людьми по знаниям, невежеству, мудрости, внешнему облику. Цель морали — исправить искажения свойств «ци», отдалить их от «человеческих желаний» и вернуть к «небесному «ли»». Иначе говоря, имеется в виду реализация «первоприроды человеколюбия, долга, ритуала, разума». Таким образом, выведение «морали из «первоприроды», из «небесного «ли»» является традицией, которая восходит к Цзы Сы и Мэн-цзы, но *теория моральной стойкости*, согласно которой для реализации «небесного «ли»» следует стремиться к подавлению «человеческих желаний», была четко сформулирована в сунских учениях, и такая теория стала традиционно конфуцианской. При этом особенностью учений сунской школы, и в частности чжусианства, было то, что они являлись непрагматическими, созерцательными учениями, проповедовавшими «жить с почтительностью», «постигать сущность «ли»», «иметь почтительность в сердце» и особо подчеркивавшими постижение сути «ли» и пребывание

в покое, т. е., другими словами, эти учения были доктринами о том, что *сначала знание, потом действие*.

Несмотря на то что учения мыслителей сунской школы представляли собой такого рода *спекулятивную философию*, они ставили «ли» над отдельными вещами и явлениями, существующими независимо от индивидуального сознания, и поэтому присущие этим учениям категории «выверения вещей» и «постижения сущности «ли» не исключали признания *опытных методов*. Вот почему Чэн Ичуань говорил следующим образом: «Вообще говоря, над одной вещью имеется одно «ли»... Непременно нужно познать это «ли». Постигнутое «ли» многогранно... Сегодня обязательно выясняется одно, завтра еще одно. Все познанное накапливается, и в результате непременно постигаешь «ли»». «Тот, кто посвятил себя постижению «ли», никогда полностью не постигнет «ли» бесчисленного множества вещей Поднебесной. Нельзя сказать, что, постигнув одно «ли», дойдешь до предела в его постижении. Но после того, как накопятся плоды постижения «ли», необходимо всмотреться в природу» (цит. в: «Записки о недавних мыслях» — «Цзиньсылу», разд. «Виды сущности Дао» — «Даотилэй»). Эти фразы содержат правильное понимание отдельного и общего, опыта и его обобщения. В этом наивысшее достижение конфуцианской теоретической мысли. Авторитеты сунской школы, и особенно Чжу Си, занимались отнюдь не только субъективными спекуляциями. Чжу Си подверг тщательному критическому осмыслению канонические тексты и в то же время уделил немало внимания изучению явлений природы.

Говоря о влиянии учений мыслителей сунской школы в Японии, следует отметить историческую науку. Моральные оценки исторических событий и исправление «деления имен» восходят еще к памятнику «Чунцю» («Весны и осени»), следовательно, оценки по критериям «Весен и осеней» являются одним из содержательных компонентов конфуцианского учения, эта его сторона также являлась составным элементом общей концепции Чжу Си. Прделанный Сыма Гуаном (1019—1086) труд по редактированию «Обозрения ресурсов и способов правления» («Цзы чжи тунцзянь») действительно имел цель изложить исторические события с позиций такого учения о «делении имен» и тем самым продолжил традицию «Весен и осеней». Однако Чжу Си не удовлетворился

написанием «Обозрения». Он подготовил «Основные разделы Обзора о ресурсах и способах правления» («Цзы чжи тунцзянь ганму»), в которых, опираясь на учение о «делении имен», построил более строгую классификацию различий между китайцами («хуа»), варварами («и»), правителями («ван»), подданными («цзи»), тем самым завершив разработку историографии, основанной на принципах этики. Чжу Си жил в период, когда сунские императоры были вытеснены на Юг некитайскими племенами с севера страны (из царства Цзинь), внутри правящей верхушки появились изменники и династия находилась на краю гибели. Поэтому с точки зрения необходимости установления порядка в престолонаследии и обоснования продолжения сунской династии учение о «делении имен» было особенно актуальным. По существу своему конфуцианское учение о «делении имен» было не чем иным, как теорией, защищавшей существующую политическую власть, которая считалась приобретенной посредством получения «небесного мандата» (в данном случае не идут в счет отречение от престола в пользу представителя другого рода, а также низложение императора и вооруженная борьба против него). В Японии же учение о «делении имен» приобрело влияние в связи с распространением идеи почитания императора, но тенденция критиковать военно-феодальное правительство, исходя из учения о «делении имен», набрала силу в канун падения этого правительства. До этого времени японские чжусианцы признавали законность военно-феодального правительства, отстаивая концепцию передачи престола достойнейшему, права низложения тирана и вооруженной борьбы против него или же, критикуя эту концепцию, тем не менее одобряли то обстоятельство, что военно-феодальное правительство управляет страной, следуя принципу учения о долге правителя по отношению к подданным. При феодальной системе в условиях самурайского правления такая оценка правительства вполне соответствовала духу времени. Поэтому учение мыслителей сунской школы о «делении имен» являлось важным идеологическим оружием, с помощью которого военно-феодальное правительство и сёгунат регулировали свои отношения с феодалами и непосредственно подчиненными сёгунату домами, а феодалы — со своими вассалами.

III

В заключение необходимо сказать несколько слов об особенностях учения Ван Янмина, которое сформировалось как учение школы, противоположной чжусианской. Начало этой школе, окончательно сложившейся при Ван Янмине (1472—1529), жившем в эпоху Мин, восходит к Лу Сяншаню (1139—1191), современнику Чжу Си, имевшему противоположные ему воззрения. Сяншань также рассматривал «великий предел» как «ли», и, судя по его высказыванию о том, что такое «ли» без остатка наполняет Вселенную, можно заключить, что он склонялся к объективному идеализму. Однако он писал: «Вселенная — наше сердце, наше сердце — Вселенная. Пусть миллион веков тому назад появились мудрецы — в этом сердце они были одинаковы, в этом «ли» они были одинаковы; пусть через миллион веков появятся мудрецы — в этом сердце они будут одинаковы, в этом «ли» они будут одинаковы. Пусть в восточном, южном, западном, северном морях появятся мудрецы, и в этом сердце они будут одинаковы, и в этом «ли» они будут одинаковы» («Полн. собр. соч. Сяншаня», цзюань 22). Иначе говоря, Сяншань подошел к *субъективно-идеалистической* точке зрения, толкуя Вселенную как «наше сердце». Правда, субъективный идеализм у него не переходит в солипсизм, поскольку это «сердце» рассматривается как всеобъемлющее «сердце», пронизывающее прошлое и настоящее, Восток и Запад. Но в идеализме Сяншаня, в котором четко проявляется такая тенденция движения к солипсизму, стирается различие между «ли» и «ци» как самостоятельными началами, а именно исчезает самостоятельность внешнего мира как объекта опытного познания, ибо, согласно Сяншаню, внешний мир находится в «нашем сердце». Естественно, что в этическом учении идеализма такого типа большое внимание уделялось субъективному самопознанию и опыту, а не «постижению сути вещей», не «постижению «ли»».

Что касается Ван Янмина, то он выразил эту тенденцию самым определенным образом. Он неоднократно подчеркивал, что «сердце — это «ли», «вне сердца нет «ли», вне сердца нет вещей», «сердце — это Путь, а Путь — это Небо» («Записи преподаваемого и выученного» — «Чуань си лу», цзюань 1). Кроме того, он утверждал: «Сущность сердца и есть «ли» Неба», или же:

«Врожденное знание — сущность сердца» (там же, цзюань 2), или же: «Пустота врожденного знания и есть Великая Пустота Неба; отсутствие врожденного знания и есть бесформенность Великой Пустоты; Луна и Солнце, ветер и гром, горы и реки, люди и вещи — все, что имеет вид, образ, форму, цвет, находится в бесформенности Великой Пустоты, возникает, действует, распространяется и никогда не может создать помех Небу. Мудрецы лишь следуют за действием этого врожденного знания; бесчисленное множество вещей мироздания существует в действии и распространении нашего врожденного знания» (там же, цзюань 3). Таким образом, Ван Янмин поставил в один ряд «ли», «врожденное знание» (самосознание) и Великую Пустоту, которые являются изначальной сущностью сердца, и, считая их источником всех вещей, встал на субъективно-идеалистические позиции. С его точки зрения, «ци» — это «распространение врожденного знания», «ли» — то, что обуславливает «ци», «ци» — действие «ли»; если не имеется того, что определяет, тогда невозможно и то, что действует. «Если не имеется действия, то не увидишь и того, что его обуславливает» (там же, цзюань 2). Таким образом, устраняется дуализм между «ли» и «ци» в смысле самостоятельности «ци» по отношению к «ли», которая делает вещи отличными одну от другой. У Чжи Си с самого начала начала трансцендентальное «ли» — Великий Предел при эмпирическом обнаружении в отдельных вещах обуславливается «ци» и порождает все многообразие вещей. Поэтому для «сердца», рассматривающего «ли» — «первоприроду» в качестве «сущности», все вещи, обусловленные «ци», являются внешними, самостоятельными, и тождественность «ли» и «ци» и, следовательно, всех вещей устанавливается только в Великом Пределе. В противоположность этому у Ван Янмина, устранявшего границу между трансцендентальной Великой Пустотой и индивидуальным человеческим сознанием и отождествлявшего первую с «врожденным знанием» человека, выявилась тенденция отрицания существования внешнего мира, независимого от «сердца» отдельного человека, а поэтому и не возникало необходимости рассматривать «ли» и «ци» как два отдельных первоначала. Тем не менее и у Ван Янмина субъективный идеализм, не доходящий до своего логического завершения — солипсизма, все-таки наделял Великую Пустоту, тождественную врожденному знанию,

надындивидуальным характером. В частности, если взять его этическое учение, то понимание им цели морали, заключавшееся в обнаружении «ущербных свойств ци», в подавлении «человеческих страстей» и сосредоточении исключительно на «небесном ли», не отличалось, в сущности, от чжусианского. Однако, по-видимому, Ван Янмин не глубоко разработал вопрос о том, каким образом порождаются «ущербные свойства ци» и возникают «человеческие страсти», покрывающие «врожденное знание». К тому же с позиций его субъективного идеализма это было трудно объяснить рационалистически. Главная причина, побудившая Чжу Си отстаивать противоположность «ли» и «ци» в реальном мире, состояла в том, чтобы объяснить возникновение «свойств ци», которые различными способами в той или иной степени покрывают «первоприроду мироздания»; ради этого объяснения и было выдвинуто представление о «ци» как о чем-то внешнем по отношению к «первоприроде мироздания» — «ли». Если считать, что идеализм Гегеля, представляющий собой противоречивое единство учения Спинозы о «субстанции», существующей независимо от человеческого сознания, и учения Фихте о «самосознании», имеет сходство с учением Чжу Си, то можно сказать, что учение Ван Янмина — это философия «самосознания» Фихте. Однако если при этом иметь в виду, что представители немецкой классической философии рассматривали познание в диалектическом развитии, то разница будет состоять в том, что упоминавшиеся выше восточные философские учения трактовали «ли» как источник порождения мира, статично. Важное различие между ними заключается в том, что теория первых разворачивалась в строгую систему, тогда как теория вторых разворачивалась более лапидарно и фрагментарно.

Таким образом, взгляды Ван Янмина представляли собой субъективно-идеалистическое учение, так как он полагал, что «искать «ли» вне сердца» — значит «не знать того, что поистине сердце и есть «ли»», и вместе с тем рассматривал «постижение сути вещей» и «достижение знания» в этическом смысле — исключительно как «выявление врожденного знания». Не случайно поэтому доктрине о первичности знания и вторичности действия Ван Янмин противопоставил доктрину о *единстве знания и действия*: «Истинная суть знания и есть деяние, тщательное и внимательное обдумывание деяния и есть знание. Акты

знания и деяния изначально нераздельны». «Разве есть в Поднебесной кто-нибудь, кто учится, не совершая деяний? Разве есть в Поднебесной кто-нибудь, о ком можно сказать, что он, не совершая деяний, тем не менее в конечном акте постигает «ли»?» (там же, цзюань 2).

Короче говоря, учение Ван Ямина, характерные особенности которого выражаются положениями о том, что «сердце есть «ли»», о «достижении (выявлении) врожденного знания», о «единстве знания и деяний», — это учение всецело этическое, оно представляет собой этический идеализм. Поэтому и в Японии янминизм был *школой, самым минимальным образом связанной с естественными науками и натурфилософской мыслью*. И не случайно в Китае усилиями эпигонов он подвергся обработке в *духе чань-буддизма*.

В средневековом Китае только рассмотренные выше учения Чжу Си и Ван Янмина представляли собой самостоятельные системы идей, оформившиеся во влиятельные школы. Позднее здесь уже не возникало школ, разрабатывавших такие оригинальные философские учения.

Критическая школа (каоцжэн), основанная Гу Яньбу (1613—1682) в эпоху Цин⁴⁰, не восприняла такие средневековые конфуцианские учения, как чжусианство и янминизм. Она возникла как реакция на стремление выявить дух конфуцианства, опираясь на непосредственное изучение классических текстов при помощи классической филологии и текстологии. Текстология, которую разработала эта школа, не породила специфическую философию, а развивалась скорее в направлении критического, объективного исследования классических книг, т. е. *науки, опирающейся на опыт*, и в плане исторической критики классических текстов эта школа оставила после себя ценные научные достижения. Хотя в Японии эта научная сторона деятельности критической школы не была усвоена слишком глубоко, исследования в этом направлении имели место как следствие противостояния и полемики между разными школами.

Вообще, можно считать, что история японского конфуцианства в период Токугава в сжатом виде повторила историю конфуцианства в Китае от Чжу Си до критической школы со всеми соответствующими метаморфозами.

РАЗДЕЛ 5

Возникновение японской школы приверженцев учения Чжу Си — дзэнские монахи и чжусианство — Фудзивара Сэйка и Хаяси Радзан

I

Выше уже говорилось, что в течение четырехсот с лишним лет со времени жизни и деятельности Чжу Си (1140—1200) до прихода к власти военно-феодалного правительства сёгуна Токугава Иэясу (1603) в нашу страну проникало чжусианство, как и учения сунской школы вообще, причем наибольшие усилия в этом приложили дзэнские монахи, выезжавшие на обучение в Китай. Предполагают, что среди конфуцианских книг, которые привез с собой монах Сюндзю, вернувшийся в 1211 г. из сунского Китая, были сочинения Чжу Си. Кроме того, известно, что за 11 лет до этого была изготовлена копия сочинения Чжу Си «Срединное и неизменное (Главы и фрагменты)» («Чжун юн чжан цзюй»). Поэтому можно считать установленным тот факт, что история проникновения в Японию учений сунской школы началась непосредственно сразу же после завершения ее формирования в Китае. Однако из сочинений, имевших отношение к сунской школе, в Японии первоначально стали известны главным образом комментаторские труды вроде «Собрания четырех постатейных комментариев» («Сы чжан чжуцзи») Чжу Си к «Четырехкнижью»⁴¹. Такие сочинения, как «Записки о недавних мыслях» («Цзинь сы лу»), «Классифицированные высказывания Чжу Си», «Собрания сочинений Чжу Си» («Чжу-цзы вэньцзи»), в которых систематизированно излагалась сунская философская мысль, начали изучать, по-видимому, значительно позднее. Как бы то ни было, но в наиболее ранний период комментаторские труды Чжу Си, которые использовались для понимания «Четырехкнижия» («Дасюэ», «Чжуньюн», «Луньей», «Мэн-цзы») — классического канона конфуцианства, очевидно, принимались благожелательно. Надо сказать, что и само понятие «Четырехкнижия» как классического канона утвердил Чжу Си.

Считается, что человеком, заложившим основу распространения учений сунской школы в Киото, был монах Гэннэ, ставший наставником императора Го-Дайго.

Небезосновательным является предположение, что Китабатакэ Тикафуса, учившийся, как говорят, у Гэннэ, быть может, испытал влияние сунской философии. Небезосновательно и утверждение, что на сочинение Китабатакэ «Записки о законном престолонаследии божественных императоров» оказал влияние дух «Краткого обзора ресурсов и способов правления» Чжу Си. Однако в этот период конфуцианство в целом еще не утвердилось в качестве специфического течения общественной мысли Японии. Поэтому, естественно, и не появилось ничего подобного школе последователей Чжу Си. Да и чжусианство вообще еще не было усвоено тогда в полном своем объеме.

В период сёгуната Асикага благодаря деятельности дзэнских монахов знакомство с учениями сунской школы все более углублялось. Это приводило к тому, что, постепенно освобождаясь от наслоений буддизма, синтоизма и даосизма, конфуцианство выступило на первый план в виде чжусианства. В частности, давшие обильный урожай семена чжусианства в Сацума посеял вернувшийся в 1473 г. из Китая эпохи правления династии Мин дзэнский монах Кэйан. Считается, что Фудзивара Сэйка, положивший начало расцвету культуры в период Токугава, родоначальник японского конфуцианства вообще и школы Чжу Си в частности, намеревался поехать в минский Китай, однако из-за шторма корабль пристал к берегу в местечке Ониуми-га-сима, и когда Сэйка проезжал через Сацума (в 1593 г.), он почерпнул для себя сведения о конфуцианстве, познакомившись с сочинением «Японские чтения комментариев Чжу Си» («Сютю вадзю»), принадлежавшим монаху Нампо, который наследовал традицию Кэйана. Первоначально и сам Фудзивара Сэйка был дзэнским монахом.

Подобно рассмотренным выше «Вопросам и ответам о благом целомудрии», глубокий интерес вызывает вопрос о том, насколько дзэнских монахов того времени обогащали учения мыслителей сунской школы. О положении, в котором находилось японское конфуцианство на рубеже XVII в., Хаяси Радзан так писал в своем сочинении «О деяниях учителя Сэйка» («Сэйка гёдзё», «Собр. соч. Хаяси Радзана», свиток 40): «Конфуцианские ученые нашей империи издавна читали только ханьские и танские комментарии, сосредоточивая внимание на толкованиях канонических книг и снабжая их японскими чтениями. Что

касается писаний братьев Чэн и Чжу Си, то они не ведали ни об одном из этих сокровищ, поэтому мало кто знал учение о «первоприроде» и «ли». Поэтому Учитель (Сэйка), находясь на службе у рода Акамацу, вызвал Кёко (корейца) и еще десять с лишним человек и попросил их переписать набело «Четырехкнижие» и «Пятикнижие»⁴², а сам по значению слов, указанных в комментариях Чэнов и Чжу Си, проставил японские чтения» (добавления в скобках мои. — Н.Х.). Таким образом, на рубеже XVII в. даже в районе Киото, являвшемся центром науки того времени, сочинения братьев Чэн и Чжу Си еще достаточно широко не читались, так что автор «Вопросов и ответов о благом целомудрии» был, очевидно, человеком, представлявшим наивысший для того периода уровень конфуцианской образованности. Дзэнские школы в отличие от других буддийских школ не были столь фанатично привязаны к представлению о существовании ада и рая; главным у их адептов считалась «дзадзэн» — медитация и самоуглубление в сидячем состоянии, и, должно быть, поэтому и идеологи дзэнских школ смогли увязывать свое учение с идеалистической философией конфуцианцев. Вероятно, именно благодаря этой особенности дзэнские школы ценились интеллектуалами как удовлетворявшие самым высоким духовным запросам. В то же время можно утверждать, что благодаря сближению с конфуцианством учения дзэнских школ утратили характер чисто буддийских доктрин, какой они имели во времена жизни Догэна (другое дело, что дзэнские школы, будучи продуктом китайского буддизма, с самого начала испытали влияние конфуцианских и даосских учений).

Классическим примером синтеза дзэнского учения и конфуцианства в этот период служит, видимо, написанное, как полагают, в 1621 г. монахом Такуаном сочинение «Рассуждения о различии между «ри» и «ки»» (««Ри» «ки» сабэцурон»). В нем представлена натурфилософская концепция, изложенная через конфуцианские категории «ри» и «ки», «ин» и «ё», «гогё». Такуан писал: «Между Землей и Небом существует нечто, называемое «ри». Производя действие и двигаясь, «ри» превращается в то, что называется «ки». То, что именуется превращением, подобно налетающему на сосну ветру и порождению звука. Если, например, взять воду и волны, то, когда вода двигается, образуются волны. «Ки» то двигается,

то успокаивается. Его покой называют «ин». Будучи в покое, «ки» начинает двигаться, и возникающее движение называют «ё». Эти «ин» и «ё» делятся на пять первоначал — дерево, огонь, землю, металл, воду. Находясь в согласии, эти пять первоначал становятся человеком, а также птицами, зверями, травами, деревьями, бесчисленным множеством вещей». Далее, рассуждая на антропологическую тему, Такуан разъясняет, что «ри» мироздания становится первоприродой человека; первоприрода человека, двигаясь, становится сердцем (т. е. сердце соответствует «ки» мироздания); вне сердца в человеческом теле имеется изначальное «ки»; это «ки», будучи изначальным принципом тела, одновременно является и источником плохого в человеке. Кроме того, здесь же даются разъяснения относительно сознания, воли, чувств, первоприроды, а также «способностей» сердца, после чего высказывается суждение о том, что японские божества («ками») и будды — «разные названия одного тела» и что, «когда наше сердце честно и открыто, оно как раз и есть божество». Таким образом, исходя из философских категорий, разработанных сунской школой, таких, как «ри» и «ки», «изначальная природа» и «свойства ки», Такуан строит дзэнскую доктрину с весьма значительной конфуцианской окраской. Однако «ри» «схватывается» только «глазом сердца человека, открывающего в себе в результате просветления «Закон сердца», а для прозрения в себе в результате просветления божества, пронизывающего человеческое тело, не годятся зафиксированные письменно проповеди и поучения («Не записывай проповеди» — «Фурицу мондзи», разд. «Особая передача истин, минуя поучения» — «Кёгай бэцудан»). Можно считать, что последнее утверждение указывает на дзэнский характер рассуждений Такуана.

Различение «ри» и «ки» имело важное значение в учениях сунской школы, и особенно в чжусианстве, поэтому можно считать, что Такуан, сравнивавший «ри» с водой, а «ки» с волнами, в отличие от чжусианства, для которого был характерен подход к «ри» и «ки» как самостоятельным началам, рассматривал «ри» скорее как сущность «ки» и был ближе к чистому идеализму Ван Янмина, где «ки» считалось феноменом «ри». И в самом деле, для дзэнского идеализма янминизм был гораздо ближе, нежели чжусианство. Тем не менее дуалистическое различение сердца и «ки» вне сердца («ки» тела) в учении

о человеческой природе Такуана наводит скорее на мысль о влиянии на него взглядов Чжу Си об изначальной первоприроде и первоприроде свойств «ки». Кроме того, теория о «ри» и «ки» первоначально была выдвинута сунскими конфуцианцами, и, в то время как последние много рассуждали о различиях между «ри» и «ки», в ян-минизме подчеркивалось их тождество. Поэтому-то сочинения, подобные «Рассуждениям о различиях между «ри» и «ки»» Такуана ⁴³, — также, видимо, одно из свидетельств синтеза дзэн-буддизма с учениями мыслителей сунской школы в первый период подъема японского конфуцианства.

Как видно на примере Такуана, буддийские монахи, проявлявшие интерес к учениям сунской школы, обращали внимание, по-видимому, главным образом на их *гносеологический и натурфилософский аспекты*. Учения мыслителей сунской школы в конечном счете также представляли собой идеалистическое мировоззрение, а для религии «просветления» («сатори»), которую не слишком занимали проблемы ада, «чистой земли Западного края», вращения в кругу перерождений и т. п., — а такой религией был дзэн-буддизм — умозрительный идеализм являлся легко воспринимаемым. Поэтому гносеологические и натурфилософские категории, разработанные в учениях мыслителей сунской школы, вполне поддавались усвоению приверженцами буддизма, особенно школы дзэн.

Однако потребности в конфуцианстве у идеологов системы «военно-феодальное правительство — княжества» обнаруживались в их интересе главным образом к *этической стороне* конфуцианства. Безусловно, в то время, которое характеризовалось развитием торговли и ремесел с конца периода Асикага, достижениями в области военной техники и общим социальным прогрессом, обусловленным распространением западной материальной культуры, проникавшей на острова вместе с христианством, интеллектуальным запросам общества более отвечало конфуцианство, отвергавшее всякие суждения о «буйствующих божествах, обладавших удивительной силой», а не буддизм, который не мог отказаться от изображения иллюзорной будущей жизни с ее устрашающими или радужными картинками. Но если бы дело было только в этом, вполне удовлетворяли бы, видимо, и учения дзэнских школ или же конфуцианская философия, включенная в учения дзэн-буддизма. Однако проблемы взаимоотношений людей в реальной жизни, проблемы морального кодекса, на ко-

торых буддизм, в том числе дзэн-буддизм, не сосредоточивал внимания, требовали *новых* решений, согласующихся с перестройкой феодальной системы на основе введения системы «бакухан». Поэтому независимое от буддийских монахов конфуцианство не могло не выдвигаться на первый план как идейное течение, противостоящее буддийскому эскапизму.

В этом смысле имеется достаточное основание считать родоначальником японского конфуцианства как самостоятельного течения в общественной мысли Фудзивара Сэйка (1561—1619), который отрицал превосходство буддизма и, вернувшись в мир из монашества, всецело посвятил себя проповеди конфуцианского учения. Из его учеников также впервые в истории Японии сложилась особая группа *конфуцианских мыслителей*, которые не были ни буддийскими монахами, ни синтоистскими священниками. Обращает на себя внимание тот факт, что из числа учеников Сэйка выдвинулись такие конфуцианские мыслители, как Хаяси Радзан, Мацунага Сэкио, Кунинами Кацудзэ, Хори Кёан, Сугэ Токуан, а также такой поэт, как Исикава Дзёдзан. В особенности заслуживает упоминания то, что Радзан участвовал в формировании военно-феодалного правительства и сыграл большую роль в просвещении как основатель казенных школ. Важно отметить и то, что среди учеников Киносита Дзюнана — ученика Мацунага Сэкио — были выдающиеся деятели периода расцвета режима Токугава, такие, как Араи Хакусэки, Амэномори Хосю, Миякэ Канран, Муро Кюсо.

Независимо от традиции, начало которой положил Фудзивара Сэйка, в провинции Тоса возникла так называемая чжусианская школа Южных морей (ее именуют также Южной школой или школой Южных морей). Школу Южных морей, предтечей которой считается Минамура Байка, живший в эпоху «сражавшихся областей», основал Тани Токинака (1598—1649). Среди его учеников были Нонака Канэтака, Окура Мицуёси, Ямадзаки Ансай. Ансай, в частности, стал основателем школы, заслуживающей внимания.

II

Как бы то ни было, первым, кто положил начало развитию конфуцианства в период Токугава — конфуцианства, освобожденного от религиозной догмы, конфуциан-

ства как философии, базировавшейся на человеческом разуме, — был Фудзивара Сэйка. Благодаря ему в Киото, центре культуры того времени, конфуцианство впервые начало распространяться как самостоятельное течение общественной мысли, избавившееся от опеки дворцовой знати и монахов. Как уже говорилось, Сэйка был дзэнским монахом, вернувшимся к мирской жизни. Хаяси Радзан писал: «У рода Шакьямуни прекратилась посадка семян человеколюбия, нарушилось чувство долга, и по этой причине буддизм стал ересью» («Собр. соч. Хаяси Радзана» — «Деяния учителя Сэйка»). В этой критике буддийского эскапизма Фудзивара Сэйка принципиально отличался от простых проводников учений мыслителей сунской школы, для которых конфуцианство составляло лишь часть монашеского воспитания.

Между тем если говорить кратко об особенностях учения Фудзивара Сэйка, то нужно учитывать два обстоятельства. Во-первых, несмотря на приверженность системе Чжоу-Си, Фудзивара подчеркивал, что «главный покой Чжоу-цзы», особая почтительность Чэн-цзы, проникновение в сущность «ли» Чжу Си, краткость перемен Сяншана, круг покоя Байша и врожденное знание Янмина — вроде бы разные слова, но относятся они к одному и тому же» («Собр. соч. Хаяси Радзана» — «Вопросы и ответы старца» — «Отона мондо»). Иначе говоря, Сэйка не отвергал учение Ван Янмина. Во-вторых, он интерпретировал синтоизм в конфуцианском духе: «Японский Путь богов также исправляет наши сердца, и высшей своей задачей синтоизм считает помогать народу состраданием в его бедах; приверженцы Пути Юя и Шуня⁴⁴ также считали это своей высшей задачей, в Китае такой Путь называют Путем конфуцианства, в Японии — Путем богов; названия Пути разные, но его суть — одна» («Наброски о тысяче поколений» — «Тидай мотогуса»). В-третьих, по отношению к буддизму Сэйка полагал, что он «исправляет сердца людей, правит страной, умиротворяет народ» и поэтому к Будде испытывают чувство благодарности. Критика буддизма со стороны Сэйка направлена большей частью против «покидающих этот мир», что отнюдь не соответствует «изначальным намерениям Будды» (там же). Такая направленность мысли — согласие с учением Ван Янмина и конфуцианское обоснование синтоизма и «изначального намерения Будды» — составляет особенность взглядов Фудзивара Сэйка как *религиоз-*

ного мыслителя-идеалиста, выходца из школы дзэн. Ряд суждений Сэйка свидетельствовал о том, что в его интерпретации учения мыслителей сунской школы проникались все более религиозным духом. К таким суждениям, например, относятся следующие: «Изначальное сердце Неба — это забота о том, чтобы вещи, наличествующие в мироздании, благоденствовали», это «человеческое сердце — наша сущность, отделившаяся от Неба», «поэтому важным следует считать то, что, став сущностью человека, оно внушает людям сострадание» (там же).

Хаяси Радзан (1583—1657), самый выдающийся из учеников Фудзивара Сэйка, занимает видное место в истории общественной мысли благодаря не только внешнему авторитету, приобретенному им как основателем казенных школ, но и своему вкладу во всестороннее развитие японского конфуцианства. Его деятельность проявилась в том, что, как видно из сохранившихся грамот, «в период основания государства, пользуясь великим покровительством, он установил нормы поведения подданных в империи, определил законы, и не было документа, исползуемого правительством, который бы не проходил через его руки». Сохранилось эпистолярное наследство, свидетельствующее о том, что «нет в Поднебесной сочинения, которого бы он не читал, а написал он их всего более ста» («Беседы о мудрецах прошлого» — «Сэнтэцу содан»). Большинство проблем, обсуждавшихся позднее конфуцианцами, уже затрагивал Хаяси Радзан. Конечно, в философском отношении его взгляды, как и взгляды всех японских конфуцианцев, даже с еще большим основанием, ни в коей мере нельзя считать глубокими. Однако по своему кругозору, широте постановки вопросов и в особенности по богатству своих знаний в области истории он не уступал ученым последующего периода. Именно благодаря интересу к такому широкому кругу проблем он сумел разработать конфуцианское учение, отвечающее запросам режима, основанного на системе «военно-феодалное правительство — княжества». Хаяси Радзан возвысил роль учений мыслителей сунской школы, которые у Фудзивара Сэйка еще по большей части выглядели религиозными и которые он, что ни говори, ограничивал либо областью «совершенствования личности», либо областью «упорядочивания семьи», низводя до идеологического средства «управления страной» и «умиротворение Поднебесной». Радзан внес огромный

вклад в утверждение конфуцианства как господствующей идеологии знати — правящего класса.

Радзан глубоко почитал братьев Чэн и Чжу Си; учения Ван Янмина он коснулся, говоря об «односторонности» взглядов Лу Сяншаня⁴⁵: «Для понимания канонических книг нет ничего лучшего комментариев Цзы Яна (Чжу Си. — *Н.Х.*); если отбросить комментарии Цзы Яна, отказаться следовать им, то поверишь ничтожному Сяншаню, но он вносит путаницу и, создавая видимость следования истине, не приближается к ней» («Собр. соч. Хаяси Радзана» — «Ерита Гэнно»). Радзан рассматривал учение Ван Янмина как учение «дзэн в конфуцианстве» и четко выявлял свою позицию чжусианца, осуждая Ван Янмина в том, что его «ученики и последователи погрязли в безумном дзэне» («Заметки», VI. — Там же).

Несмотря на это, по вопросу о соотношении категорий «ри» и «ки» Радзану принадлежат следующие высказывания: «Существует учение, согласно которому Великий Предел — это «ри», а «ин» и «ё» — это «ки»; в Великом Пределе имеется основа и «ин» и «ё»; в «ин» и «ё» также никогда не может не присутствовать Великий Предел; «пять постоянств» — это «ри», «пять первоначал» — это «ки». На этом, видимо, зиждется взгляд, согласно которому «ри» и «ки» нераздельны. Хотя это и означает, что я (Радзан. — *Н.Х.*) возвращаюсь к идеям Чжу Си, я буду твердо их отстаивать» («Ерита Гэнно» — там же). «Ли» и «ци» одно и в то же время два; два и в то же время одно. В этом смысл сунского конфуцианства. Однако Ван Янмин говорит: ««Ли» — условие «ци», «ци» — акциденция «ли». Если вдуматься в это, станет ясна порочность такого расчленения «ли» и «ци». Короче говоря, если сводить «ли» и «ци» только к одному началу, не будет ли это считаться признанием одного лишь сердца?» («Заметки», IV. — Там же). Эти и приводимые далее высказывания указывают на сближение взглядов Радзана с учением о едином «сердце» Ван Янмина. «Император, Небо, природа, сердце и в древности и теперь на протяжении бесчисленного множества веков — одно. Небо и человек также одно. ««Ри» — одно» (император — «то, что «ри» делает главным», Небо — «то, из чего исходит «ри», природа — «то, что «ри» порождает», сердце — «это средоточие «ри»») («Рассуждения» — «Рон», I. — Там же). Таким образом, учения мыслителей сунской школы у

Хаяси Радзана становятся чисто идеалистическими. Радзан превосходно уловил этическую сторону чжусианства, согласовывавшуюся с феодально-сословным характером общественного строя. Это хорошо видно из его высказывания о Лу Сяншане о том, что «тот» «возвысился, не получив образования», и осуждал его за «пристрастие к возвышенному», подобно Лао-цзы и Будде. Для идеолога самурайства, причем представлявшего его верхушку (Радзан был автором всех указов, касающихся самурайства, которые были изданы в 1624—1644 гг.), чжусианство, являвшееся систематизированным конфуцианским учением, наиболее подходило для проповеди кодекса классово-морали, основанной на принципах сословности.

С точки зрения влияния литературного наследия Хаяси Радзана на последующие поколения важным являются не изложенные выше рассуждения о «ри» и «ки», а его критика буддизма и христианства, а также его взгляд на синтоизм и исследования по истории.

В китайском конфуцианстве резкая критика буддизма берет свое начало от Хань Туйчжи, жившего в период правления династии Тан. Чжу Си также приложил к этому усилия. Поэтому нет ничего удивительного в том, что в Японии конфуцианцы с самого начала обрушивались с нападками на буддизм. Однако нельзя игнорировать и того обстоятельства, что к антибуддийским взглядам конфуцианцев токугавского периода восходит как к идейному источнику движение «упраздним Будду, уничтожим Шакьямуни», — движение, возникшее во время «реставрации Мэйдзи». И мы видим, что почти все основные аргументы конфуцианцев против буддизма уже представлены у Радзана. Первый аргумент, подчеркивавшийся Радзаном при всяком удобном случае, — это уход из мира. Будда, писал он, «представил горы, реки, землю бременным, человеческую мораль — как призрачную и, в конце концов, лишил всех чувства долга». «Господин покидает подданного, отец бросает сына, и так вот ищут Путь!» («Три рассуждающих человека» — «Ронсадзин». — «Собр. соч. Хаяси Радзана»). Второй аргумент связан с первым: инциденты в истории страны, не согласовывающиеся с принципом «деления имен» (например, в случае с Сога и монахом Гэмбо)⁴⁶, возникали из-за «преступной любви к Будде», иначе говоря, пренебрежение моралью в буддизме приводит «к беспорядкам в управлении страной» («Рассказ о Сога Умако», «Рассказ об им-

ператрице Комё», «Рассказ о возвращении убежавших» и др. — Там же). Третий аргумент — расточительность при возведении буддийских храмов. (В соч. Радзана «Храм Большого Будды» (там же), например, написано: «Если говорить об этом, имея в виду сельскую местность, то по всей стране уничтожили ценные деревья; если говорить о меди, то по всей стране не осталось хорошей меди; неизвестно, во сколько миллионов обошлись эти расходы». И далее: «Строили огромный храм, заставляя трудиться весь народ, собрав по всей стране строительные материалы. В конце концов, ради чего использовали этот храм?» и т. п.) Подобные аргументы впоследствии выдвигались многими конфуцианцами и историками.

Естественно, что Радзан, составлявший указы о запрещении христианства, выступал в роли правительственного ученого и не мог не испытывать интереса к критике христианства. В этом отношении примечательна запись о споре, возникшем во время посещения в 1606 г. Фукана (Хабиана), автора «Вопросов и ответов о благом целомудрии», Радзаном и Синтё, младшим братом Мацунага Сэкио, с которым Радзана познакомил отец Мацунага — Сёю («Против Иисуса» — «Хай-Ясо». — «Собр. соч. Хаяси Радзана»). По словам самого Радзана, во время спора он возражал против теории шарообразности Земли, защищаемой Хабианом, отстаивал учение о Небе как сфере и Земле как квадрате, отрицал представление о существовании творца вещей и подчеркивал, что реальному миру предшествует не «небесный владыка», а «ли». Хабиан говорил: «Так называемый Великий Предел конфуцианцев ниже небесного владыки. С небесным владыкой незнакома сановная и чиновная молодежь. Великий предел же нам хорошо известен». Против этого выступил Синтё: «Ты сумасшедший! Великого Предела ты не познаешь». В конце концов спор прервался. Этот спор был столкновением теистической и пантеистической точек зрения. Радзан совершенно не разбирался в категориях Аристотеля и схоластической философии, которые использовал автор «Вопросов и ответов о благом целомудрии», и резко осудил это сочинение. «Не остается ничего другого, как сжечь эту книгу! Если ее сохранить, то последующие поколения будут смеяться тысячу лет», — писал Хаяси Радзан.

Кроме того, Радзан здесь же назвал призмы и линзы «чудесными приборами чудесного искусства», вводящими

в заблуждение людей, и подчеркивал, что то, что движется, — круглой формы, а что находится в покое — квадратной, и поэтому Небо — круглое, а Земля — квадратная. Такой консервативный взгляд на технику и конфуцианское представление о природе еще долго сохранялись впоследствии. Можно, пожалуй, сказать, что с Радзана началось распространение натурфилософских концепций, основанных на идеях, исходящих из «Книги перемен».

Далее, мысли Радзана о синтоизме, высказанные в его сочинениях «Преемственность Пути Богов», «Размышления о синтоистских святилищах нашей империи» («Хонтё дзиндзяко»), имеют немалое значение в истории синтоизма. Как видно, например, из того, что Радзан разделял точку зрения Китабатакэ Тикафуса, согласно которой три божественные регалии считались выражением трех добродетелей — знания, человеколюбия и мужества, он отнюдь не занимал резко отрицательной позиции в отношении традиционных представлений синтоизма. Если же иметь в виду, что более ранние синтоистские учения не избежали в той или иной мере влияния буддизма или же представляли собой синтез с буддизмом, то характерная черта деятельности Радзана заключалась в очищении синтоизма от буддизма и обосновании его исключительно с конфуцианских позиций, короче говоря, она заключалась в разработке теории синто-конфуцианского синкретизма. Конечно, эта теория, как и другие идеи, в зародышевой форме уже присутствовала и у Фудзивара Сэйка, но важное значение имело то, что Радзан более детально раскрыл и утвердил все эти идеи.

Радзан повсюду пропагандировал тезис «Наша империя — страна богов». Однако для него «Путь Богов — это Путь правителя», «Путь Богов как раз и есть «ри», вне сердца нет особых богов, нет особого «ри»; чистый свет сердца — лучи божества; следы деяний поистине облик божества, осуществление правления — добродетель божества, а управление страной — сила божества» («Преемственность Пути Богов»). Другими словами, по убеждению Радзана, вне «ри» не существует ни богов, ни «Пути богов». Поэтому свой синтоизм Радзан назвал «Путем Богов, в котором «ри» соответствует сердцу» («Преемственность Пути Богов», «Заметки», V, «Заметки, составленные в Умэмура» — «Умэмура сайхицу». — «Собр. соч. Хаяси Радзана»), и отделял его от других синто-

истских учений. Таким образом, Радзан, ратуя за единство синтоизма и конфуцианства, утверждал: «Наша империя — страна Богов. Путь Богов как раз и есть Путь правителя. После того, как однажды расцвел Закон Будды, открылся Путь Богов — Путь правителя. Со смертью «омурадзи» Мория⁴⁷ люди не следовали Путем Богов, пришел в мир «учитель Закона» Кукай, и Пути Богов не стало. Вред от ересей велик!» («Заметки», II. — «Собр. соч. Хаяси Радзана»). Радзан отвергал буддизм как «ересь», как «чуждый путь» и осуждал синто-буддийский синкретизм. Доводы Радзана о том, что из-за поклонения буддизму со стороны рода Сога, а также из-за влияния учения Кукай были утрачены «светлые черты государственного строя», развивали позднее конфуцианские ученые и историки.

То, что конфуцианцы отвергали буддизм, а с синтоизмом были заодно, объяснялось тем, что конфуцианство как таковое с самого начала представляло собой «разжиженное религией» идеалистическое мировоззрение, представляло такую идеалистическую философию, которая порой содержала в себе самой элементы религии; и потому оно теоретически обосновывало религию как «почитающую духов и божеств». Однако приемлемой для конфуцианства и в особенности для чжусианства религии были присущи тенденции рационалистического порядка, тенденции *религии разума*, религиозного «ли». Поэтому у конфуцианцев последующих поколений эти тенденции приводили часто к отрицанию веры, основанной на чувстве и воле, и религиозных ритуалов (молитв и поклонения божествам). Тем не менее Радзан, конечно, до этого не дошел, он скорее обосновывал с конфуцианских позиций уже сложившуюся форму синтоизма, и постольку его можно даже назвать предтечей синто-конфуцианского синкретизма в духе учения «суйка-синто». В то же время несомненно, что его многолетняя критика синто-буддийского синкретизма оказала влияние и на «возрожденный синтоизм» представителей «национальной науки», которые выступали за первородный синтоизм, очищенный от привнесенных в него позднейшей историей посторонних элементов (иноземных идей).

С другой стороны, можно сказать, что синтоистское учение Радзана является продуктом его исторических исследований, одним из компонентов исторического знания. В этом смысле история была для Радзана пред-

метом, к которому он проявлял огромный интерес. Этому есть свое объяснение. Ведь социальные группы, в какой бы стране и в какой бы исторический период они ни сосредоточивали в своих руках власть, не пренебрегали составлением летописей и генеалогий и подправляли историю, придавая этому делу значение важнейшего средства оправдания законности собственной власти. Поэтому в чжусианстве, в котором учение о «выправлении имен», «великом долге и делении имен» являлось неотъемлемым элементом этической доктрины, этический подход к изучению истории с самого начала занимал важное место. Вот почему если признать естественным, что военно-феодальное правительство поручило Радзану и его соратникам составить «Генеалогию всех домов» («Сёкэ тэйдзудэн») (конец 30-х — начало 40-х гг. XVII в.), то также естественным выглядело и то, что Радзан обратился к истории собственной страны. Причем по различным фрагментам «Собрания сочинений Хаяси Радзана» можно судить о том, что как историк Радзан был приверженцем исторического учения, излагаемого в «Разделах» Чжу Си. Это явствует также из подзаголовка «Создано по методу «Разделов» Чжу Си» в сочинении Радзана «Хроника нашей империи» («Хонтё хэннэн»). Но, разумеется, учение о «делении имен» применительно к отношениям между императорским двором и военно-феодальным правительством не находилось у Радзана в строгом соответствии с принципами «Разделов». Достоинством Радзана как историка являлась попытка подойти к изучению истории в значительной мере *рационалистически*, с точки зрения представления о «ли». Например, он признавал принимавшееся многими учеными, в особенности конфуцианцами, упомянутое выше учение Тай Бо, в котором выдвигалась задача такого рационалистического толкования истории, а также объяснял процесс становления государства как движение от невежественного состояния, когда люди «меняли драконов» и «жили сообща без разбору», через этап покорения их «вождями древних», и с этой точки зрения Радзан пытался придать древним легендам рационалистическое толкование (см.: «Рассуждения», III — «Собр. соч. Радзана»). Но надо иметь в виду и то обстоятельство, что в общественной мысли Китая широко признанным являлось представление, согласно которому в начальный период своей истории люди пребывали в невежестве — либо жили

среди зверей, либо же селились в пещерах. Между тем у Радзана такой взгляд отнюдь не доходил до отрицания синтоизма. Поскольку конфуцианское «ли» изначально должно было служить обоснованию религии, постольку, несмотря на попытки Радзана рационалистически объяснить историю, и сама его философия «ли», и историческое место общественной группы, к которой он исконно принадлежал, также не позволяли ему, преодолев данную ограниченность, последовательно разработать понимание истории с точки зрения «ли».

В своем многоплановом литературном творчестве, обзор которому был дан выше, Радзан разрешил все вопросы, поставленные режимом самураев, с конфуцианской точки зрения и тем самым обеспечил конфуцианству прочное положение самурайской идеологии. Таким образом, его активная деятельность в 30—40-х гг. XVII в. продолжалась около пятнадцати лет — вплоть до 1657 г. в период, который можно назвать временем завершения становления системы «военно-феодальное правительство — княжества». Радзан служил у четырех сёгунов — Иэясу, Хидэтада, Иэмицу, Иэцуна, участвовал в определении культурной политики своего времени, стремился усилить позиции чжусианства посредством ограничения свободы мысли, полицейским контролем над ней и подавлением «ересей», которыми сопровождалось «закрытие страны». Конечно, участие Радзана в осуществлении *политики высокого уровня* — как, например, в урегулировании отношений между императорским двором и военно-феодальным правительством в первоначальный период правления сёгуна — не имело такого большого значения, как деятельность монахов Тэнкая и Содана⁴⁸. Но с принятием чжусианства как «чиновничьего учения» ведущую роль в вопросах просветительской политики и особенно в обучении самураев играл как раз Радзан.

Примечания

¹ «Смута годов Гэнко». Попытка императора Го-Дайго восстановить свою власть в стране, что привело к вооруженной борьбе между сторонниками императора и военно-феодальным правительством («бакуфу»). Эта, по определению японских историков, гражданская война продолжалась несколько лет, в годы Гэнко (по девизу правления) — в 1331—1333 гг. — А. И.

- ² «Повесть о великом мире» — историческое повествование, охватывающее период с 1318 по 1368 г. Авторство приписывается Кодзима Таканори (ум. в 1374 г.), приближенному императора Го-Дайго. — *А. И.*
- ³ Период «сражающихся областей» охватывает 1507—1573 гг., время междоусобных войн. — *А. И.*
- ⁴ «Охота за мечами» — мероприятия по изъятию оружия у низших сословий (прежде всего у сельского населения). — *А. И.*
- ⁵ «Кампаку» — высшая должность в императорском правительстве (что-то вроде канцлера). Звание «кампаку» было присвоено Тоётоми Хидэеси в 1585 г., что формально приближало военного правителя Японии к императору. «Отец-кампаку» — почтительное титулование Хидэеси. — *А. И.*
- ⁶ Иэясу. Имеется в виду Токугава Иэясу (1548—1616), первый сёгун из рода Токугава. — *А. И.*
- ⁷ Доля урожая, получаемого военно-феодалным правительством, составляла: с непосредственно подведомственных земель — примерно 40 млн. «коку» (1 «коку» риса около 150 г. — *А. И.*), с жалованных вассальным кланам сёгуната земель — 30 млн. «коку». Общий урожай по стране в 1598 г. — 185 млн. «коку», в 1688—1703 гг. — 28 910 000 «коку», в 1830—1843 гг. — 300 млн. и несколько сот тысяч «коку» (по: Хондзё Эйджиро. Социально-экономическая история Японии). — *Н. Х.*
- ⁸ «Три дома». Боковые ветви дома Токугава — Овари, Кио, Мито. — *А. И.*
- ⁹ Район Кинки. Пять провинций, окружавшие столицу Японии г. Киото. — *А. И.*
- ¹⁰ В частности, школы Икко и Нитирэна, не получавшие поддержки от правящего класса, должны были создать храмовые хозяйства при помощи объединений своих адептов, поэтому эти школы и имели огромные по числу членов религиозные объединения приверженцев. Иногда школы организовывали массовые движения верующих для распространения своих учений. В период, когда районы Хокуруку, Кинки, Микава потрясло восстание Икко-икки, в Кинки действовало движение нитирэновской секты Хоккэ-икки. — *Н. Х.*
- ¹¹ Мятеж в Симабара. Крестьянское восстание под христианскими лозунгами, в котором участвовало почти 40 тыс. человек. Было жестоко подавлено военно-феодалным правительством, борющимся в тот период с христианством (все восставшие погибли). Мятеж в Симабара послужил толчком к «закрытию страны» — запрещению иностранцам (за немногими исключениями) въезжать в Японию, а жителям страны покидать Японские острова; это привело к многовековой изоляции японского государства от внешнего мира. — *А. И.*
- ¹² Юи Сёэцу. Выходец из семьи ремесленников, получил хорошее военное образование в г. Эдо (совр. Токио). Был обвинен в заговоре против сёгуна и арестован. Покончил жизнь самоубийством. — *А. И.*
- ¹³ Фукудзава Юкити (1834—1901) — один из ведущих идеологов либеральной буржуазии. Деятельность Фукудзава Юкити оказала большое влияние на становление в Японии европеизированной общественной мысли. — *А. И.*
- ¹⁴ Правление императора Одзина приходится на вторую половину III в. — *А. И.*
- ¹⁵ «Записи о древних деяниях». Памятник древнеяпонской письменности (составление завершено в 712 г.). Представляет собой свод

- мифов, исторических преданий и реальных событий. Одна из священных книг синтоизма. — *А. И.*
- ¹⁶ Страна Срединного Цветка — название Китая (*кит.* — Чжунхуа, *яп.* — Тюка). — *А. И.*
- ¹⁷ Период императорского правления. В традиционной японской историографии этим термином обозначается период, начиная с правления легендарного императора Дзимму (660 г. до н. э.) и кончая 1192 г., когда император был лишен реальной власти и установлен первый сёгунат. — *А. И.*
- ¹⁸ Юйский Шунь. Легендарный китайский император, выходец из простой семьи, прославившийся сыновней почитательностью и добродетельным правлением. — *А. И.*
- ¹⁹ «Лысые головы». Пренебрежительное именование буддийских монахов, которые брили головы наголо. — *А. И.*
- ²⁰ «Весны и осени» («Чуньцю»). Одна из канонических конфуцианских книг. — *А. И.*
- ²¹ Лао-цзы и Чжуан-цзы. Знаменитые даосские мыслители. — *А. И.*
- ²² Пятидворка — низшая административная единица в деревне и в городе в Японии периода Токугава. Члены пятидворки, возглавлявшиеся старостой, были связаны круговой ответственностью, что лишало их какой-либо свободы в поступках. Система пятидворок позволяла правительству осуществлять эффективную систему контроля над трудовым населением страны. — *А. И.*
- ²³ Мацудайра Саданобу (1758—1829). Государственный деятель, в 1789—1801 гг. являлся ключевой фигурой в военно-феодальном правительстве. В конце жизни постригся в буддийские монахи. — *А. И.*
- ²⁴ Школа Риссю. Японская буддийская школа, основанная в середине VIII в. китайским монахом Цзяньчжэном, переселившимся в Японию. Основным средством достижения просветления идеологи Риссю считали строгое соблюдение многочисленных заповедей. — *А. И.*
- ²⁵ Хакуин (1685—1768) — одна из ключевых фигур в истории японского дзэн-буддизма. Резко усилил роль мистики в дзэнской религиозной практике. Крупнейший художник своего времени. — *А. И.*
- ²⁶ «Внутренний взгляд» (*яп.* «найкан»). Видение «чистой земли» (см. прим. 24 к Введению) внутри себя во время медитирования. Способность к такому «взгляду» обуславливалась и моральными добродетелями (честностью, мудростью и т. п.) медитирующего. — *А. И.*
- ²⁷ Есикава Корэтару (1616—1694). Теоретик синтоизма, пытавшийся совместить традиционные синтоистские догмы с неоконфуцианским учением о всеобщем принципе «ли», что отразилось в названии проповедовавшегося им течения: «ригаку» — «учение о «ли»». — *А. И.*
- ²⁸ Датэ Масамунэ (1566—1636). Крупный феодал, военачальник, принимавший участие в военной экспансии в Корею. Сражался на стороне военно-феодального правительства во время объединения страны. Сочувствовал христианству и направил в Рим посольство под началом своего вассала Хасэкура Цунэнага. Однако впоследствии, следуя политике сёгуна, участвовал в преследованиях приверженцев христианской веры. — *А. И.*
- ²⁹ Ле-цзы — древнекитайский мыслитель-даос, реальное существование которого современными учеными ставится под сомнение. — *А. И.*
- ³⁰ «Ри» и «ки» — основные категории традиционной философской метафизики средневековой Японии. Как и соответствующие им категории традиционной китайской философии — «ли» и «ци», в нашей научной литературе имеют различные эквиваленты перевода на русский

язык: «ри» (*кит.* — «ли») переводится как «принцип», «высшее духовное начало» и т. п., а «ки» (*кит.* — «ци») — как «пневма», «материальное начало» и т. п. Подлинное же значение и идейное содержание этих категорий понимается конкретно-исторически, в зависимости от того, какой смысл вкладывает в каждую из них тот или иной мыслитель. Отсюда и для читателя, знакомого с историей культуры и мировоззренческой мысли стран Дальнего Востока, адекватнее воспринимать эти ключевые категории непосредственно в японской или китайской транскрипции (написании), т. е. без перевода. — *А. И.*

- ³¹ Кунь-токотати-но микото... Идзанами микото. Синтоистские божества, участвовавшие в космогоническом процессе. — *А. И.*
- ³² Тай Бо — старший сын Гу-гуна, правителя из династии Чжоу. Уступил право наследования престола своему младшему брату и поселился в землях «южных варваров», где выполнял цивилизаторскую миссию. На последнее обстоятельство и намекает Фукан. — *А. И.*
- ³³ «Рестаурация Мэйдзи» (*яп.* «Мэйдзи исин»). Другие названия: «Революция Мэйдзи», «Преобразования Мэйдзи»... Принятое в японской историографии название буржуазной революции 1867—1868 гг., формально являвшейся реставрацией власти императора. — *А. И.*
- ³⁴ Ниси Аманэ (1826—1894). Государственный и общественный деятель, первый проповедник западной философии в Японии. — *А. И.*
- ³⁵ Сюнь-цзы. В отличие от перечисленных выше мыслителей-конфуцианцев этот древнекитайский философ был представителем школы «законников», борющейся с конфуцианскими идеями. — *А. И.*
- ³⁶ Как будет видно далее, Огу Сорай приблизился к пониманию учения Сюнь-цзы, принципиально возвысив роль «ритуала». — *Н. Х.*
- ³⁷ «Книга истории» («Шу-цзин»). Один из канонических текстов конфуцианства. — *А. И.*
- ³⁸ «Мандат Неба» (*кит.* «тяньмин») — право на управление Поднебесной, которое вручается Небом (высшим безличным мировым началом) высокородетельному правителю. — *А. И.*
- ³⁹ «Истинная таковость». Категория философии буддизма махаяны. Абсолют. — *А. И.*
- ⁴⁰ Эпоха Цин. Династия Цин, по имени которой названа данная эпоха, правила с 1644 по 1911 г. — *А. И.*
- ⁴¹ «Четырехкнижие». Конфуцианский канон, включавший в себя следующие книги: «Луньюй», «Мэн-цзы», «Дасюэ», «Чжунъюн». — *А. И.*
- ⁴² В конфуцианское «Пятикнижие» входят «Ши-цзин», «Шу-цзин», «Чунью», «Лици», «Ицзин». — *А. И.*
- ⁴³ Кстати говоря, в книгу «Теории буддизма Нового времени» (издательство «Котани Кокусё», 1925) включено сочинение «Кратчайший путь к учению об истинном «ри»» («Дзицуригаку-но сёкэй»), написанное в 1646 г., на следующий год после смерти Такуана. Содержание этого трактата идентично содержанию «Рассуждений о различии между «ри» и «ки» в «Полн. собр. соч. японских философов». Однако, например, в «Кратчайшем пути...» читаем: «Видеть глазом сердца называют постижением сути; это значит видеть, исходя из представлений». В «Рассуждениях...» такой текст: «Видеть глазом сердца называют постижением сути; это значит видеть посредством представления». — *Н. Х.*
- ⁴⁴ Юй — легендарный правитель древности, для конфуцианцев — образец добродетельного императора. «Путь Юя и Шуня» — идеальные принципы управления Поднебесной. — *А. И.*

- ⁴⁵ Как уже говорилось, янминизм восходит к учению Лу Сяншаня, современника Чжу Си, и кардинальным образом развивается Ван Янмином в период Мин. — *Н. Х.*
- ⁴⁶ Случай с Сога и монахом Гэмбо. Род Сога, сыгравший ключевую роль в принятии буддизма императорским двором в конце VI — начале VII в., историческая хроника «Нихон сёки» обвиняет в стремлении узурпировать власть в стране. Гэмбо, монах школы Хоссо, служил дворцовым священником при императоре Сёму. Был сослан в 743 г. в отдаленную провинцию из-за участия в политических интригах. — *А. И.*
- ⁴⁷ «Омурадзи» Мория. Имеется в виду представитель соперничавшего с Сога рода Мононобэ («омурадзи» — родовое звание), выступавшего против принятия двором буддизма. Мория был убит в 587 г. во время сражения войск пробуддийской и антибуддийской партий. — *А. И.*
- ⁴⁸ Тэнкай и Содан — буддийские монахи, пользовавшиеся доверием военно-феодалного правительства и в определенной степени влиявшие на принятие сёгуном важных политических решений. — *А. И.*

Глава 2

Расцвет конфуцианства в период стабилизации системы «бакухан» («военно-феодальное правительство — княжества»)

РАЗДЕЛ 1

Подъем конфуцианских школ

I

Можно, по-видимому, утверждать, что процесс становления системы «бакухан» («военно-феодальное правительство — княжества»), который, как обычно считают, завершился в период правления третьего сёгуна Токугава, окончательно закончился с принятием мер по «закрытию страны» в конце 30-х гг. XVII в. Хотя в это время и происходили события, подобные «инциденту» с Юи Сёсэцу в 1651 г., общественных сил, которые могли бы представлять угрозу господству системы «военно-феодальное правительство — княжества», уже не было.

Конечно, хотя и считается, что система «военно-феодальное правительство — княжества» вступила в период стабилизации, присущие ей противоречия устранены не были. И в этот период также с неизбежностью вспыхивали крестьянские восстания. К тому же уже наметилась тенденция к ухудшению экономического положения самурайского сословия в результате того, что оно попадало в зависимость от торгово-ростовщического капитала. Процесс ухудшения финансового положения при военно-феодальном правительстве начался с правления четвертого сёгуна Токугава Иэцунэ и привел в конце XVII — начале XVIII в. к массовой чеканке монет плохого качества, вследствие чего еще более окреп торгово-ростовщический капитал и выявилась еще большая зависимость от него режима «бакухан». Развитие приамкововых городов в результате «отделения воинов от крестьян», обусловленное становлением токугавской системы правления «бакухан», а также система посменной службы крупных

феодалов при дворе сёгуна вели к увеличению расходов сословия самураев на покупку товаров и развитию торговли и коммуникаций. Деньги же, накапливавшиеся в руках торговцев, в условиях низкого технического уровня промышленного производства и изоляции от внешнего рынка не столько вкладывались в сферу производства, сколько превращались в ростовщический капитал, отнимавший большую часть финансовых средств самураев и беднейших крестьян, находившихся на положении крепостных, а это в свою очередь ухудшало положение и тех и других. Уже Ямадзаки Ансай по этому поводу писал: «Крупные феодалы сто лет владели землями. Сначала они жили скромно. Но постепенно в обычай входила роскошь и средств на нужды провинций перестало хватать. Стали произвольно устанавливать налоги для народа, брать деньги в долг и не возвращать. Если так будет дальше, народ ничего не будет давать и феодалы останутся без гроша. Когда они отдадут под заклад осенний урожай риса горожанам Киото и Осака и берут у них займы, на расходы первоначально хватает, и все идет хорошо. Но выгода влечет за собой выгоду... Феодалы, начиная с феодалов-губернаторов, оказываются должниками богачей... Год от года они беднеют и исправить положение не могут» («Котэцу мондо» — «Вопросы и ответы Котэцу»).

Кумадзава Бандзан в свою очередь писал об экономическом положении правящего класса того времени следующее: «Если бы крупные феодалы и все прочие феодальные кланы не делали не соответствующие их возможностям денежные займы, они были бы, я думаю, сильными. Но год от года они все больше берут у народа, и поэтому доля одолженного у народа увеличивается, и в нынешнем веке все — богатые и бедные — гибнут под бременем долгов». И далее: «Ни в Танской империи, ни в нашей стране испокон века никогда не взимали так много годового налога, как в последние годы. В старину, во времена крестьян-воинов, и в нашей стране и в других странах годовой налог был в 11 раз меньше». А Ансай продолжает мысль Бандзана: «Сейчас самое время вернуться к старым временам крестьян-воинов. Если бы, как в период Камакура, все крупные феодалы один раз в три года несли посменную службу при дворе военно-феодального правителя и оставались там по 50—60 дней, то из 300 тыс. «коку» риса, приходящихся

на губернаторов провинций, 5 тыс. «коку» были бы в избытке... Если в нашем мире многочисленные добрые деятели ослабят запреты, установленные в Эдо, это будет великой основой человеколюбивого правления» («Дайгаку ару мон» — «Некоторые вопросы Великого учения»).

Однако, несмотря на такое выдвижение на первый план торгово-ростовщического капитала, во второй половине XVII — начале XVIII в. (точнее говоря, с 1644 по 1715 г.) еще ни один человек не уразумел, что основные противоречия феодальной системы коренятся в принципах землевладения, в самом самурайском режиме¹. Ни у кого не возникало и мысли рассматривать самурайство как «гуляющий народ», и вообще для теоретической деятельности ученых еще не стало характерным разрабатывать экономические учения, в особенности учения о финансах, предусматривающие меры по защите феодальной экономики от упадка. Хотя судоходные и заливные поля все больше и больше отдавались в заклад, сельское хозяйство, при всем замедлении темпов его роста, все же переживало период развития по восходящей линии, и тенденция к спаду в явной форме, похоже, еще не проявлялась. Крестьянские волнения своего апогея, как это произошло позднее, не достигли. По данным Кокусё Ивао («Исследование крестьянских восстаний»), в течение столетия — с середины XVI по середину XVII в. — количество восстаний было минимальным, а в 1704—1710 гг. восстаний фактически не было. На основании этих данных Кокусё приходит к такому выводу: «Можно допустить, что пятьдесят лет после годов Сёхо были в период Токугава самой спокойной эпохой, эпохой расцвета духовной и материальной культуры, периодом зрелости самурайской цивилизации. Нужно сказать, что такая оценка подтверждается и тем, что крестьянских восстаний было мало» (там же, с. 268). В конце XVII в. появляется знаменательный для периода Токугава труд по аграрным вопросам — хорошо известное «Собрание сочинений по сельскому хозяйству» («Ногё дзэнсё») Миядзакэ Ясусада. В «Приложении» к этому сочинению Кайбара Раккэн (старший брат Кайбара Эккэна) писал: «В нынешний век правление осуществляется благодатно, и, возможно, даже после того как перестанет существовать человеческий род, подобного правления не будет!.. Вот почему весной среди персиковых цветов,

мудреца слыша, что рожденное в нынешний благословенный век распустит цветы через тысячу лет, я проливаю теперь старческие слезы». Таким образом в восхвалении своего века Раккэн отразил ситуацию того времени.

II

На рассмотренной выше экономической основе в этот период, с одной стороны, возникли благоприятные условия для развития медицины и ботаники; математика выдвинула таких своих представителей, как Сэки Кова; начали проявляться проблески в изучении западной культуры (особенно с Араи Хакусэки), на которую был фактически наложен запрет со времени «закрытия страны»; создались условия для подъема прикладных естественнонаучных исследований. С другой стороны, благодаря творчеству Сайкаку, Тикамацу, Басё невиданный расцвет переживала городская литература. В условиях такого подъема культуры конфуцианство широко распространилось среди самурайства, при этом оно утвердилось как идеология, занимавшая исключительное положение по отношению к другим учениям.

Характерной особенностью этого времени было то, что в процессе распространения конфуцианства в каждом районе начали возникать клановые конфуцианские школы, повсюду появлялись «знаменитые правители» из числа приверженцев конфуцианства; из среды конфуцианцев выдвигались люди, которые, принимая участие в управлении государством, стремились реализовать на практике принципы конфуцианского учения. Открытая в Уэно в первой половине XVII в. частная школа дома Хаяси разрослась и в 1690 г. была переведена в Сёхэйдзака, где получила статус учебного заведения правительства «бакуфу». Начиная с 1697 г., когда состоялось открытие школы Кодзёкан, все кланы, продолжая традиции учебного заведения в Нагоя (1624) и клановой школы в Окаяма (1705), основали свои учебные заведения, в которых истинным учением почиталось учение Чжу Си. Токугава Мицукуни для составления исторических хроник открыл школу Сёкокан (1672). Вслед за Токугава Ёсиноао из дома Овари, к которому в предшествующий период принадлежало большинство известных покровителей конфуцианства, в это время выдвинулись Хосина Масаюки, глава клана Айдзу, Мицукуни из Мито, Икэда Мицумаса

из Окаяма и другие. Кумадзава Бандзан, фаворит Мицумаса, и Нонака Канэяма, старейшина клана Тоса, наметили реформу управления княжествами, опираясь на конфуцианские принципы². Упомянутые «знаменитости» и политики-конфуцианцы были единодушны в отрицании буддизма; Масаюки решительно проводил в жизнь запреты, касающиеся «храмов еретиков»; Мицукуни, Мицумаса, Канэяма также осуществляли крупномасштабные антибуддийские акции. При этом в идейном отношении они так или иначе склонялись к синто-конфуцианскому синкретизму. Примечательно, что крупные феодалы, связанные кровными узами с домом сёгуна — такие, как Ёсино из Овари и Масаюки из Айдзу, — были в определенной степени и синтоистскими мыслителями.

Находившееся на таком подъеме конфуцианство привело не только к расцвету чжусианства как официальной идеологии, но и к быстрому распространению учений школ Ван Янмина («Оёмэйгакуха») и «древней науки» («когакуха»). Почти все влиятельные конфуцианские школы периода Токугава (за исключением школы «древней науки» Сорая) упрочили в это время свои позиции.

По мере распространения чжусианства из среды мыслителей, которые с самого начала стали его адептами, выделились приверженцы янминизма и «древней науки». К первым принадлежали Накаэ Тодзю и Кумадзава Бандзан, ко вторым — Ямага Соко и Ито Дзинсай. К «древней науке» в самые последние годы жизни начал склоняться и Каибара Эккэн. Каждая конфуцианская школа Японии в ходе своего возникновения и развития повторяла историю аналогичной школы в Китае. Янминизм в Китае начался с Лу Сяншаня как приверженца школы, оппозиционной по отношению к учениям мыслителей сунской школы. В более углубленной форме он был возрожден Ван Янмином в период правления династии Мин. В Японии янминизм также давно получил известность. Поэтому, по мере того как развитие конфуцианства пошло в разных школах по-своему, естественно, что и приверженцы учения Ван Янмина образовали свою собственную школу. Между тем особенность янминизма в Японии состояла в том, что как самостоятельное течение он не развивался здесь непрерывно, не вписывался в традицию преемственности, а, будучи не связанным с этой традицией, время от времени выдвигал своих представителей независимо от их предшественников. Кроме того, янминизм в Японии отнюдь не всегда занимал не-

примиримую позицию по отношению к чжусианству, а скорее обнаруживал признаки примирения с ним. Данное обстоятельство объясняется не просто камуфляжем с целью избежать гонений на янминизм со стороны военно-феодалного правительства как на «еретическое учение», его можно понять также и из характера самого янминизма. В японском янминизме после Годзю и Бандзана на передний план выдвинулся Санрин Дзюсай, «возродивший» это учение, после чего оно быстро пришло в упадок и уже не выдвигало влиятельных представителей.

Что касается школы «древней науки» («когакуха»), то её возникновение объясняется, к примеру, влиянием У Тинханя (У Суюаня) на Ито Дзинся. Если бы даже японская школа «древней науки» и была независима от влияния китайского конфуцианства более позднего времени, возникновение «древней науки» в Японии напоминает возвышение в эпоху Цин «критической школы» («каочжэн») в том смысле, что размежевание на различные конфуцианские школы в дальнейшем вызывало стремление к возрождению интереса к классическим памятникам и изучению древности. Однако, поскольку школа «древней науки» уделяла основное внимание не столько критически-литературоведческому изучению текстов классических книг, сколько разработке мировоззрения на их основе, постольку она отличалась от «критической школы». Присущие последней тенденции обнаружились у тех, кто в Японии продолжил традиции школы «древней науки». Школа «древней науки» была представлена в свою очередь тремя школами — школой Ямага Соко, школой Ито Дзинся и школой Огю Сорая, который начал пропагандировать «древнюю науку» в 1716 г. Особенно большое влияние на идейную жизнь в период, последовавший после расцвета режима Токугава, оказали два последних мыслителя.

В рамках чжусианской школы, которая переживала небывалый расцвет наряду с появлением упомянутых конфуцианских школ, в Киото возникла школа Ямадзаки Анся, унаследовавшая традиции «южного учения»³. Тогда же имела место деятельность Накамура Тэкися, также из Киото, Кайбара Эккэна с Кюсю, Амэномори Хосю (ученика Киносита Дзюньана) с островов Цусима. В Эдо в этот период авторитет дома Хаяси Радзана прочно поддерживали его сын Сюнсэй и сын Сюнсая Хосэй. Кроме того, из числа учеников Дзюньана выдвинулся ряд ученых; это прежде всего Араи Хакусэки и Муро Кюсю. Миякэ Кондан (ученик

Дзюньана), Курияма Сэмпо, Асака Тэмпаку, участвовавшие в составлении исторических хроник для Мицукуни, также принадлежали к чжусианской школе и являлись приверженцами исторической науки, разрабатывавшейся представителями сунской школы. Это было время, наиболее благоприятное для развития японского чжусианства.

Наконец, касаясь такого расцвета *феодалной культуры* Японии в последние десятилетия XVII в. — культуры, не содержащей в себе специфических элементов, типичных для культуры *Нового времени*, подобно культуре Ренессанса, с которой ее часто сопоставляют, — следует отметить, что одним из ее звеньев являлось развитие исследований в области японской классической литературы, а также классических текстов вообще. Данные исследования самым непосредственным образом противостояли формалистической аристократической поэтике, разработанной Фудзивара Садаиэ⁴. Они были вызваны к жизни потребностью формирования новой поэтики, исходившей из среды горожан (потребностью изучать древнюю поэзию для создания новых поэтических форм), и получили свое развитие под влиянием синтоистских доктрин и конфуцианства. Таким образом, предпосылки для того, чтобы возникшая в последующий период «*национальная наука*» выкристаллизовалась как самостоятельное учение общественной мысли, были уже полностью подготовлены в годы культурного подъема в конце XVII в. Представителями этой школы явились Кэйтю и Када Адзумамаро.

РАЗДЕЛ 2

Подъем школы приверженцев учения Ван Янмина — Накаэ Тодзю и Кумадзава Бандзан

I

Родоначальником японской школы приверженцев учения Ван Янмина является «мудрец из Оми» Накаэ Тодзю (1608 — 1648). Между тем выяснение социальных предпосылок возникновения японской школы приверженцев Ван Янмина в тот период, а также ее отличие от школы приверженцев учения Чжу Си является довольно сложной проблемой. Если вспомнить об исторических условиях распространения янминизма в минском Китае и задуматься о

ситуации, сложившейся в Японии в период, о котором идет речь, то следует иметь в виду, что распространение конфуцианства в Японии не ограничивалось только средой самурайства, а имело тенденцию к проникновению в *более широкие социальные слои*. Безусловно, во времена Накаэ Тодзю еще сохранялись нравы эпохи «сражающихся областей», и, хотя доминирующим течением в идеологии самурайского сословия стало конфуцианство, оно почиталось еще отнюдь не всеми без исключения самураями. Однако, распространяясь в среде самурайства и создавая здесь для себя почву, конфуцианство в то же время стремилось к проникновению в более широкие слои общества, что, вообще говоря, вполне естественно для распространения любой идеологии. После того как Тодзю некоторое время был самураем, он возвращается в деревню, где ведет замкнутую жизнь, занимаясь научной деятельностью. Есть основания полагать, что написание им таких сочинений, как «Вопросы и ответы старика» («Окина мондо») и «Предостерегающие наброски» («Кансо»), в целях популяризации конфуцианства и конфуцианской этики было связано с возникновением у Тодзю интереса к янминизму. Он писал: «Наука о сердце — Путь движения от обыкновенного человека к мудрецу» («Вопросы и ответы старика»), «По пути конфуцианства идут сын Неба, феодалы, аристократия, знать, подлый народ. То, что высветляет светлые добродетели этих пяти групп людей и соединяет в цепочку пять моральных правил, называют истинным конфуцианством... Истинное конфуцианство из этих пяти групп не выбирает благородных или низких, бедных или богатых» («Благие речи учителя Тодзю» — «Тодзю сэнсэй сэйгэн»). Не видно ли в этих словах Тодзю стремления распространить конфуцианское учение среди «подлого люда»? В связи с этим следует заметить, что если чжусианство в Эдо, построенное как самый крупный приамковский город, имело ярко выраженную направленность обучать знать, составлявшую верхушку военно-феодалного правительства, то отнюдь не случайно, что такие ученые, как Кайбара Эккэн и Накаэ Тодзю, стремившиеся к популяризации конфуцианства, появлялись в районах Тикудзэн и Киото, хотя и удаленных от политического центра страны, но достаточно развитых в культурном отношении (Тикудзэн испытал наибольшее влияние христианства и, кроме того, находился недалеко от Нагасаки, который являлся «дверью» для иностранной культуры после «закрытия страны», Киото же был центром

старой японской культуры). Если вспомнить к тому же традиционный авторитет дзэнских школ в среде самурайства и наличие уже в учении Фудзивара Сэйка элементов, сближающих это учение с янминизмом, то можно сказать, что в период деятельности Тодзю условия для распространения янминизма в Японии уже созрели.

Решительный поворот Тодзю от чжусианства к янминизму произошел в 1644 г., когда ему было 37 лет, так что деятельность Тодзю как приверженца янминизма продолжалась всего пять лет. Однако для характеристики взглядов Тодзю значение имеют сочинения, написанные как раз в эти годы. Хотя и в «Вопросах и ответах старика», написанных ранее и переработанных позднее, правда не полностью, ощущается влияние янминизма («Вопросы и ответы старика» были самым широкочитаемым сочинением Тодзю), тем не менее это произведение не стоит в одном ряду с сочинением большинства японских янминистов. Да и Тодзю, полагая, что «братья Чэн, Чжу Си, как и Ван Янмин, в равной мере ученые мужи нашего Пути» («Размышления о «Великом учении» — «Дайгаку ко»), по отношению к чжусианству не занимал таких жестких позиций, какие наиболее ревностные из чжусианцев занимали по отношению к учению Ван Янмина.

Концепция Тодзю разворачивается вокруг тезиса, сформулированного в «Великом учении» («Да сюэ»): «Путь «Великого учения» состоит в высветлении светлой добродетели». Тодзю утверждает: «Наука полагает высветление светлой добродетели всеобщим истоком (всеобщей основой)» («Вопросы и ответы старика»). Он считает, что «светлая добродетель» является «исконной сущностью каждой из бесчисленного множества вещей» («Толкование «Великого учения» — «Дайгаку кай»). «Поскольку все множество вещей мироздания творится в свете божеств, сиянии духов, то, если высветлить нашу светлую добродетель, обретем свет божеств и высветлим четыре моря (весь мир). Посему все множество вещей мироздания находится в нашей светлой добродетели. Хотя заблуждающийся и думает, что сердце попросту находится в теле, на самом же деле тело рождено в глубинах сердца. Посему для просветленного взора нет различий между внутренним и внешним, темным и светлым, наличием и отсутствием» («Благие речи учителя Тодзю»). В «Вопросах и ответах старика» Тодзю отмечает: «Если высветлить добродетель сыновней почтительности нашего сердца, то обретем свет

божеств...», а также указывает: «Все бесчисленное множество вещей мироздания находится в добродетели сыновней почтительности исконного сердца...» Тем самым он развивает тот же тезис, заменив слова «светлая добродетель» словами «добродетель сыновней почтительности». Тодзю пишет: «По сути своей умение высветлять небесную истинность добродетели сыновней почтительности состоит в том, что, найдя свое место в жизни, осуществлять Путь — это и есть светлая добродетель». Из этого следует, что «добродетель сыновней почтительности» воспринималась Тодзю как этическое содержание «светлой добродетели». Так, возвысив понятие «светлой добродетели» до отождествления ее с «исконной сущностью мира», Тодзю создал теологическое обоснование понятия «сыновней почтительности». Отсюда видно, что на Тодзю оказала влияние идея «сыновней почтительности» школы *Цзэн-цзы*.

Таким образом, проблема заключалась в умении высветлить эту «светлую добродетель». Об этом Тодзю говорит: «Основа высветления светлой добродетели состоит в том, чтобы, полагая врожденное знание зеркалом, остерегаться своего личного» («Вопросы и ответы старика»). И далее: «Когда высветляешь светлую добродетель, то, делая врожденное знание зеркалом, породнишься с пятью правилами поведения. Наши желания устранятся... Если, делая врожденное знание зеркалом умения, семенем (высветления), сроднишься с пятью правилами поведения и устранишь свои желания, то возвысишься до светлой добродетели исконной сущности» («Благие речи учителя Тодзю»). «Врожденное знание» Тодзю определяет так: «Врожденное знание присуще сердцу», и вместе с тем оно «выходит за пределы того, что имеет форму в мироздании, оно сливает воедино духов и божеств, счастье и беду» («Толкование «Великого учения»»). Иначе говоря, «истинная наука», «высветляющая светлые добродетели», есть «наука о сердце», которая «читает в сердце сердце», «исправляет сердце». И по этой причине, говорим ли мы о «светлых добродетелях» или о «врожденном знании», они искони наличествуют в истинной сущности, в природе нашего «сердца».

Однако, поскольку это «сердце», само существо «сердца» абсолютно, поскольку оно — божественная субстанция, то «наука о сердце», выправляющая сердце, является в то же время и «Путем Богов».

Тодзю утверждает: «Если наше тело получает долю тел отца и матери, значит, тела отца и матери получают долю

«ки» мироздания, а мироздание получает долю «ки» Великой Пустоты. Выходит, что наше тело искони является превращенным телом Великой Пустоты — божественного света» («Вопросы и ответы старика»). И далее: «Хотя говорят, что среднее (поскольку «светлые добродетели» не искажаются, а держатся «по центру», Тодзю называет их «средними». — Н. Х.) существует в намерениях, поскольку оно составляет единое с Великой Пустотой и Великим Пределом, оно — не только исконная сущность нашего тела, но и исконная сущность бесчисленного множества вещей мироздания» («Толкование «Срединного пути» — «Тюё-кай»). Поэтому Тодзю называет «Путь восхваления светлых добродетелей», т. е. конфуцианство, «божественным Путем Великой Пустоты» или же «божественным Путем императора, высших небесных божеств и божеств Земли». Тодзю утверждает, что «в ритуалах японского Пути богов и в ритуалах конфуцианских празднеств много общего» («Благие речи учителя Тодзю»), так что провозглашаемый им «Путь Богов» не что иное, как исконно конфуцианский «божественный Путь Великой Пустоты», а «истинный смысл конфуцианского Пути — в вере в божественный свет». Поэтому неудивительно, что Тодзю заявляет: «Нельзя говорить, что мудрецы рождались только в Китае».

В отношении буддизма Тодзю стоял на общей для всех конфуцианцев позиции, обрушиваясь на буддийское отрешение от мира, а Шакьямуни называл «одержимым из Индии». Но в деталях буддийское учение он не разбирал.

Как видно из вышеизложенного, понятия «светлые добродетели», «врожденное знание», «сердце», «среднее», «добродетель сыновней почтительности» обозначали у Тодзю одно и то же. Это разные названия некоего божественного субстрата, пронизывающего Вселенную и человека. Несомненно, что его философия, не содержащая ни грама элементов материализма, представляет собой *этический идеализм, идеализм в высшей степени субъективный*. Конечно, субъективный идеализм Тодзю не был теоретически отшлифован, как у Ван Янмина, но, с другой стороны, «Великую Пустоту» он рассматривал как нечто более высшее, чем субъект, чем «человеческое сердце». Тодзю рассматривал человека как часть «Великой Пустоты». Однако фундаментальная идея Тодзю, согласно которой природа, «бесчисленное множество вещей мироздания» заключены в «наших светлых добродетелях»,

во «врожденном знании», несколько не выходила за пределы субъективного идеализма.

Между тем в этом наивном идеализме, которому соответствует название «наука о сердце», представление о «сыновней почтительности» и являлось важнейшим элементом. Эту особенность нельзя объяснить одними только индивидуальными склонностями Тодзю, нельзя объяснить и тем только, что в «Книге о сыновней почтительности» («Сяоцзин») ⁵ «сыновняя почтительность» определяется как основа ста деяний. Данное обстоятельство, очевидно, объясняется еще и стремлением Тодзю попытаться трактовать конфуцианство как «Путь» надклассового, абстрактного человека вообще, как «Путь» всех людей — от императора до простолюдина. Причем такое соображение напрашивается оттого, что «сыновняя почтительность» являлась широко распространенной повседневной моральной нормой, которая могла находить самое универсальное применение. Однако учение Тодзю было слишком абстрактным, делающим акцент на «совершенствовании личности» (что отделяло его от задач «упорядочения семьи», «управления государством», «уравновешивания Поднебесной»), оно было слишком возвышенным и субъективным, чтобы быть воспринятым широкими массами простого люда. Да и простой народ еще не дорос до такого учения. Как указывал ученик Тодзю Кумадзава Бандзан, яминизм Тодзю, тесно не связанный, подобно чжусианству, с самурайским словом, имел много теоретически слабо разработанных аспектов. К тому же и в социальном отношении он не обнаруживал достаточно широкой основы для развития.

II

Наиболее крупным представителем яминизма в первой половине периода Токугава был Кумадзава Бандзан (1616—1691). Бандзан обучался у Тодзю с сентября 1642 г. до апреля следующего года, после чего по наущению своего учителя обратился к учению Ван Янмина. Далее он продолжал заниматься более самостоятельно и вскоре был назначен Икэда Мицусада на ответственный пост и приобрел известность как знаток классических книг и трактатов, а также как ученый. Однако эта известность не позволила ему избежать опалы; в 1656 г. он был отстранен от должности и вторую половину жизни провел под надзором воен-

но-феодалного правительства. Говорят, что неприятности, которые Бандзан имел в идеологическом плане, были вызваны недовольством его политической теорией.

Что касается направления мыслей Бандзана, то сам он не называл себя приверженцем янминизма. Он заявлял, что принимает сильные стороны обоих учений — Чжу Си и Ван Янмина: «Я не искажаю (идеи) Чжу Си, не искажаю (идеи) Ван Янмина, а лишь почтительно использую (учения этих) древних мудрецов. И Чжу Си, и Ван Янмин принадлежат одной традиции наследования Пути. Их речения возникали по велению времени... Чжу Си считает самым важным для исправления пороков своего времени постижение сути «ли», распознавание заблуждений. Но это неосуществимо без умения пристрастного самоанализа. Из-за пороков (своего) времени Ван Янмин тоже придает большое значение умению пристрастного самоанализа. Но это неосуществимо без учения о постижении сути «ли». Обращаясь к умению внутреннего самоанализа, считаю пригодным для него (учение) Ван Янмина о выявлении врожденного знания и вместе с тем опираюсь на учение Чжу Си о постижении сути «ли» как средства распознавать заблуждения» («Сочинения на японском языке из «Собрания принципов учения» — «Сюги гэсё», т. 8). Таким образом, Бандзан отнюдь не отрицал учений мыслителей сунской школы, но в то же время и не признавал себя учеником Ван Янмина. Он осуждает даже Тодзю, говоря: «В науках он не был достаточно старателен и порой истощал себя в изучении ложного знания» («Внешние сочинения «Собрания принципов учения», т. 6). Бандзан подчеркивал, что для конфуцианцев название «наука сердца» не подходит. В отношении же конфуцианцев он был, кроме того, настроен критически за то, что они сделали учение своей профессией: «Если бы у них не было чиновничьего жалованья и рангов, они бы жили, не соблюдая пяти правил человеческого поведения и называя себя конфуцианцами, сделали бы мораль своим ремеслом. Отсюда и появляется «праздный люд, проповедующий ереси», т. е. «те, кто называет себя постигающими «науку сердца», постигающими суть законов, знатоками учений Чжу Си, Ван Янмина, Лу Сяншаня» (там же).

Однако такая позиция в действительности была тождественна взглядам Тодзю, который подчеркивал, что конфуцианство является Путем, которого должны твердо придерживаться *различные* по натуре и статусу люди в своей

общественной деятельности и в «человеческой морали» при выполнении ими «пяти правил поведения». Осуждение Бандзаном буддизма как пути отрешения от мира, от семьи и отставание значения конфуцианства как «Пути человека», можно сказать, было таким же, как у всех конфуцианцев. Поэтому Тодзю и Бандзан дошли в своих взглядах до отрицания конфуцианства как профессии, и особенно отчетливо это проявилось у последнего⁶. Причем, несмотря на то что Бандзан, призывавший: не следовать за учителем и не иметь учеников, отрицал свою принадлежность к какой-либо *школе*, тем не менее его философское мировоззрение не выходило все же за рамки того течения в янминизме, которое представлял Тодзю.

Бандзан, как и Тодзю, впал в *субъективизм* (так называемое учение о единстве Неба и Человека), поскольку, с одной стороны, источником мироздания им провозглашалась Великая Пустота и из нее производно выводились все вещи и человек, а с другой стороны, «первоприрода» и «сердце» человека отождествлялись с Великой Пустотой. Бандзан писал: «Таким образом, хотя бесчисленное множество вещей рождается из единого «ки» Великой Пустоты, Великая Пустота не объемлет все мироздание. Хотя человек уже немного свыкся со своей натурой, но поскольку он всецело слит с Великой Пустотой, постольку лишь в первоприроде человека есть высокое именование — «светлая добродетель»⁷... Поскольку для «ри» нет большого или малого, постольку квадратный сунь человеческого сердца изначально одинаков с Великой Пустотой. Когда правитель великий Шунь, имея тело в пять «сякю», искусно осветил эту добродетель, он возвысился до уровня мироздания и взрастил бесчисленное множество вещей. Нужно сказать, что бесчисленное множество вещей — одно целое... Бесчисленное множество вещей появляется ради человека. Наше сердце как раз и есть Великая Пустота. Четыре моря мироздания находятся в нашем сердце» («Сочинения на японском языке из «Собрания принципов учения», т. 1). «Всемирно известно, что бесчисленное множество дхарм — в одном сердце, что бесчисленное множество — не что иное, как сердце вещей мироздания» («Внешние сочинения из «Собрания принципов учения», т. 2). «Светлые добродетели — высокое именование первоприроды человека. Первоприрода остального множества вещей не заслуживает этого именованья; человек появляется благодаря тому, что объединяются чудесные

«ки», «ин» и «ё» и пять первоначал, он весь освещается «ри». Добродетели мироздания также проявляются благодаря человеку, и могущество божественного света также зависит от человека. Содействуя созданию тела в пять «сяку», человек достигает уровня мироздания и возвращает бесчисленное множество вещей. Таким образом, в мироздании наличествует человек, подобно тому как в человеке имеется сердце» («Малое толкование «Великого учения»). Такого рода взгляды представляют собой спиритуализм, в целом тождественный гносеологии Тодзю, а также субъективный идеализм по сравнению с дуалистическими учениями сунской школы. Такие взгляды характерны для янминизма.

Подобно тому как Тодзю отождествлял «светлые добродетели» с «сыновней почтительностью», Бандзан также отстаивал тезис о том, что «сыновняя почтительность — это божественный Путь Великой Пустоты, внутренняя добродетель творения; наличествуя в человеке, она является источником всего доброго в нем, источником ста деяний — поэтому она основа добродетелей» («Малое толкование «Книги о сыновней почтительности» — «Кокё сёкай», то же самое в «Сочинениях на японском языке из «Собрания принципов учения», см. т. 8). Или: «Сыновняя почтительность — это «ри» единства бесчисленного множества вещей мироздания» («Малое толкование «Книги о сыновней почтительности»). Говоря так, Бандзан устанавливал метафизический характер «сыновней почтительности».

О конфуцианских «правилах постижения сути вещей» Бандзан говорит: «Они не подходят ни водам, ни землям Японии, не соответствуют чувствам (японцев)» («Сочинения на японском языке из «Собрания принципов учения», т. 4). Он признает, в частности, что погребальные церемонии, предписанные этими правилами (как, например, трехлетний траур по родителям), уступают по уровню «простым» ритуалам буддизма («Внешние сочинения из «Собрания принципов учения», т. 1). В отношении неприятия сложных конфуцианских «правил постижения сути вещей» и стремления воспринять «правила сердца» Бандзан занимал аналогичную позицию с Тодзю, который пытался превратить конфуцианство в учение о Пути *всего человечества*.

Однако особенностью Бандзана является детальная разработка своего *религиозного и политического учения*, причем вдохновение для этого он черпал отнюдь не в янминистской гносеологии, как Тодзю. Бандзан связал янми-

нистскую в своей основе теорию о «законах сердца» с различными представлениями, встречающимися в философии «Книги перемен» и классических текстах, и по сравнению с соответствующей буддийской доктриной его учение отличалось более детальной разработкой (см., например, «Схема правил сердца» — «Симпо дзукай». — В: «Сочинения на японском языке из «Собрания принципов учения»», т. 4). Хотя при этом в основу учения Бандзана была положена Великая Пустота как сфера единения «ри» и «ки», философ нередко склонялся к объективному идеализму, характерному для «Изъяснения плана Великого Предела» (см., например, цит. соч., т. 15). Короче говоря, философия Бандзана — не что иное, как весьма непоследовательный, но в конечном счете субъективный идеализм.

В критике буддизма *теоретически* Бандзан сосредоточил внимание на следующем: «Остриженные из рода Будды возвращают человеческую мораль, когда угрожают людям вращением в кругу перерождений. У Пути Неба нет круга перерождений. Говорить о вращении в круге перерождений — значит вводить в заблуждение». Далее, Бандзан так расценивал взгляд о том, что «обещание последующей жизни» способствует распространению христианства: «Христианство — словно хроническая болезнь, трудно излечимая. Источник, вызывающий эту болезнь, — заблуждение человеческого сердца и страдания простого народа⁶. Если заблуждения и страдания прекратятся, корни этой болезни будут подрезаны. Если, полагаясь на обещание последующей жизни Законом Будды, сделать Закон еще более совершенным и следовать ему, тогда учение Будды в конечном счете может рассматриваться как предтеча христианства» («Сочинения на японском языке из «Собрания принципов учения»», т. 11). Однако как яминист Бандзан говорил: «Учение школы «тэндай» несет высокое благо. То, чему подробно учил Будда, самым лучшим образом выражено в дзэн-буддизме. Однако в сердце имеется сомнение. Изучая дзэн, приближаешься к «законам сердца» и постигаешь его суть. Хотя, кажется, сомнений нет, на самом деле заблуждаешься» (там же). Бандзан, высказываясь так о буддийской философии, в особенности о дзэне, испытывал сомнение насчет положения «Нужно стремиться к просветлению, не страшась смерти». Тем не менее у него встречались и высказывания о «постижении сути». Выражение Бандзана «Бесчисленное множество дхарм — одно сердце» исходит от буддийской философии.

Между тем в период, когда буддийские *монастыри* и *монашество* перестали заниматься разработкой буддийских учений и их положение стало социальной проблемой, критика буддизма Бандзаном являлась весьма острой. Он полагал, что система приписки прихожан к храмам, введенная для предотвращения распространения христианства, правительственный протекционизм храмам вызывают упадок монашества, ведут к увеличению монашеских объединений, состоящих из не занятых в производстве едоков, представляют собой основную причину, порождающую благие и дурные явления в обществе. Бандзан критически относился ко всему этому и детальнее, чем кто-либо из его предшественников, изучал вопрос о необходимости усиления контроля за монастырями и монашеством, хотя в целях предотвращения распространения христианства нельзя было ликвидировать систему приписки прихожан к буддийским храмам. Бандзан писал: «Сегодняшние запросы буддийских храмов не служат ни для чьей пользы, это расходы, которые провинции несут без необходимости». «Если посмотреть на количество храмов и количество «покинувших дома», т. е. монов, то окажется, что такого их числа, как сейчас, не бывало с самого появления Закона Будды; если посмотреть на это с точки зрения других учений, станет ясно, что пришло время их деградации и исчезновения; можно сказать, и у «покинувших дома» осталось мало человеческого, сегодняшние монахи — «воры и разбойники», такие «покинувшие дома, лишённые принципов и Пути», участвовали в мятеже северных эбису». Бандзан в своих критических рассуждениях доходит даже до того, что утверждает: если храмы не будут очищены и уничтожены, то истинного Закона Будды не появится. Он предлагал ввести специальные разрешения для вступления в монашество и ограничивать поведение монахов угрозой «возвращения в мир» (см. «Некоторые проблемы «Великого учения»).

Эти полемические суждения Бандзана унаследованы впоследствии конфуцианцами в их высказываниях о буддизме и управлении страной.

Можно утверждать, что большая часть основных трудов Бандзана посвящена религии, поэтому он уделил немало внимания и синтоизму. В частности, его сочинение «Сказание о трех кольцах» («Санрин моногатари») посвящено исключительно синтоистскому учению о «Пути богов». Однако основополагающая идея Бандзана о синтоизме сво-

дится к утверждению: «Путь Богов неба и земли не имеет зримого образа, он стал первоприродой людей; что касается знаков, с помощью которых ему дают название, то будут ли это знаки из Танского Китая или знаки, заимствованные с о. Рюкю, их подлинная суть состоит в том, что Путь Богов — единственный источник мироздания» («Сказание о трех кольцах»). Эта идея сводится к интерпретации японского Пути Богов (синто) на основе конфуцианской идеи о «божественном Пути Великой Пустоты» (традиционное восприятие, подобное, например, проведению соответствия между тремя священными регалиями и тремя добродетелями — мудростью, человеколюбием, мужеством). Цель бандзановской концепции религии заключалась в том, чтобы разработать учение о «божественном Пути Великой Пустоты» применительно к «водам и землям Японии». С этой точки зрения Бандзан критиковал как современный ему буддизм, так и конфуцианство («Любое конфуцианское учение с трудом подходит водам и землям этой страны» и т. п. — «Сочинения на японском языке из «Собраний принципов учения», т. 11). Вместе с тем он подвергал критике и современный ему синтоизм, который «не решается заимствовать конфуцианство» из Китая, «страны-учителя четырех морей», и потому, несомненно, является «замкнутым малым искусством, чье значение узко» («Некоторые проблемы «Великого учения»). Между тем, говоря «только о трех божественных регалиях, о божественных писаниях этой страны», Бандзан усматривал толкование этих божественных регалий в «Учении о середине» («Чжунъюн»). В этом он также стоял на позициях синто-конфуцианского синкретизма, общего для конфуцианцев.

Далее, хотя в политическом учении Бандзана были моменты, которые вызывали недовольство военно-феодалного правительства, он не критиковал последнее с позиций учения о «делении имен». В своем толковании этого учения он утверждал, что теория, разработанная Нанко⁹, подготовила деятельность Асами Кэйся и что, «таким образом, незнание учения о «делении имен» является причиной мелких, обезьяньих споров» («Записки знающего серп» — «Сикисацу року»). Кроме того, Бандзан являлся приверженцем упоминавшегося уже учения Тай Бо.

Однако можно сказать, что своими *экономическими и политическими* воззрениями Бандзан подготовил концепцию почтения императора. Это видно из того, что его *учение о крестьянах-воинах*, кратко упомянутое в первом раз-

деле, после того как оно было усвоено Огю Сораем, стало важным компонентом экономических теорий в период Токугава и вскоре привело к идеализации общественного устройства в ту эпоху *императорского правления*, когда существовала система «крестьянин-воин». Естественно, что сам Бандзан в исторических условиях того времени не считал возможным существование какой-либо другой системы, помимо феодальной. Проповедуя проживание в феодальных поместьях в деревне как средство смягчения бремени посменной службы крупных феодалов при дворе сёгуна для спасения их от обнищания и как средство против обнищания и ослабления самурайства, он мечтал о возрождении общественного строя, подобного тому, который существовал в период Камакура. Но с точки зрения функционирования системы «крестьянин-воин» период «императорского правления» был ближе к ее рафинированному воплощению, и поэтому для Бандзана было естественным вспоминать этот период как «добрые старые времена». Хотя выражение Бандзана «одиннадцать приношений» ясно не указывает, к какому периоду оно относится — к периоду «императорского правления» или камакурскому, если посмотреть на ряд его высказываний, то станет понятным, что Бандзан был почитателем древности. Он писал: «В Японии во времена императоров один раз в три года (люди) являлись ко двору, так как провинции были недалеко (в небольшом государстве). Они жили там не более тридцати дней. Люди отнюдь не были предоставлены самим себе. Была благородная манера добродетельного правления» («Внешние сочинения из «Собрания принципов учения», т. 11). И далее: «В благословенную эру императоров — потомков Аматэрасу¹⁰ было добродетельное правление. Сейчас, говоря о добродетельном правлении, нужно сказать, что, если мы хотим создать цивилизованное государство, необходимо возродить Путь Богов» («Некоторые проблемы «Великого учения»). Здесь «Путь Богов» определяется как «божественный Путь Великой Пустоты», Путь мудрецов.

Вообще говоря, конфуцианству было присуще почитание древности, которое идеализировало времена Тана¹¹, Юя и трех династий¹² как период правления мудрецов. Циньский Ши Хуанди¹³ с возмущением воспринял споры конфуцианцев о том, следует ли считать древность образцом правления, и отправлял их на эшафот. Когда этот культ древности проник в Японию, он приобрел два направления: культ той же китайской древности при пренебрежи-

тельном отношении к культуре древней Японии и, напротив, культ японской культуры. Причем у Бандзана идеализация древней Японии не просто исходила из его концепции синтоизма, в которой три божественные регалии символизировались тремя добродетелями, а была еще связана и с его экономической теорией, идеалом которой являлась система «крестьянин-воин». Учение о крестьянах-воинах было утопией, которая не отвечала исторической обстановке в период Токугава, когда в значительной мере было достигнуто отделение ремесел от сельскохозяйственного труда и неотъемлемым элементом общественного развития стало возникновение городов и средств сообщения. Однако по мере обострения противоречий внутри феодальной системы эта утопия продолжала прочно держаться в жизни общества в связи с тенденцией рассматривать древность, в которой отсутствовали такие противоречия, как идеальное общество. Будучи стимулом, способствовавшим выработке концепции почитания императора, эта утопия выполняла роль идеологии для групп, оппозиционно настроенных к системе «бакухан», и имела в этом смысле прогрессивное значение. Конечно, не все приверженцы учения о крестьянах-воинах были прямыми сторонниками учения о почитании императора. Но, поскольку идея почитания императора органично увязывалась с идеализацией древности, постольку можно сказать, что и учение о крестьянах-воинах являлось одной из разновидностей взглядов, которые подготовили восприятие этой идеи.

РАЗДЕЛ 3

Становление и развитие школы «когакуха» (школа «древней науки») — Ямага Соко и Ито Дзинсай

I

Движение за «древнее учение» в японском конфуцианстве в своих идейных истоках берет начало в ситуации, когда сомнения насчет позднего конфуцианства, возникавшие из-за конфронтации учений сунской школы и янминизма, породили стремление исходить непосредственно из классических конфуцианских текстов. Возрождение же интереса к классическим текстам вызвало к жизни не столько

истолковательское *изучение канонических книг*, сколько раньше и прежде всего *мировоззрение*, которое опиралось на них, будучи связанным прежде всего с верой в классические тексты. Такова «древняя наука». Между тем социальные основы школы «древней науки» («когакуха») у трех главных ее представителей — Ямага Соко, Ито Дзинсая и Огю Сорая — имели в той или иной степени различную направленность. Поэтому этой школе нельзя давать общее определение. Соко, который известен главным образом как изучавший военное дело и не оказавший как конфуцианец особого влияния на последующих мыслителей, главные усилия сосредоточил на создании «кодекса самурая» («бусидо») и всю жизнь без устали публично проповедовал свое учение. Хотя Дзинсай и не вел, подобно Накаэ Тодзю, затворническую жизнь, являясь скорее «профессиональным» конфуцианцем, он все же был исследователем морали наподобие «мудреца из Оми». Ну а «древняя наука» Сорая была обусловлена, как мы увидим в следующей главе, довольно сложным социальным фоном. И все же идеологические особенности, общие для всех трех мыслителей, а именно метод, требующий заново обратиться к классическим первоисточникам, послужили основанием для включения их в школу с одним общим названием — «когакуха». Системы же их взглядов значительно различались по содержанию, но не так, как, скажем, различались нюансами учения мелких школ в рамках чжусианства или учения разных представителей янминизма.

Ямага Соко (1622 — 1685), как полагают, первым перешел на позиции «древней науки» (в 1661 г.), судя по его автобиографии («Хайсё дзампицу» — «Сохранившиеся заметки из ссылки»), в детстве занимался конфуцианством у Хаяси Радзана, затем изучал военное искусство у Ходзё Удзинага и Обата Камбэя, был посвящен Хиротой Какисаем в тайны «имбэ-синто» (направление в синтоизме, возникшее в период Южной и Северной династий), поэтики и родной литературы и далее, как считается, изучал даосизм и буддизм. Поэтому можно, видимо, сказать, что противоречивость и противоположность всех этих разнообразных систем мысли обратили Ямага Соко в сторону «древней науки». О направлении развития своих взглядов сам Соко говорит следующее: «Мы с детства и до молодых лет занимались исключительно учениями Чэнов и Чжу Си, из-за чего все наши сочинения того времени посвящены им; в среднем возрасте мы возлюбили Лао-цзы и Чжуан-цзы,

и их положения о «темном», о пустоте и небытии стали основой наших взглядов. В это время особо почитали также Закон Будды... Служа учению Чэнов и Чжу Си, стремились иметь почтение к «безмятежному сидению» и просветлялись до ухода в молчание, отражавшееся на нашем облике. Мы активно и свободно владели различными учениями — от учения Чжу Си до учения Лао-цзы и Чжуан-цзы и приемов дзэна... Однако при нынешних повседневных обязанностях у нас нет с ними точек соприкосновения. Хотя Путь Богов — Путь нашей династии... мы, при всех наших сомнениях, не говорим о них определенно» («Сохранившиеся заметки из ссылки»).

В результате этих сомнений у Соко возникло желание учиться, «сверяясь непосредственно с сочинениями Чжоугуна¹⁴ и Конфуция и беря их за образец». И это было вполне естественно в то время, когда конфуцианство в самурайской среде становилось ведущей идеологией.

Концепция «древней науки» Соко впервые оформилась в его сочинении «Краткие записи о мудром учении» («Сэйкё ёроку», написано в 1666 г.). Эта книга вызвала ненависть военно-феодалного правительства, Соко был отправлен в ссылку в поместье Аки дома Асами¹⁵, где служил ранее (там он пробыл с 1668 по 1675 г.), и после помилования снова вернулся в Эдо. Отличительной особенностью Соко было то, что его больше интересовала не столько конфуцианская теория как таковая, сколько теория *пути самураев*. И по традиции считается, что на последующие поколения он оказал влияние главным образом как специалист по военному делу. Тем не менее, хотя философские взгляды Соко, как утверждают, не нашли влиятельных последователей, все же нельзя не уделить им внимания.

В теории познания и теории морали Соко развивал взгляды, отличные от приверженцев учений сунской школы и яминистов. Он со всей категоричностью утверждал: «После смерти Конфуция линия преемственности мудрецов, по сути дела, прервалась... Что касается передачи преемственности Пути, то ко времени династии Сун в конце концов исчезли люди, которые Конфуцию следовали. Не считать же за таковых учеников Лу Сяншаня и Ван Ямина! Только один Чжу Юаньхуэй (Чжу Си. — Н. Х.) был искусен в канонических книгах. Однако он не мог преодолеть другие течения» («Краткие записи о мудром учении»).

В космологии Соко отрицал сотворенность мироздания богом, полагая, что мироздание «не имеет ни начала, ни

конца». Он писал: «Заполняют мироздание и создают успех его творению «ин» и «ё» (кит. «инь» и «ян»). Мироздание и люди — единое целое. Они уменьшаются, увеличиваются, уходят, приходят, сгибаются, выпрямляются, и не бывает перерыва в их существовании» (там же). Провозглашая отсутствие начала и конца мироздания, Соко отвергал учение об изменении мироздания, циклический период которого определялся Шао Канце в 120 960 лет («Различные суждения Ямага», т. 40); он признавал «ки» («ин» — «ё») конечным элементом всех вещей и, утверждая, что «ри» — это закон, существующий «между предметами и явлениями», отвергал чжусианскую метафизику «ри». Он говорил: «Имеется закон-принцип, его называют «ри». В вещах и явлениях непременно имеется закон-принцип... Поистине ошибочно утверждение, что первоприрода и Небо следуют за «ри»» («Краткие записи о мудром учении»). Однако у Соко встречаются также высказывания о том, что ««ри» и «ки», взаимодействуя, рождают бесчисленное множество вещей», или же, «чудесно соединяясь, «ри» и «ки» постоянно находятся в основе живого творения». Кто глубоко чувствует и знает это, в том заключена первоприрода... Когда «ри» и «ки» соединяются одно с другим, то их взаимодействие и обнаруживает дивное деяние первоприроды» (там же). Из этих суждений явствует, что «ри» (кит. «ли») у Соко выступает не просто как закон, существующий между вещами и явлениями, а, как видно, является чем-то *субстанциальным*. Хотя в «Кратких записях о мудром учении» делается попытка толковать различные термины и категории в их истинно древнем значении, в целом Соко еще не освободился от представлений, характерных для учений сунской школы, и поэтому ему недостает системной последовательности. Вот почему при объяснении, например, категории «Великий Предел» он отвергает как ересь определение его как «беспредельного» и говорит: «Великий Предел, когда он существует в каких-либо конкретных образах, еще не обнаруживает себя, и его называют не имеющим признаков. Не бывает так, чтобы при чудесном соединении «ри» и «ки» все между ними не было бы заполнено обширным, способным проявляться, ярко-светлым, и когда это все достигает своего предела, говорят о Великом Пределе. Когда Великий Предел проявит себя в образе, мироздание также становится обширным, четыре времени года также приспособляются к установленному порядку, солнце и луна также проявляются и становятся

совершенно светлыми. Надвигаются тучи, идет дождь, демонстрируя постоянство порядка существования бесчисленного множества вещей». Если, судя по этим словам, считать, что Соко рассматривает Великий Предел в качестве исходного начала всех вещей, то тогда окажется, что при объяснении «ин» и «ё», пяти первоначал и мироздания Соко полагает источником бесчисленного множества вещей «ин» и «ё», то есть «ки». Ведь он утверждает: «То, что заполняет мироздание и делает успешным сотворение бесчисленного множества вещей, — это «ин» и «ё». Пять первоначал — это форма, которую приняли «ин» и «ё». Мироздание — это то, где приобретают форму «ин» и «ё». И все же Соко не исследует вопрос о соотношении категорий Великого Предела и «ин» — «ё». Однако в другом месте («Детские вопросы в ссылке» — «Такжѣ домон», последний свиток, 1) у него есть фраза о том, что Великий Предел — это состояние «достижения максимума». Например, Соко говорит, что Чжоу-гун и Конфуций были «Великим Пределом человека», что «мироздание — Великий Предел бесчисленного множества вещей», что в учении мудрых нет теории о «неделимости мироздания — главного элемента бесчисленного множества вещей за пределами мироздания». Тем самым он отрицает представление о Великом Пределе как начале всех вещей.

Таким образом, «древняя наука» Соко была эклектичной, его учение состояло из фрагментарных суждений, отнюдь не всегда связанных между собой логически. Поэтому, хотя Соко и подчеркивал безначальность и бесконечность мироздания, это, конечно, еще не подводило его к мысли о материи или законе сохранения энергии. Несмотря на то что Соко отрицал примат «ри» над «ки», он не объяснял рационально «ки», и поэтому не приходится удивляться, что он мистифицировал «ки» посредством анимистических представлений о духах и божествах. Он буквально воспринял положение из «Передачи «Перемен»», утверждая, что «чистые «ки» становятся вещами, а праздные духи производят изменения», и признавал «причастность» духов и божеств, заявляя следующее: «Духи относятся к «ин», боги принадлежат к «ё». Нельзя сказать, что духи и боги не проникают в уединенные и отдаленные места» («Краткие записи о мудром учении»). Таким образом, «древняя наука» Соко проявилась в виде веры в древние ошибочные представления без какого-либо критического к ним отношения и привела его в философских воззре-

ниях к исключительно примитивному наивному идеализму.

В области этики Соко рассматривал «человеколюбие» (или же «человеколюбие» и «долг») как источник морали. Он полагал, что «человеколюбие и долг умеряют любовь и ненависть», иначе говоря, «человеколюбие» и «долг» — это то, что соответствует хорошим манерам, берущим начало именно в «чувственном». «Чувственное в человеке — это только зло любви», значит, «чувственное», по его словам, «приводя в движение первоприроду... уже оставляет след». Поэтому, с одной стороны, Соко не считает, что «первоприроде» присущи добро и зло, но, с другой стороны, полагает, что «человеколюбие» можно обрести лишь во взаимосвязи с «ритуалом». В конечном счете он утверждает, что, как только активность «первоприроды» будет соответствовать «ритуалу», появится «человеколюбие». Вот почему Соко приходит к заключению — «Человеколюбие... взяв верх, восходит к ритуалу» и пишет о «ритуале» следующее: «Ритуал рождается от людей и регулирует их поведение... Учение мудрых — только ритуал и музыка» (там же). Таким образом, Соко усматривал источник становления морали в общественных, объективных нормах, называемых «ритуалом», и подчеркивал, что из «первоприроды» человека, из субъективного мораль непосредственным образом не выявляется. Отсюда следующие его высказывания: «Сердце человека двойственно — в нем есть доброе и полезное, злое и вредное, поэтому его называют добрым и злым сердцем. Исходя из этого сердца, установили учение и в конце концов поведали о пределе мудрых». «Если бы не было такого сердца, содержащего в себе полезное и вредное, то были бы только мертвый пепел и высохшие деревья и не было бы человека». «В основу была положена польза, поэтому, установив этот Путь, следуют ему; есть господа, есть подданные. Если бы утратили это сердце, содержащее в себе пользу, то не был бы установлен Путь господ и подданных, высших и низших» («Детские вопросы в ссылке», свиток 1). Соко полагал, что «польза» сама по себе не противоречит «долгу». Наоборот, стремящаяся к пользе человеческая натура «упорядочена», т. е. моральна. Это положение является одной из главных особенностей этики Соко¹⁶.

Небезосновательно утверждение, что благодаря своей концепции «ритуала» Соко считают создателем кодекса «Пути воина» («бусидо»), который основывается на «нормах и законах» «пути господина — пути подданного», т. е. считают идеологом, всесторонне использовавшим конфуци-

анство в качестве учения о нормах поведения самураев в целях сохранения их сословных привилегий и поддержания существующего порядка в среде самурайства. Поскольку для утверждения сложной социальной структуры правящему классу необходимы были сложные образцы поведения, нормы и ритуалы, которые никак не могли быть выведены из субъективного по характеру «врожденного знания» любого человека или из рассуждений об «исконной первоприроде» людей, постольку, естественно, на первый план выдвигалось представление о ритуале, которому придавался объективный характер. Учение Соко о «пути благородного мужа» исходило из следующей основополагающей для него мысли: «В общем дело благородного мужа — контролировать себя. Обретя господина — быть верным ему до конца, как предписано законами; в отношениях с товарищами — быть полностью искренним; быть сдержанным в личной жизни и следовать только долгу. Поэтому ты сам должен общаться с людьми так, чтобы не нарушать принципов отношений между отцом и сыном, старшим и младшим братьями, мужем и женой. Хотя это — правила поведения человека, при соблюдении которых людской род никогда в Поднебесной не исчезнет, крестьяне, ремесленники и торговцы, не имея свободного времени из-за занятий своими профессиями, не могут полностью постичь в своей повседневной жизни этот Путь. Благородный муж, не снисходя до дел, которыми занимаются крестьяне, торговцы и ремесленники, посвящает себя исключительно этому Пути и сразу же наказывает тех из трех сословий, кто нарушает правила человеческого поведения, тем самым он поддерживает справедливость правил поведения в Поднебесной, установленных Небом. Мыслимо ли, чтобы такой благородный муж не обладал добродетельными знаниями культуры и военного дела» («Различные суждения Ямага», свиток 21). В этом высказывании ясно видна позиция Соко, который стремился увязать научное знание как Путь самурая с военной наукой. Таким образом, поскольку Соко сознательно трактовал этику не как Путь человека вообще, а как идеологию, годную для самосохранения определенного класса, постольку вполне естественно и логично заключение, к которому пришел Соко, о том, что его этика склонялась более к формальным принципам «выведения сути вещей», нежели к «науке о сердце» или «науке об изначально природном «ли»».

Наконец, Соко освободился от преклонения перед Ки-

таем. «Срединной империей», «Срединным Цветком» он называл Японию. Его утверждение о том, что наша страна «далеко превзошла» другие страны в мудрости, человеколюбии и мужестве, было для того времени явлением необычным. Такой взгляд нельзя, видимо, правильно объяснить, если не принять во внимание рост ксенофобии вследствие «закрытия страны» и утраты у японцев иллюзий в отношении Китая после падения династии Мин (в 1644 г.), которая почтительно именовалась «Великая Мин».

II

Ито Дзинсай (1627 — 1705) в 1662 — 1663 гг., т. е. в то же время, что и Ямага Соко, также утратил интерес к сунским учениям и обратился к «древней науке». Хотя сочинения Дзинсая были опубликованы после его смерти, число слушателей, воспринявших его учение за 40 лет, в течение которых Дзинсай читал в своей частной школе у реки Хорикава в Киото, достигло 3 тыс. человек (согласно «Деяниям учителя «древней науки» — «Когаку сэнсэй гёдзё»). После смерти Дзинсая школу возглавил его старший сын Тогай, затем обучение на дому продолжали вести и прославились в этом занятии его сын Байу, третий сын Тёко, четвертый — Тёдзюн и особенно пятый — Тёкэн. Кроме того, из школы Дзинсая вышли такие влиятельные его ученики, как Накаэ Биндзан и Намикава Тэммин, так что влияние этой школы было весьма глубоким. Вообще подъем и расцвет школы «древней науки» обязаны, по сути дела, школе Дзинсая. Даже появление таких мыслителей, как Сорай, произошло не без влияния этой школы. Известные ботаники Мацуока Гэнтацу и Инодзя Кусуй также были учениками Дзинсая¹⁷.

Самой авторитетной канонической книгой Дзинсай считал «Рассуждения и речи» («Луньюй»), после нее восхвалял «Мэн-цзы» как сочинение, объясняющее учение Конфуция. Он подчеркивал, что «шесть канонических книг нужно читать после этих двух сочинений» («Шестикнижие» — это «Ши-цзин», «Шу-цзин», «И-цзин», «Ли-цзи», «Юэ-цзин» и «Чюньцю»), и отрицал в «Шестикнижии» те части, которые противоречили идеям «Рассуждений и речей» и «Мэн-цзы». В частности, он отвергал как подделку «Великое учение», которое являлось частью «Книги о ритуале» («Ли-цзи»), то самое «Великое учение», которое преданно почитали чжусианцы и янминисты. При этом

теоретические построения Дзинсяя в сфере гносеологии брали свое начало главным образом от «Книги перемен», поскольку она не входила в противоречие с точкой зрения, изложенной в двух сочинениях — «Рассуждениях и речах» и «Мэн-цзы». А его этическое учение опиралось преимущественно на «Мэн-цзы».

Говоря о философских взглядах Дзинсяя, укажем на его следующие высказывания: «В конечном счете в мироздании существует только единое изначальное «ки»; оно становится то «ин», то «ё». И то и другое постоянно прибывает и убывает, уменьшается и увеличивается, уходит и приходит, взаимодействуя одно с другим, и данный процесс никогда не прекращается. В этом и заключается суть Пути Неба, действие «ки» природы. Отсюда исходит бесчисленное количество изменений и возникают все виды вещей» («Значение знаков «Рассуждений и речей» и «Мэн-цзы»», свиток 1). Тем самым Дзинсай не рассматривал Великий Предел и Великую Пустоту в качестве «ри», а полагал: «Так называемый Великий Предел — это все то же единое изначальное «ки»» («Вопросы молодых», свиток 2). Он утверждал: «Так называемое «ри» не иначе как закономерность, существующая в этом «ки»» («Значение знаков «Рассуждений и речей» и «Мэн-цзы»», свиток 1). Или «ри» существует после «ки» («Вопросы молодых», свиток 2). Дзинсай рассуждал: «Нынешнее мироздание — это вечное мироздание, вечное мироздание — это нынешнее мироздание. Разве есть у него начало и конец? Разве оно было сотворено?» («Значение знаков «Рассуждений и речей» и «Мэн-цзы»», свиток 1). Особенностью взглядов Дзинсяя является отрицание всех теорий творения мироздания, начиная с учения Шао Канцзе. Насчет этих теорий Дзинсай высказывался так: «Все они полны тем, чего нет в канонических книгах».

Прежде всего Дзинсай отвергал чжусианское учение о первичности «ли» («ри» — *яп.*) и вторичности «ци» («ки» — *яп.*). Он разъяснял: «Если считать «ри» источником появления бесчисленного множества вещей, тогда придешь к учениям Лао-цзы и Будды», тогда «мы сами должны будем впасть в пустоту». Ведь «только мудрые знают о едином великом живом веществе мироздания, и знаком «ри» его невозможно выразить» («Вопросы молодых», свиток 2). Иначе говоря, согласно Дзинсаю, мироздание — это «единое великое живое вещество», «когда в нем движение, то нет покоя, когда есть добро, нет злого, а по-

кой — прекращение движения, злое — прекращение доброго... и то и другое соотносится друг с другом и не возникает одно подле другого; в своем рождении все едино» (там же). Хотя бесчисленное множество вещей мироздания, подобно «фонарям на бегущих лошадях», мелькает и переливается в живом движении, философия «ри» полагает их в покое, постигает их мертвыми и усматривает источник всего сущего в «беспредельном». Поэтому для Дзинся характерно то, что он отвергает такую философию и объясняет существование всех явлений, исходя из живого движения «единого изначального «ки»». Далее, и опровержение Дзинся учения о сотворении мира также связано с идеей о том, что проблему творения мироздания нельзя решить, исходя из представления о «ри», то есть с точки зрения знания. Он пишет: «Если нельзя сказать, что мироздание сотворено и имеет начало и конец, то нельзя с уверенностью говорить и о том, что нет начала и конца и нет творения. А что есть «ри», как постичь «ри», этого не могут знать даже мудрецы. Что же говорить об обыкновенных ученых мужах! Поэтому они считают за благо не рассуждать об этом» («Значение знаков «Рассуждений и речей» и «Мэн-цзы», свиток 1). Ограниченность человеческого знания Дзинсай характеризует такими словами: «Человек думает, что в Поднебесной нет ничего вне «ли», и невозможно до конца постичь «ри»» («Дзинсай никки» — «Дневник Дзинся»). Отсюда в его взглядах появляется антиинтеллектуалистская тенденция, что видно из таких высказываний: «Если главным полагать в первую очередь постижение сути «ри», то будешь стремиться только к этому «ри», мысли твои уйдут ввысь, силы растратятся попусту» («Вопросы молодых»). Или: «Если в человеческих делах «принимать решения, опираясь исключительно на «ри», то жестоких сердец будет много, а сердец великодушных и сострадающих — мало» (там же). Ясно, что вышесказанное неразрывно связано с учением Дзинся о «едином изначальном «ки»», с учением о «едином великом живом веществе» мироздания, иначе говоря, с его *организмическим мировоззрением*, с гилозоизмом. Но, конечно, уклон к агностицизму в учении Дзинся был незначительным, на него совершенно невозможно наклеить ярлык современного иррационализма, «философии жизни» и т. п. Хотя стоит все же сказать, что с его полуматериалистическими организмическими воззрениями на природу связана *склонность к волюнтаризму и антиинтеллектуализму*.

Дзинсай, рассматривавший природу как «живое вещество», одновременно отвергал как одностороннее и ее идеалистическое понимание. Его позиция отражается в утверждении: «Если смотреть на Небо как на имеющее сердце, попадешь в стихийные бедствия. Это будет как в учении о стихийных бедствиях ханьских конфуцианцев. Если смотреть на Небо как на не имеющее сердце, впадешь в пустоту. Это будет как в учении сунских конфуцианцев о том, что «Небо — это «ри»» («Значение знаков «Рассуждений и речей» и «Мэн-цзы»», свиток 1). Дзинсай, признававший «наличие сердца» у Неба, с почтением относясь к вопросу о «духах и божествах», держался все же от этого учения подальше. Он не одобрял ни мистицизма, ни религиозных заблуждений: «Магические учения приводят в восторг многих в мире, но они вредят чувству долга» (там же, свиток 2). Фразы: «Хотя тело отца-предка умирает, его дух передается потомкам» (там же, свиток 1) или «Человек появляется и живет, как травы и деревья, и так же, как травы и деревья, погибает» («Дневник Дзинсая») — свидетельствуют о том, что Дзинсай имел достаточно научные для своего времени *наполовину материалистические воззрения на природу*.

В своем этическом учении Дзинсай выступал против того, что сунские конфуцианцы рассматривали сущность «первоприроды» в качестве «ри» и относили к такой «первоприроде» человеколюбие, долг, ритуал и мудрость, т. е. считали их свойствами «ри». Дзинсай утверждал: «Четыре начала — человеколюбие, долг, ритуал, мудрость — названия всех добродетелей, но не название «первоприроды»» (там же, свиток 1). Подчеркивая, что такие «добродетели» в отличие от «первоприроды» являются сверхсубъективными, объективными, Дзинсай писал: «Путь не ждет — есть человек или нет человека, он изначально самосуший, он наполняет мироздание, проникает человеческую нравственность. Путь не может не быть таким, как время, не может не существовать, как место. Как же он, циркулируя через «первоприроду» и через каждого человека, потом будет там оставаться?» («Вопросы молодых», свиток 1). Однако, с другой стороны, он утверждал, что, поскольку мораль есть не что иное, как Путь человека, постольку в человеческом «сердце», в так называемом «сердце четырех начал» Мэн-цзы (сердце сострадания, сердце стыда, сердце уступчивости из-за скромности, сердце обязательности), он усматривал «конечную

основу» человеколюбия, долга, ритуала, мудрости и подчеркивал: «Сердце четырех начал — это то, что дает нам рождение. В результате развития (этого сердца) возникают человеколюбие, долг, ритуал, мудрость» («Значение знаков «Рассуждений и речей» и «Мэн-цзы»»).

Здесь Дзинсай впадает в два противоречия. Во-первых, положение, согласно которому он отделяет «мораль» от «первоприроды» и считает их независимыми от субъекта, хотя и представляется правильным, несуразной этической метафизикой будут выглядеть такие человеческие свойства, как человеколюбие, долг, ритуал, мудрость, и особенно человеколюбие и мудрость как содержание Пути, который существует, «независимо от того, есть человек или нет человека», причем этот Путь «заполняет мироздание». Во-вторых, хотя, с одной стороны, Дзинсай отделяет таким образом Путь от субъекта, от человека, от «первоприроды», с другой стороны, он усматривает изначальную «основу» в «сердце четырех начал». И когда оно «заполняется», реализуются моральные добродетели — человеколюбие, долг, ритуал, мудрость. Поэтому в конечном счете Дзинсай скатывается на позицию, согласно которой мораль выводится от субъекта.

Между тем, если отвлечься от указанных противоречий в этике Дзинсая, а именно от противоречий, когда Дзинсай отделил от человека такие присущие субъекту человеческие качества, как человеколюбие и мудрость, и к тому же рассматривал их как существующие метафизически, а с другой стороны, полагал, что в «сердце» человека уже изначально имеется человеколюбие, долг, ритуал и мудрость, то окажется, что в постановке этических проблем у Дзинсая имеется в известной мере рациональное зерно. Во-первых, то, что Дзинсай не основывал объективную закономерность существования морали на априорном «ри» — «первоприроде», есть следствие его отрицательного отношения к учению о «ри» и переход на позиции *эмпирической этики*. Однако, будучи приверженцем этического конфуцианства, Дзинсай не признавал объективную закономерность морали *относительной*, исторически изменчивой, определяемой историческими условиями общественной жизни людей. Поэтому вместо того, чтобы понять объективный характер морали, относительно независимый по отношению к отдельным индивидам, из ее социальной сущности, он возвел ее до метафизического абсолюта. Во-вторых, Дзинсай полагал конечной

«основой» морали «сердце четырех начал»; поскольку он полагал, что в этой конечной «основе» уже содержится в зародыше мораль — т. е. человеколюбие, долг, ритуал и мудрость — как нечто объективное, постольку, хотя он и скатился в этом вопросе к точке зрения сунских мыслителей, которую сам же опровергал, но все же, если учитывать, что он понимал суждения субъекта о морали как объективных нормах и ставил вопрос о постижении морали, то в его взглядах имеются рациональные элементы. Важной проблемой этики является вопрос о соотношении морали как объективных норм, которые формируются *социально обусловленно*, в известной степени независимо от отдельных индивидуумов, пусть даже они и складываются как нечто общее из сложных взаимоотношений, желаний и поступков людей и моральных суждений субъектов и санкций совести субъектов. Для тех, кто придерживается точки зрения, что обоснование объективной закономерности морали следует искать в «ри», в «первоприроде», т. е. в априорной сущности, заложенной в человеческом субъекте, — для тех моральные суждения являются не чем иным, как самосознанием этой человеческой сущности. Следовательно, они содержатся опять-таки в «первоприроде», и поэтому данная проблема особенно остро перед такими людьми не встает. Однако Дзинсай, не усматривавший в «первоприроде» исток объективности морали — хотя он и абсолютизировал ее объективность и считал ошибкой рассматривать «гуманность» и «мудрость» как обладающие таким объективным бытием, — тем не менее полагал, что такая объективная норма есть личная норма поведения, и тем самым подошел к вопросу о том, почему, следуя этой норме, мы принимаем ее без внешнего принуждения. Отсюда он выводил «сердце четырех начал» субъекта. Однако, полагая, что в этом «сердце четырех начал» мораль, т. е. человеколюбие, долг, ритуал и мудрость, существует в «конечной основе», в зародышевом состоянии, Дзинсай в некотором смысле вернулся к позиции учений сунской школы — ведь он признавал независимое, само по себе существующее «сердце четырех начал». Это объяснялось тем, что в то время невозможно было представить, что и мораль, и «сердце четырех начал» формируются *исторически*, в процессе *общественной жизни* человека.

Этические проблемы, которые поставил Дзинсай, впадая в разного рода противоречия, особенно глубоко не

разрабатывались и его сыном Тогаем¹⁸. Его же ученик Намикава Тэммин полностью возвратился к точке зрения, согласно которой «вне четырех начал нет ни человеколюбия, ни долга», а человеколюбие, долг, ритуал и мудрость — это «первоприрода»¹⁹. Впоследствии Огю Сорай вместо того, чтобы выводить мораль из «ри», также объяснял ее объективную закономерность тем, что она является «творением мудрецов». Но при этом он говорил лишь о том, что Первые правители и мудрецы создали Путь, «следуя первоприроде» человека, и не уделял внимания вопросу о том, благодаря какому компоненту человеческой психики этот Путь можно считать нашим собственным.

Рациональным в постановке Дзинсаем рассматриваемой проблемы являлось то, что, когда он рассуждал о морали в связи с вопросом об отношении *общества и личности*, он впервые решал этот вопрос с позиций разума. Однако вместо того, чтобы понять, что феодальная мораль как наука придала моральным нормам надсоциальный, абсолютный характер и рассматривала человека — носителя морали как общественного человека, Дзинсай поднял роль носителя этой абсолютной морали до роли абстрактного, метафизического субъекта, что сделало для него невозможным *эмпирический* научный подход к проблеме морали и привело к путанице.

В целом мировоззрение Дзинсай носит весьма *этический* характер. Таким качеством, как «доброта», Дзинсай наделяет даже природу, всячески обращает внимание на воспитание личности, а политическую и экономическую стороны конфуцианского учения оставляет в тени.

Кроме того, вполне естественно, что в своих взглядах Дзинсай, не выведивший человеколюбие и долг из «первоприроды», рассматриваемой как «ри», склонялся к этической теории, построенной на почитании чувства и воли. В этом смысле с Дзинсаем, утверждавшим, что при одностороннем увлечении «ри» впадаешь в «жестокость и зверство», был солидарен Накаэ Биндзан. Он утверждал: «Путь мудрых — это только человеческие чувства... Чтобы направлять человеческие чувства, существуют человеколюбие, долг, ритуал, мудрость. Однако со времен сунских конфуцианцев человеколюбие, долг, ритуал, мудрость стали рассматриваться в качестве «первоприроды», а «первоприрода» — как «ри»; поэтому и толкование человеколюбия, долга, ритуала, мудрости — не толкование этих добродетелей по Конфуцию и Мэн-цзы; в конеч-

ном счете оно доходит до отрицания «чувственного» (цит. по: Иноуэ Тэцудзиро. Философия японской школы «древней науки»). Так что вполне логично, что Биндзан явно осуждал интеллектуализм и ригоризм сунского конфуцианства. Как мы увидим в следующей главе, усиление такого рода критических тенденций в отношении ригоризма, учений о самоотречении являлось идейным отражением исторических условий, в которых для самурайства и высших слоев горожан продолжалось существование режима «великого спокойствия» и развивалась городская жизнь.

И последнее. Говоря о том, что мировоззрение Дзинсая, несмотря на полуматериалистический, гилозоистический взгляд на природу, в целом соответствует названию «этическая метафизика», нельзя забывать, что в то время, когда переживали подъем эмпирические науки, и особенно после смерти Дзинсая, стало невозможно ограничивать научное знание такими тесными рамками. Вот почему Намикава Тэммин разрабатывал те аспекты экономической теории, которых недоставало в учении Дзинсая, а Хаттори Нанкаку смог сказать о Тогае (1670—1736): «Ученостью Тогай в несколько раз превосходил Дзинсая», «Такой широкой учености, как у Тогае, не было и не будет» («Бункай хикки» — «Заметки о литературных собраниях»). В занятиях философией Тогай ограничился тем, что воспринял от своего отца Дзинсая и обратил свои интересы к разнообразным эмпирическим наукам, в частности прославился исследованиями общественных институтов, обычаев и нравов старины, а также изучением Кореи. Вот почему, если серьезно задуматься, отнюдь не случайно из числа его учеников выдвинулись такие ученые, как Аоки Конъё²⁰.

РАЗДЕЛ 4

Распространение учений приверженцев чжусианства — Ямадзакки Ансай, Каибара Эккэн, Муру Кюсю

I

Чжусианская школа в течение всего периода Токугава сохраняла наиболее *устойчивое* влияние среди других конфуцианских школ не только потому, что являлась школой официальной, но и потому, что, во-первых, ее

теоретическая система была наиболее яркой в истории китайского конфуцианства, во-вторых, ее этическая мысль и морализм в отношении *истории* и *политики* оптимально соответствовали характеру феодальной системы, ее иерархической социальной организации, в-третьих, дух ее учения о «постижении сути «ли»» совпадал с духом исследования природы, которое опиралось на более или менее развитые ремесло и сельское хозяйство. Сильнее, чем в какой-либо другой период, влияние чжусианского учения ощущалось в годы расцвета конфуцианства — примерно до 20—30-х гг. XVIII в., т. е. до того времени, когда из-за подъема школы «национальной науки» и школы «западной науки» («ёгаку») конфуцианство как таковое до определенной степени уже утратило авторитет. Однако даже в этот период полного расцвета чжусианства в области *философской теории* учения этой школы являлись всего лишь малоформатным повторением учений мыслителей сунской школы, подражанием им; представителям данной школы явно недоставало творческих потенций. И это, как и в случае с янминизмом, было причиной, предопределившей впоследствии застой чжусианства. Действительно, в то время развитие *эмпирических исследований природы* только началось. Такое изобретение, как «японский счет» («вадзан»), хотя и получило большое распространение, не могло широко применяться в изучении природы — его воспринимали наполовину как забаву для ума. Поэтому философия не опиралась на богатый материал естественных наук, на высокий уровень их развития; учение о «постижении сути «ри»» в общем не являлось стимулом для активной разработки гносеологической проблематики. И все-таки следует отметить, что прогресс в эмпирических исследованиях постепенно способствовал росту критического сознания и ослаблял позиции тех, кто пытался упрочить положение таких школ, как чжусианская и янминистская.

Но в этот период чжусианство все же занимало ведущие позиции. Касаясь чжусианского учения Хаяси Радзана, следует подчеркнуть его влияние на сферу образования и его общественный авторитет, но, вероятно, здесь нет особой необходимости распространяться о его идейном содержании. Наиболее значительным событием для чжусианских школ того периода было возникновение школы Ямадзаки Ансяя (1616—1682) в Киото.

Ансай, как было сказано ранее, принадлежал к Юж-

ному течению и как конфуцианец являлся «духовным рабом, слепо верившим в проповеди Чжу Си» (выражение доктора Иноуэ Тэцудзиро). Он совсем не обладал какими-либо творческими способностями, и главные его работы — это труды по конфуцианству: «Заметки о литературных собраниях» («Бункай хицуроку»), «Открытие ересей» («Бякуи») и другие. Они являются большей частью сборниками изречений. Однако как основатель *особой школы* Ансай сыграл в истории общественной мысли роль, которой нельзя пренебречь. Его школа выдвинула таких влиятельных ученых, как Асами Кэйсай, Миякэ Сёсай и Сато Наоката (так называемых «трех выдающихся из школы Ямадзаки»), ее деятельность как школы была плодотворной. Но в то же время она не была *простой конфуцианской школой*.

Первоначально Ансай был буддийским монахом. Позднее, осознав, что буддизм «разрушает моральные принципы», вернулся в мир и изучал конфуцианство. Став конфуцианцем, изучал синтоизм у Ватараи Нобуёси, представителя «исэ-синто» в период Токугава. В частности, когда в 1660—1670 гг. Ансай находился под началом Хосима Масаюки, главы княжества Айдзу, вел полемику с Хаттори Анрином, который познакомился с синтоизмом у Хаяси Радзана и Ёсикава Корэтару, он понял необходимость более глубокого изучения синтоизма и обучался ему у Корэтару. В результате Ансай стал родоначальником *«суйка-синто»* и оказал большое влияние на историю синтоизма. Вот почему его школа включает в себя и конфуцианство, и синтоизм. Упомянутые выше «трое выдающихся» решительно отвергали синтоизм, но, поскольку синтоизм Ансая с самого начала находился в синтезе с конфуцианством, среди приверженцев школы, представленных «тремя выдающимися», были и синтоисты, так что можно сказать, что в конечном счете особенностью школы Ансая являлось наличие в ней синтоистских доктрин. Можно сказать, видимо, что влияние, которое оказывало течение «суйка-синто» на синтоистскую мысль с эпохи расцвета режима Токугава, было большим, чем влияние на нее других направлений синтоизма — «ёсида-синто», «исэ-синто» или учения Ёсикава Корэтару. Из числа учеников Ансая выдвинулось много синтоистов и синтоистских мыслителей, начиная с Таками Масахидэ, Ояма Тамэоки, Тани Дзюэна, Огимати Киммити. К этому же направлению принадлежали Таникава Сисэй, извест-

ный своими исследованиями «Анналов Японии» («Нихон сёки») и, как и его современник Мотоори Норинага, получивший прозвище «национального ученого», а также Есими Синва, известный обличениями «Пятикнижия синто».

Между тем, если характеризовать учение Ансая кратко, следует, вероятно, указать на то, что, не обладая никаким дарованием в деле разработки конфуцианского учения, этот мыслитель отличался тем, что, основываясь на положении «Передачи «Перемен»»: «Посредством почтительности исправлять внутреннее, посредством соблюдения долга приводить в порядок внешнее», — усвоил идею «почтительность — внутреннее, долг — внешнее» (вспомним, что Ансая называли также Ямадзакки Кэйги). Он встал на ригористическую точку зрения, согласно которой почтительностью исправляется человеческое сердце, а соблюдением долга устанавливаются внешние нормы, и тем самым еще более усилил консервативную сторону этических учений сунских мыслителей.

«Суйка-синто» Ансая представляет собой эклектическую смесь учений сунских мыслителей и синтоизма. Оно основывается на положении, зафиксированном в «Пятикнижии синто»: «При помощи молитвы нисхождение богов на Землю становится началом, милость богов, достигаемая при помощи исправления человеческого сердца, становится основой». Ансай распределяет «ин», «ё» и пять первоначал по семи поколениям небесных божеств: «Первое поколение небесных богов — божества единого «ки» мироздания, со второго по шестое поколения — божества воды, огня, дерева, металла, земли. Седьмое поколение — это божества «ин» и «ё». Выделив категории «творение, изменение «ки», изменение тела, изменение сердца», Ансай устанавливает, что «творение» и «изменение сердца» — это то, что «не имеет формы» и соответствует семи поколениям небесных божеств; «изменение «ки»» и «изменение тела» — это то, что «имеет тело» и соответствует пяти поколениям земных богов. Ансай подчеркивает, что божественные Издзанаги и Идзанами соединяют «творение» и «изменение» «ки» («Суйкадзю го» — «Речи о святилищах «суйка»»), что это Путь богини Аматаэрасу, породившей двух божеств — «ин» и «ё». Ансай почитал божество Сарутахико, считая, что от него берет начало его собственное учение. Исходя из того что японские чтения слов «земля» и «почитание» имеют сходство,

он выдвинул доктрину о «земле и металле» и, можно сказать, притянул ее за уши к положению сунских конфуцианцев «жить с почитательностью — постигать суть «ли»». Короче говоря, в этой его теории много логических натяжек, по своей сути она полностью повторяет прежний синтоизм. Особенность ее состоит разве что в том, что эти натяжки опираются на учения сунского конфуцианства. Эта теория подверглась резким нападкам со стороны представителей «возрожденного синтоизма». Ансай истолковал создание на мосту, плавающем в небе, острова Онокоро двумя божествами Неба — Индзанаги и Идзанами как Путь небесной гармонии «ин» и «ё», а то, что произошло после нисхождения богов на этот остров, он трактовал как «Путь гармонии между мужчиной и женщиной» и восхвалял «единое «ри» Неба и человека». Ансай утверждал: «Божество «ё» правит верхом — Небом, божество «ин» умиротворяет низ — Землю». Так как Ансай признавал существование «праведных божеств» и «злых божеств», похоже, он оказал влияние на «возрожденный синтоизм».

II

У Кэйсяя, Наоката и Сёсяя, не воспринявших такое синтоистское учение Ансяя, несмотря на традицию школы неуклонно почитать взгляды учителя, даже в толковании конфуцианского учения наметился ряд отличий от взглядов Ансяя, хотя эти три мыслителя и считались ревностными приверженцами учений сунской школы. Кроме того, и в воззрениях всех троих имелись оттенки, отличавшие их друг от друга.

Например, Сато Наоката (1650—1719) и Асами Кэйсай (1652—1711) из-за резкой оппозиции синтоизму в трактовке Ансяя были исключены из числа его учеников. Они указывали, что доктрина Ансяя «почитание — внутреннее, долг — внешнее» является ошибочным толкованием учений сунской школы. Наоката, в частности, в сочинении «Размышления о почитании и долге, внутреннем и внешнем» («Кэйги найгай корон») разъяснял, что утверждение Ансяя «полагать человеческое тело внутренним, а семью, государство и Поднебесную — внешним» является ошибочным, и, что если следовать истинному смыслу учений братьев Чэн и Чжу Си, то «внутренним» будет сердце, а «внешним» — тело.

Как передают, Кэйсай в старости раскаялся, что выступал против синтоистского учения в трактовке Анся, тогда как Наоката, не изменявший своим взглядам до конца жизни, на передний план выдвигал рационалистические аспекты учения Чжу Си. Отвергая злоупотребления жертвоприношениями божествам, он писал: «Люди, не знающие разумных оснований бытия, почитают того глупого Будду, который благоволит мертвецам. Точно так же обстоит дело и с почитанием прославленных синтоистских храмов в нашей стране. Благоволение получают живые люди, после же смерти никакого благоволения к ним нет. Почитать мудрых — значит почитать их слова и деяния... Просить приверженцу ереси у Будды и японских божеств помочь излечить болезнь и ниспослать богатство и счастье — это несусветная глупость... Странно, что отсутствует желание разыскать живого праведника мудреца, вместо того потчуют умерших, от коих толку нет!» «Просьбы к японским божествам и Будде о защите, об очищении от дурных дел и несчастий, моления о богатстве и счастье, обращение к духам и божествам о милости — все это выглядит как подстилка в мелких местах. За пределами желаний нашего единого сердца нет ничего, достойного просьб» («Такудан дзацуроку» — «Различные записи о научных беседах»). В данном высказывании отстаивается мысль о том, что через «ри» определяют «ки», исходя из того чжусианского по духу положения, согласно которому «ри» рационально, тождественно разуму человека, а все «изменения», начиная с возникновения, исчезновения, превращения «бесчисленного множества» вещей и кончая «несчастьем или счастьем в зависимости от счастливых знаков», достигаются посредством «ки». Вот почему Наоката говорил: «Если в мироздании имеется два начала «ри» и «ки», то должно быть постоянство и изменение. Постоянство — это «ри», изменение — это «ки»... Если говорить о постоянстве как о «ри», то все люди должны быть мудрыми, ну а без этих «ки» не рождаются личности, среди этих «ки» имеются чистые и мутные, поэтому существует различие между мудрыми и глупыми... Хотя и мудрые не могут обойтись без «ки», но, поскольку у них главным становится «ри», дурных изменений не происходит. Поскольку «ки» сдерживается «ри», оно не искажается. В общем, поскольку в человеке «ри» не проявляется в полной мере, постольку «ки» искажает человека. Это же происходит и с чувством долга,

которому должны следовать сердце человека и сердце Пути» (там же).

Истолковав таким образом чжусианские категории «ри» и «ки», «первоприроду», «сердце человека», «сердце Пути», Наоката, далее, подошел к точке зрения *религии разума*: «Мирской человек-еретик, отвернувшись от «ри», благосклонен к изменениям «ки», а если говорить о божественном свете, то этот человек исполнен благодарности за то, что во всем можно полагаться на «ки»» (там же).

При этом Наоката все же подчеркивает, что сердце должно направляться исключительно «почтительностью». Но, поскольку представление о том, что «изменения» изначально исходят от «ки», являлось у него предпосылкой отрицания поклонения недостойным почитания божествам, он, отрицая, что молитва может быть услышана, полностью молитву как таковую не отвергал. Наоката писал: «Мудрецы и благородные мужи только исчерпывают человеческое естество и редко молятся Небу... Молитвы мудрых и благородных мужей обязательно происходят в их сердцах, ведь в их сердцах нет корысти... Что касается простых людей, то, когда у них нет корысти и они прямодушны, молитвы их должны быть услышаны» (там же).

О буддизме Наоката говорил: «Будда — пустой доктринер, поскольку безразличен к делам и вещам». Наоката считал, что «реальное «ри»» и «реальная наука» — это и есть конфуцианское учение. О янминизме он отзывался резко: «Ошибочные рассуждения Ван Янмина — приемы, рассчитанные на обман младенцев» (там же).

Учение Наоката о «делении имен» также не соответствовало взглядам, принятым в школе Ансяя. Миякэ Сёсай в своих «Записях молчащего знания» («Мокусики року») пишет: «Во второй год Кёго, год младшего брата огня и курицы, в 14-й день 9-й луны, в мое городское жилище пришел Наоката. Он сказал: «Тан У довел дело до свержения тирана. Его суждения выдавали независимый дух, который еще не могло выразить прежнее конфуцианство». Вот общий смысл его слов: «Учитель Кэйги (Ансай. — Н.Х.) подчеркивал значение Вэньвена и Тай Бо, но имел намерение принизить добродетели как раз у Тан У. Но это только очень плохая манера, присущая науке о японских божествах. Яо, Шунь, Тан У восстают против этого». В своем учении о государстве Наоката придерживался той точки зрения, что из-за преклонения перед Китаем особенности японского государственного строя не

могут раскрыть свой подлинный характер. В другом случае, разбирая вопрос о сорока семи самураях, он полагал, что нет причин, чтобы оставшиеся после смерти Асано вассалы рассматривали Китиеси в качестве врага. Он говорил, что их действия должны заключаться в том, чтобы «быть выше верхов», в чем проявляется чувство достоинства личности («Беседы о мудрецах прошлого»). Кроме того, из числа учеников Наоката вышел также такой известный представитель янминизма, как Санрин Сюссай.

В деятельности Асами Кэйсая как теоретика-конфуцианца нет ничего примечательного. Известны такие его высказывания: «Учение Чжу Си сделало понятной всю Вселенную. Как не бывает того, что мерная дощечка может изменяться сама, так же обстоит дело и с вечным законом Поднебесной» («Сикисацу року» — «Записи из хранилища знания»). «Учение Чжу Си о Великой середине и достижении истины ведет за собой мудрых ста поколений и никого не вводит в заблуждение, и в том, что с течением времени все больше в него верят, с самого начала проявляется «ри» природы и силы необходимости» («Сэйгэн игэн» — «Спокойное завещание», свиток 8). Кэйсай подчеркивал, что чжусианство не просто учение «одной школы», а истина Вселенной, он особенно ревностно почитал «науку о повседневных нормах поведения и именах», т. е. «учение о делении имен». Кэйсай выступал против свержения тирании, рассуждая: «Нужно сказать, что У-ван и Чжоу-гун покорили «инь», установили ритуалы, организовали управление страной, народ окружало изобилие, авторитет правителя распространился по четырем морям, пребывание на престоле длилось более 800 лет, и страна процветала... Люди знали, что необходимо строго блюсти и не нарушать «деление имен» и «великий долг», что нельзя отказываться от ответственности, ссылаясь на добродетель стыда, а те, кто изменяли Небо и Землю и не дали прерваться человеческому роду, — это только двое простых людей, умерших в одиночестве от голодной смерти в западных горах» (там же). Он восхвалял также высокомерное поведение Тай Бо и Шу Ци. В знаменитом сочинении Кэйсая «Спокойное завещание» оцениваются деяния Цюй Юаня²¹, Чжугэ Кунмина, Тао Юаньмина, Янь Чжэньцина, Вэнь Таньсяна, Сэ Бэндэ, Фан Сюжу и восхваляется дух ревностного служения трону и преданность. О Ли Фане и Лю Ине, деятельность которых протекала в период крушения династии Сун, а также о

верном вассале Фан Сяожу, жившем в период династии Мин, Кэйсай судил следующим образом: «Все выдающиеся мужи глубоко верят в чистое и истинное учение, т. е. учение Чжу Си, усердно блюдут нормы морали, избегают светской жизни, преданы долгу и таким путем осуществляют все свои желания и вместе с умершими голодной смертью в западных горах являются пятью обыкновенными людьми. Сейчас же их внешний вид и рыцарский дух сверкают, подобно осеннему инею и летнему солнцу, они стремительны и постоянно обновляются. Наука совершенно мудрых о нормах морали и есть то, к чему следует стремиться. Дух Чжу Си, обитающий на небесах, должен находить в этом утешение» (там же).

Таким образом, Кэйсай, отличаясь последовательностью, из всех положений учения Чжу Си односторонне выделял «основное» учение о «делении имен», имевшее нормативный для членов общества характер. Как он сам говорил, названное выше сочинение он написал потому, что негодовал на беспорядки, происходившие из-за несоответствия учению о «делении имен» в то время, а его учение о «делении имен» подогревалось *почитанием императора и отрицанием военно-феодального правительства*. Считают, что по сочинению «Спокойное завещание» читал лекции Такэноути Сикибу²² и что оно служило учебником для патриотически настроенных к военно-феодальному правительству в период конца его правления.

Миякэ Сёсай (1662—1741), мистифицируя содержание категории «ри», придерживался религиозно-идеалистических воззрений. Он полагал, что «в тысяче древних дел имеется единое «ки» и среди бесконечного множества вещей нет двух, отличных одна от другой», что «в мироздании действует только единое «ки»». Он объяснял возникновение всех явлений из «ки», но полагал, что это «ки» в конечном счете является всего лишь проявлением «ри». Сёсай писал: «Хотя в мироздании существует бесчисленное разнообразие вещей, это в конечном счете только два начала «ри» и «ки»... «Ки» рождается на основе «ри», оно лишь форма «ри»» («Записи молчащего знания», свиток 1). При этом Сёсай толковал это «ри» как *животворный дух*, а человеческий дух рождается, по его мнению, от «ри» духа мироздания. Поэтому он считал, что этот дух вместе с «ри» духа мироздания и с исходящим из него духом предков образуют триединое тело. Сёсай проповедовал мистицизм, утверждая следующее:

«В мироздании рождается первопредок — это деяние мироздания; хотя первопредок уже умер и прошли годы, «ри» первопредка не погибло. Если, имея в виду «ри» первопредка, искать его в мироздании, непременно возродится то, что имеет свойства первопредка; оно рождается, коренясь в «ри», как будто сгущается вокруг «ри». Мироздание, первопредок и твоя собственная семья — все сливается воедино, становится непрерывным. Все это единый дух. Если наш дух опирается главным образом на первопредка, то в нем он соединяется с духом мироздания, и первопредок, возродившись в духе мироздания, опираясь главным образом на наш дух, пребывает в ранге небесного духа» («Роси року» — «Записи спотыкающегося волка», свиток 1 — «главное» и «ранг» в данном случае означают «табличку с посмертным именем»). Согласно общепринятым чжусианским представлениям, «ри» есть нечто духовное, оно является всеобщей, находящейся в состоянии покоя субстанцией, которой наделяются человек и вещи и которая в то же время присутствует во всем многообразии явлений; считается, что такие присущие изначальному «ри» принципы *движения*, как изменения вещей и реагирование богов и духов на молитвы, заключены в «ки», которое образует субстанцию всего этого. Однако поскольку Сёсай последовательно придерживался толкования «ри» как духовного начала и вместе с тем, считая «ки» «формой» «ри», рассматривал то и другое монистически, постольку он придавал «ри» даже силу, приводящую в движение вещи, божества и духов, и возвышал роль «ри» до *порождающей их духовной субстанции, обладающей движущей силой* (хотя в реальной действительности движение осуществляется в формах «ки»). Поэтому Сёсай полагал, что душа каждого индивида едина с «ри» мироздания и в то же время «ри» наделяет каждого индивида человеческими качествами. Он утверждал: «Хотя предок уже умер, его «ри» не погибло» (там же) — и проповедовал мистическое слияние духов человека и мироздания через этот дух предков.

Будучи приверженцем такого рода спиритуализма, Сёсай проповедовал фаталистическое учение, согласно которому продолжительность жизни определяется при рождении и гибель неизбежна из-за следования долгу или в результате несчастья (т. е. «превратности судьбы» или «неожиданности» предопределены с самого начала от рождения» — «Записи молчащего знания», свиток 2). И не-

удивительно, что Сёсай верил в возможность предсказывать судьбу, в «знаки будущего» и придавал значение в этой связи гадательной практике.

Такой спиритизм Сёсяя не был, однако, субъективным идеализмом. «Великий дух мироздания» он ставил явно выше человеческого и поэтому решительно отвергал субъективизм учения Ван Янмина и его доктрину о единстве знания и действия. Этическое учение Сёсяя обнаружило тенденцию к альтруизму, поскольку он исходил из того, что «если человеческое сердце собственной сущностью полагает живое сердце мироздания, то наше сердце насквозь пронизывает все сущее и между ними не будет никаких зазоров. Поднебесная — единый дом. Срединная страна — один человек» (там же, свиток 1).

Между тем учение Сёсяя о делении имен противоположно «учению» о делении имен Кэйсяя. Сёсай писал: «Долг господ и подданных в нашей стране, ясность его понимания превосходит его понимание во всех странах. У айну же правильность понимания долга зависит от пола и также не достигает уровня других стран. Все это делает нашу страну не похожей на другие страны» (там же, свиток 2). Иначе говоря, Сёсай признает, что долг господ и подданных в Японии ясен, но одновременно утверждает, что имеются отклоняющиеся от нормы явления, которые могут разрушить «гармонию середины». По существу, его взгляд совпадает с точкой зрения Наоката. Оба они рассматривали в качестве образца китайскую по духу доктрину о «смене династий — смене мандата Неба». В этом отношении по своим устремлениям они отличались как от Ансяя (утверждавшего, что если бы Конфуций или Мэнцзы со своей армией напали бы на нашу страну, то, невзирая на это, следовало бы беспощадно воевать с противником), так и от теоретиков «учения о делении имен» из лагеря антисёгунской оппозиции.

Позднее, во время арестов в 1750—1770-е гг., выходцы из школы Ансяя — Такэноути Сикибу и Ямагата Дайни²³ — стали предтечами антиправительственного движения за ревностное служение трону. Очевидно, что эти мыслители испытали влияние Асами Кэйсяя и его сторонников. Как бы то ни было, изменившаяся историческая ситуация выдвинула из школы Ансяя на первый план и такого рода тенденции. Поэтому, что касается школы *в целом*, в особенности того, что относится к конфуцианству, то даже на примерах Наоката и Сёсяя видно, что в ней не прос-

матривается тенденция почитания императора и борьбы против военно-феодалного правительства.

Для характеристики понимания конфуцианского учения школы Ансая, очевидно, подходят следующие высказывания Накаи Такэяма²⁴: «Господин Ямадзаки горячо верил в Чэнов и Чжу Си, отвергал легкомысленные писания, во главу угла ставил практическую науку и практическую деятельность и поэтому приписывал Чжу Си большие заслуги, однако же «о трудных делах у него было своего рода предвзятое суждение... все у него подвергалось строгой критике — без ветра поднимал волны, закрывая лицо рукавами халата, обливался гневными слезами; когда в прежние годы он получил порицание от некоего Такэноути из Канто, то, хотя не слышали, чтобы он указывал на этого человека и назвал его неправедным, в «Спокойном завещании» он подчеркнул, что характер его образованности и умений дурной и что засучив рукава он дерзко вмешивался в споры, чем принесил себе большой вред». И далее: «Кроме того, сочинения, которые изучали в кругу Ямадзаки, ограничивались «Четырехкнижием», «Малым учением», «Записями недавних мыслей», «Собранием сочинений Чжу Си», «Классифицированными высказываниями Чжу Си». Причем не очень распространены были среди приверженцев Ямадзаки даже «Пятикнижие» и «Разделы» Чжу Си; другие сочинения и исторические книги были запрещены и ученикам не показывались, а под самым большим запретом были поэтические произведения... Круг чтения был ограниченным» («Такэяма кокудзи доку» — «Письма Такэяма на японском языке»). Ригористические этические воззрения этой школы, возведение ею в высший принцип морали «совершенствования личности» на основе «почтительности», — важнейшая причина обвинений в косности в адрес чжусианства. Поскольку мировоззрение этой школы *в целом* расходилось с естественнонаучным духом, не случайно она сближалась с синтоизмом и, таким образом, среди всех чжусианских школ оказалась самой неспособной по-настоящему возродить дух доктрины «постижения сути «ри»».

III

Особое положение Каибара Эккэна (1630—1714) из Фукуока как чжусианца обусловлено тем, что он подверг ревизии учения мыслителей сунской школы. Считается,

что вначале он склонялся к учениям Лу Сяншаня и Ван Янмина, но затем уверовал в учение Чжу Си и, наконец, в 85-летнем возрасте (в 1714 г.) подверг чжусианство критике. Критика учений сунской школы, развернутая в его сочинении «Записи великих сомнений» («Дайги-року»), сводится по главным пунктам к следующему: «В учениях сунских конфуцианцев беспредельное полагают основой «великого предела», небытие полагают основой бытия, «ри» и «ки» разделяют и полагают как два начала; «ин» и «ё» полагают не существующими в Пути, считают материальными орудиями. В этом учении «первоприроду» мироздания и «первоприроду» «ки» рассматривают раздельно, как два начала, «первоприроду» и «ри» полагают как отсутствие смертей и рождений. Все это — от влияния учений Будды и Лао-цзы, а не от учения наших Первых совершенно мудрых конфуцианцев... А судят ли о законах, оберегающих сердце? Говорят: «Главное — покой». Говорят: «Занимайтесь медитацией». Говорят: «В молчаливом бдении медитации просветляешь сердце». Обращаясь к небесному «ри», сидячее бдение полагают средством обеспечения спокойной жизни, средством оберегания сердца. Стремятся к покою и не могут различить, когда покой и когда движение... Далее, рассуждая о сущности сердца, полагают его пустым духом, недоступным восприятию. Рассуждая о небесном «ри», полагают его высшим началом. Такова суть учений Будды и Лао-цзы, но не того, чему учат Конфуций и Мэн-цзы. Вообще, если судить о том, чему учили сунские конфуцианцы, то, по их словам, их предшественниками были Конфуций и Мэн-цзы, тогда как на самом деле они ведут свою преемственность от Будды и Лао-цзы». По-видимому, в такого рода высказываниях можно суммировать критику учений сунской школы Эккэном, в значительной мере испытавшим влияние Ло Чжэнъана.

В данных своих высказываниях Каибара Эккэн довольно точно отмечает недостатки учений мыслителей сунской школы, но сам при этом в целом не отвергает этих учений, а старается усвоить их рациональные моменты. В противоположность этому резко отрицательную позицию Эккэн занимал по отношению к янминизму и школе «древней науки» Ито Дзинсяя, которая обрела в то время большую силу. Это выясняется при знакомстве с трудом «Записи искренних мыслей», написанным в тот же год, незадолго до «Записи о великом сомнении». Дан-

ное произведение можно назвать самым крупным в теоретическом отношении сочинением Эккэна. В нем Эккэн подробно развивает такие мысли: «Следует сказать, что «ри» и «ки» — это одно и два, два и одно, они и тождественны и различны... «Ки» — функция «ри», «ри» — носитель «ки». Или: «Короче, «ри» и «ки» нерасчленимы». Однако, склоняясь к учению о единстве «ри» и «ки» (в отличие от чжусианского учения о первичности «ли» и вторичности «ци»), подробно разработанного и в «Записях о великом сомнении», Эккэн дает чжусианскому положению о раздельности «ри» и «ки» компромиссное истолкование: «Хотелось бы, чтобы позднее это учение стало понятным». И далее, критикуя в этой связи взгляды сунских конфуцианцев о разделении «первоприроды свойств «ки»» и «исконной первоприроды», Эккэн утверждает, что «первоприрода» имеет свойство «ки», а «исконное, обладающее «ки», есть «исконное «первоприроды»» (т. е. в данном случае «исконная первоприрода», «первоприрода мироздания» в учениях сунской школы). Развивая тот же самый взгляд, что и в «Записях о великом сомнении», он выдвинул теорию взаимодействия знания и деяния (так называемое учение о параллельном продвижении знаний и деяний), которая заключается в том, что если знание достоверно, то и практика успешна, а когда практика достигает цели, то и знание развивается. Причем даже в тех вопросах, по которым его точка зрения отличалась от доктрины о первичности знания и вторичности действия, Эккэн не хотел признавать, что стоит на позициях, отличных от учений мыслителей сунской школы. Он утверждал: «Очевидно, после Мэн-цзы Путь знали оба Чэна и Чжу Си». При этом Эккэн не выступал против учения Шао Канце об обновлении мироздания через двадцать с лишним тысяч лет²⁵. В противоположность этому, говоря о Ван Янмине, Эккэн, хотя и признавал, что «его сочинения полны достоинств и переживут свое время», все же давал такую оценку янминизму: «В его учении есть грубые ошибки, оно не такое, как учение Конфуция и Мэн-цзы». Он считал Ван Янмина «последователем дзэн-буддизма». Так же Эккэн оценивал школу «древней науки». Он указывал на ее ограниченный характер: «Ученые нового времени часто обращаются к постижению долга древних и не обращаются к чувствам человека; если и есть у них какие-либо сдвиги, то в том, что они отворачиваются от потребностей времени. Эти их поступки темны и непонятны».

Таким образом, Эккэн не впадал в субъективизм учения Ван Янмина, хотя и утверждал: «Речи этого мудреца — образец для всех поколений, в них следует верить, а не сомневаться. Среди них сочинение о переменах — предел изящества... образец совершенства для всех поколений» («Записи о великом сомнении»). Не была также свойственна Эккэну и косность, характерная для школы «древней науки», проповедовавшей слепую веру в древние классические книги. Во многом отделившись также и от метафизической этики учений сунской школы, он смог занять достаточно самостоятельную позицию. Это обстоятельство было тесно связано с тем, что Эккэн являлся еще и *естествоиспытателем-эмпириком*. Его «Флора Японии» («Ямато хондзо», 1709), при написании которой он ориентировался на сочинения китайских мыслителей, была трудом, в котором «заново исследовалось происхождение вещей и была заложена основа науки растительности в нашей стране» (Ф у д з и к а в а Ю. История медицины в Японии). Эккэну в немалой степени обязана наука о японской флоре (естествознание и особенно ботаника). Указанный труд, а также сочинение «Записи о дарах из Тикудзэн» («Тикудзэн мянгэси», 1709) показывают, насколько усердным естествоиспытателем был Эккэн. Следует сказать, что деятельность Эккэна наиболее активно оживляла дух «постижения сути «ри»» Чжу Си, который рассуждал об образовании земной коры по окаменелостям и немало размышлял о явлениях природы вообще. Эккэн высказывался: «Процесс духовного просветления человека начинается с самого человека и распространяется до «ли» бесчисленного множества вещей. Когда, не теряя интереса к тревоблениям жизни, отдаешь силы всякого рода познавательной деятельности, расширяешь свой кругозор в познании природы. В этом состоит постижение принципов сути вещей» («Синсироку» — «Записи скромных мыслей»). Это суждения о природе человека, который усвоил вместе с тем разработанную Чэн Ичуанем теорию развития познания — наиболее ценный компонент в учениях сунской школы. Хотя Эккэн и критиковал различные воззрения сунских конфуцианцев, разве то, что заслуживает наиболее высокой оценки в их учениях, не имеет непосредственного отношения именно к данной стороне его взглядов? В связи с этим следует обратить внимание на то, что, хотя критические суждения Эккэна в адрес сунских конфуциан-

цев формально совпадали со взглядами школы «древней науки» на Конфуция и Мэн-цзы, Эркэн отнюдь не преклонялся, подобно представителям последней, перед классическими книгами, а ставил *опытное научное знание* выше классических книг, выше догм. Эркэн говорил: «Если человек в древности чего-то не знал, он глубоко переживал, стыдился этого. Вероятно, ради умения познавать сущность вещей и духовного просветления ученые мужи долгое время отдавали все свои силы и все больше узнавали об окружающих их вещах... Шаг за шагом они проникали в сущность всего того, что видели и слышали в мироздании, постигали «ри», увя, множества явлений, и если не оставалось ничего, чего бы они не узнали, в чем бы сомневались, то не достигали ли они благодаря этому для себя радости? И заслуга обладания такими широкими знаниями достойна уважения». Кроме того, Эркэн высказывался о том, что в районе Северного полюса «есть места, где полгода длится день и полгода — ночь, поскольку полгода труда не доходят лучи солнца, такие места называют страной мрака. Это понимаешь, когда смотришь на карту Земли» («Кацубуцу ёва» — «Беседы о познании сути вещей»). Эркэн указывает, что раздел о Небе в «Слове о царстве «Чу»» и комментарии к нему Чжу Си не соответствуют знаниям более передовых европейцев. Все эти высказывания Эркэна, вероятно, свидетельствуют о его склонности *искать источник истинного знания не в древних классических текстах, не в книгах, а скорее в самой природе.*

И все же, несмотря на такие прогрессивные воззрения, Эркэн полагал, что «божество мироздания, божественный свет человеческого сердца в своей основе общи для всех, но распределяются у каждого в соответствии с его природой и возможностями» («Записи скромных мыслей»). У Эркэна встречаются такие высказывания: «Где же главный источник четырех добродетелей — человеколюбия, долга, ритуала и мудрости, — находящихся в человеческом сердце? Откуда его получают? Отвечаю: Этот источник на Небе. От Неба он доходит до сердца человека» («Годзёкун» — «Смысл пяти постоянств»). И далее: «Я также, будучи облагодетельствован милостивейшим сердцем Неба, оказываю милосердие, проявляю доброту к людям и бесчисленному множеству вещей, которым Небо оказало благодеяние, породив их, следуя милостивейшему сердцу мироздания, проявляющего доб-

роту, рождая и воспитывая человеческие существа. Следует знать, что это и есть сердце человеколюбия, Путь служения мирозданию... Мироздание для меня — отец и мать, мое тело — дитя мироздания. Народ Поднебесной, как и я, дитя мироздания. Поэтому он — мой старший и младший братья» (там же). Эккэн, проповедовавший «сострадание» людей друг к другу как детей мироздания, сердце которого «човеколюбие» (любовь), и «сострадание» к бесчисленному множеству вещей, а также проповедовавший «любить человеческую нравственность и бесчисленное множество вещей», являлся к тому же и моралистом с *религиозной окраской*. Другими словами, как и мыслители сунской школы, он не мог преодолеть ограниченность *объективного идеализма*.

Эккэн написал, кроме того, много сочинений на общедоступном японском языке в целях популяризации конфуцианской морали. И в этой области следует отметить его выдающиеся заслуги наряду с его ролью *родоначальника учения о японской флоре*.

IV

Необходимо теперь сказать несколько слов о Муро Кюсо (1658—1734) — известном представителе чжусианства в этот период, не входящем в школу Хаяси Радзана в Эдо.

Кюсо утверждал: «Путь мироздания — Путь Яо²⁶ и Шуня, Путь Яо и Шуня — Путь Конфуция и Мэн-цзы, Путь Конфуция и Мэн-цзы — Путь Чэнов и Чжу Си» («Беседы в Суругадай» — «Суругадай дзацува»). Иначе говоря, Кюсо глубоко почитал Чэнов и Чжу Си, не говоря уже о других мыслителях-чжусианцах. Он не признавал никаких других школ или религий, кроме чжусианства, и призывал «взять все беспомощные писания и бросить их в огонь» («Собрание ранних сочинений Кюсо» — «Дзэнхан Кюсо Бунсю», свиток 8).

В истолковании учения о «ри» и «ки» он твердо следовал установке Чжу Си о первичности «ри» (*кит.* — «ли») и вторичности «ки» (*кит.* — «ци») и особенно критиковал учение о существовании одного «ки». Между тем небезынтересно, как в этой критике он понимал «ри» отдельных вещей. В качестве примера Кюсо брал повозку. По форме повозка образуется из отдельных частей (колеса, ось, облучок, оглобли), но, поскольку сама она — предмет, от-

личающийся от ее частей, Кюсю разъяснял: «Именно потому, что «ри» повозки определилось до того, как повозка появилась, повозку смогли делать в древности, когда повозок еще не было; и мастера изготавливают их до сих пор... То, что повозки изготавливаются независимо от времени, объясняется тем, что «ри» повозки постоянно и никогда не исчезает. Разве, не полагаясь на «ри», делают повозки... Когда говорят, что повозка состоит из колес и оси, значит, придают ей форму повозки, хотя и не знают, что это проявление «ри» повозки». Аналогичное разъяснение приводил Кюсю и на примере года. Год состоит из месяцев и дней, но «его «ри» существует постоянно, независимо от дней и месяцев», поэтому год не тождествен месяцам и дням, из которых состоит («Беседы в Суругадай», свиток 1). Конечно, утверждение Кюсю, что «ри» — едино и вместе с тем разнообразно, что каждое дерево, каждая травинка имеют присущее им «ри», является принципиальным положением чжусианства, и поэтому в суждениях о «ри» повозки или года нет ничего оригинального. Самым важным здесь является тот факт, что Кюсю понимал «ри» как символ целого по отношению к отдельным частям предметов, как формальный знак по отношению к «форме» вещества. У Кюсю, искавшего в «ки» источник движения вещей, «ри», конечно, не обладало такой активностью, как форма у Аристотеля. Тем не менее он представил «ри» в виде статичной формы, метафизически отделил форму от вещества, целое от частей и придал этой категории трансцендентальный статус. Построенное им таким образом идеалистическое учение о «ри» не утрачивало своей специфической черты по отношению к тенденции трактовать «ри» главным образом в смысле закономерности (закона), как оно не утрачивало специфической черты и в отношении признания того, что в бесчисленном множестве пусть и раздельно существующих вещей имеется одна и та же общая сущность («Великий Предел»).

Кюсю критиковал также и теорию Ван Янмина о выявлении врожденного знания, заявляя: «Что касается выявления «врожденного знания», то что же выразишь, если пренебрегать бесчисленным множеством вещей?» Он указывал на ошибку янминистов, которые не знают, что «врожденное знание выявляют, проникая в предметы и явления», «всцело сосредоточившись» путем размышления» (там же). Кюсю полагал: «Недостаточно взять в учителя только человека, надо, чтобы учителем стало бесчис-

ленное множество вещей мироздания» («Трактат о небегущих», свиток 1). Хотя эта мысль по сути своей тождественна чжусианскому учению о познании, Кюсо утверждал, что она «исходит из различных способностей и мастерства» («Беседы в Суругадай», свиток 1). Следует отметить, что Кюсо говорил о необходимости преподавать «науку о выращивании шелковиц», «науку ремесленника» и «науку торговца» тем, кто занимается сельским хозяйством, ремеслами и торговлей («Трактат о непреходящем», свиток 3), и вместе с тем можно сказать, что он правильно оценивал значение *опытного знания*. Заслуживает внимания, что за такого рода высказываниями просматривался подъем, который переживали в тот период эмпирические науки.

Основываясь на такой теории познания, Кюсо в вопросах религии занимал достаточно рационалистическую позицию. Синтоизму он давал такую критическую оценку: «В мире слышишь хорошее о Пути богов, и, хотя можно сказать, что именно Путь нашей страны достойнее Пути мудрых, смысл такого высказывания трудно постигнуть» («Беседы в Суругадай», свиток 1). Буддизм Кюсо отвергал, считая, что он «все в мире рассматривает как сон, как нечто преходящее, не делает различий между истинным и ложным, рушит три моральные нормы и пять постоянств». И то, что сегодня люди воспринимают принятие монашества как вступление на истинный Путь, по словам Кюсо, «странно, как до этого могли додуматься. Хотя у древнего Цзя И²⁷ мы не найдем (осуждения тому), он, должно быть, тяжело вздыхал по этому поводу». Те, кто, восхваляя чудотворную силу синтоистских богов и Будды, «клеветают на мир и обманывают народ», «они — государственные преступники, их дело — великое зло для Поднебесной» (там же). Поэтому явление божеств, их ответная милость возникают в сердце, являющемся «обителью божественного света», «стихийно взаимодействуя с божественным светом мироздания, если тому не мешают никакие эгоистические желания». Кюсо говорит далее: «Такое сердце, без эгоистических желаний, никогда не заимствует мыслей и деяний — имеет ли оно дело с покоящейся пустотой или с движением по прямой. И лишь в той мере, в какой сердце исходит из глубины покоящейся пустоты, оно, согласно закону, управляет духами и богами, но нет ничего такого, чем управляли бы духи и боги». Учитывая это, Кюсо не признавал эффективность молений, считая,

что «добро и зло, несчастье и счастье зависят только от воли Неба» (там же). Даже древние классические книги, содержащие массу примитивных религиозных представлений — такие, как «Книга песен» и «Книга перемен», — Кюсо толковал как сочинения, которые учат человека *человеколюбью и долгу*. Кюсо утверждал: «Если искать знания в стихах, а в переменных — события и факты, то впадешь в неразрешимые заблуждения и в конце концов не познаешь глубинных истоков этих книг («человеколюбия» и «долга». — Н.Х.) и на всю жизнь останешься глупцом. Многие из тех, кто сейчас изучают «Четырехкнижие» и «Пятикнижие», не знают этого». Тем самым Кюсо отвергал представление о «Книге перемен» как гадательной книге («Трактат о небегущих», свиток 1).

Однако, будучи философом-идеалистом, Кюсо не отрицал существование духов, богов и «сердца» мироздания и поэтому утверждал: «Путь — это «ин» и «ё», «ин» и «ё» — это единое человеколюбивое сердце, и целью воспитания и образования является соединение с этим человеколюбивым сердцем» (там же). В то же время это «человеколюбивое сердце — сердце младенца», это сердце, которое «отринуло мирские заботы и желания». Данное высказывание напоминает мысль Чжан Хэнляна, который утверждал, что «чудо, исходящее от не имеющего сердца, никогда не достигнет доброты имеющего сердце», и вместе с тем оно очень близко представлению о недеянии Лао-цзы и Чжуан-цзы. Вот почему не случайно, что, отвергая даосские сочинения как глубоко еретические, Кюсо все же шел на компромисс с Лао-цзы и Чжуан-цзы. Он говорил: «Книги Чжуан-цзы и Лао-цзы предшествовали конфуцианским, все они — ересь. По содержанию они не имеют отношения к каноническим книгам и трактатам и отличаются от учений Конфуция и Мэн-цзы. Однако Лао-цзы был великим ученым своего времени и служил историографом у монархов; его учение, исчерпав себя, перестало быть учением. Он забыл, что имелось в книгах Первых мудрецов, а видел только испорченные нравы своего времени. Его слова не связаны с каноническими книгами, но его дух пронизывает все канонические книги. В основе его писаний лежит сокровенное. Путь в них — суть, природа — главное. Увещевая о мудрости и доброте, он избегает человеческих деяний. Сокровенно его учение согласуется с Конфуцием и Мэн-цзы, и в конечном счете ереси в нем не усматривается». О Чжуан-цзы Кюсо пи-

сал: «Чжуан-цзы благодаря своим выдающимся способностям не согнулся под бременем общедоступных знаний, великими словами он просветлял тех, кому недостает способностей в Поднебесной. Это похоже на такую ситуацию, когда, чтобы окликнуть спящего, нельзя произносить слова обычным тоном». Правда, Кюсю указывал, что у Лао-цзы часто есть изречения, раздражающие людей, а Чжуан-цзы «болен самомнением», поэтому ученые, «не удовлетворенные учениями Лао-цзы и Чжуан-цзы, должны принимать во внимание их подлинный смысл. В противном случае они как раз и становятся людьми, совершающими вину по отношению к Лао-цзы и Чжуан-цзы» (там же). Это высказывание вызывает интерес не только потому, что так или иначе свидетельствует о терпимости Кюсю. Гораздо важнее то, что в данном случае взгляды Кюсю в известной мере сближаются с наблюдаемой у Лао-цзы склонностью противопоставлять субстанцию природы — Путь Небу, наделяемому человеческими качествами. Однако как чжусианец Кюсю все же оставался в конечном счете идеалистом, и его сближение с Лао-цзы связано главным образом с решением *этических проблем*.

Политические воззрения Кюсю также примечательны для истории общественной мысли Японии. Об этом свидетельствуют следующие его высказывания: «Господин знатен за счет незнатных, за счет народа... народ и я — каждый сам по себе; приходит народ и спрашивает у меня работу, я обещаю ее предоставить; за это народ почитает меня и делает меня господином; став господином, я тружусь на благо народа и тем самым выполняю обещания». «Изначально среди людей не было знатных и богатых, человек создает знатных только по своему желанию» («Трактат о небегущих», свиток 3). Отсюда долг господина, по убеждению Кюсю, состоит в том, чтобы «способствовать благу народа». Иначе говоря, Кюсю приближался к учению *общественного договора*, который сводит отношения между правителем и народом к *договорной* основе. Вообще говоря, насчет таких отношений в конфуцианстве имеются доктрина о «велении Неба» и учение о «необходимости народу иметь правителя». Оба этих учения механически нельзя отделить одно от другого, они связаны воедино, и отличие между ними состоит только в том, что в зависимости от мыслителя центр тяжести переносится на то или иное учение. Вот почему не существовало никакого противоречия между постулатом «на-

род — основа государства» и доктринами о «мандате Неба» и «воле бога». Однако у Кюсо такой акцент на учение о необходимости народу иметь правителя и понимание этого учения с точки зрения «договорных отношений» заслуживают внимания. Конечно, эти отношения воспринимались не в духе буржуазно-демократических общественных отношений, они выражали апологию режима самураев того времени. Но необходимо сказать, что отношения между правителем и народом в учении Кюсо в той степени, в какой они напоминали договорные отношения, несли в себе зародыш демократизма.

Исходя из таких убеждений, Кюсо полагал, что и «захват государства силой» (под государством здесь имеются в виду владения крупных феодалов), и «получение государства пожалованием свыше» — все это «возможно для народа». Он утверждал: «Государство не дается Небом, не даруется правителю и даже не может принадлежать кому-то одному — оно дается лишь народу» (там же). Иначе говоря, совершенно не ставился вопрос о гегемонии правителя и т. п. Какой политический характер имело такое учение в то время, вероятно, само собой очевидно. В то же время это учение было связано и с философией Кюсо, в которой довольно расплывчато шла речь о природе сознания и человеческих качествах, присущих Небу.

Нечего и говорить, что Кюсо как чжусианец проповедовал моральные добродетели верноподданности и сыновней почтительности. Эта сторона его учения была имманентно присуща сословию самураев, и его теория в части, касающейся концепции о гегемонии правителя, как и учение Огю Сорая, значительно привлекала тогда общественное внимание. Позднее мыслители из круга учеников Хирата Ацутанэ выступали с резкими нападками на нее как на концепцию, ведущую к бедам и несчастьям.

Наконец, несколько слов об учениках Кюсо. Хотя у Кюсо не было последователей, развивавших его учение, следует, вероятно, упомянуть Наканэ Тори, обратившего позднее к янминизму, а также Аябэ Кэйсая. Последний учился у Ито Тогая, затем, став учеником Кюсо, изучал чжусианство и наряду с этим обучался литературному стилю у Хаттори Нанкаку²⁸. Позднее в качестве астронома прославился его сын Асада Горицу, а его последователь Миура Байэн выдвинулся сам по себе как натурфилософ.

РАЗДЕЛ 5

Араи Хакусэки

I

Нами уже было выяснено: японское чжусианство как учение в философском отношении не оставило ничего заслуживающего рассмотрения. В этом плане оно было в конечном счете всего лишь подражательным. Поэтому, как видно на примере Каибара Эккэна, развитие философской мысли того времени могло идти в русле критики чжусианства с самостоятельных позиций, отличавшихся также от учений янминизма и «древней науки».

Пожалуй, можно сказать, что *опытные естественные науки*, в развитии которых обозначился в середине периода Гэнроку быстрый подъем, постепенно вносили свободный критический дух и в сферу философии. Вот почему подобно тому, как родоначальник науки о флоре Эккэн, хотя в общем и принадлежал к чжусианской школе, в отдельных вопросах уже перестал быть ее слепым адептом, точно так же и предтеча научной историографии Араи Хакусэки, несмотря на то что был выходцем из чжусианской школы, в своих позитивных критических исследованиях также применял более объективный метод, который не всегда вписывался в историческое учение «Разделов». Небезынтересно, таким образом, что подъем *эмпирических исследований* явлений природы и общества постепенно способствовал росту свободной научной мысли. Да и натурфилософия Дзинсай появилась, видимо, не без связи с этим свободным духом. Вот почему Дзинсай ограничился областью этики, тогда как его преемник Тогай являлся носителем широких эмпирических знаний. «Древняя наука» жившего позднее Огю Сорая, несмотря на фанатически слепую веру в древние классические тексты, также признавала необходимость широких эмпирических знаний, и отсутствие в ней особого интереса к этическим проблемам «обуздания сердца» было обусловлено как раз таким подъемом опытных наук.

Между тем историческая наука Араи Хакусэки (1657—1725) разрабатывалась им в сочинениях: «Записки Сэ-таку Сибаюки» (1716), охватывавшие современный Хакусэки период, «Мои рассуждения о чтении исторических книг» (1713) и «Перечень кланов» (1702), где предметом

исследования стала самурайская эпоха, «Обзор древней истории» (1716) и «Некоторые вопросы, касающиеся обзора древней истории» (1716), в которых изучалась древняя история. В ней еще более повысился уже имевшийся высокий методологический уровень изучения национальной истории, начавшегося по указанию военно-феодалного правительства Радзаном в его «Летописи нашей империи» и завершившегося «Обзором нашей империи» (1607), составленным Сюнсаем, а также «Историей великой Японии». К составлению последней приступили под руководством Токугава Мицукуни в 1657 г., а закончили ее после его смерти усилиями Асака Тэмпаку. В 1720 г. этот труд был представлен военно-феодалному правительству. Все указанные исследования были выполнены с классовых позиций самурайства, и историография Хакусэки также была созвучна этим настроениям. Но научный склад ума Хакусэки до известной степени уже освободился от влияния этической исторической науки сунской школы в духе «Разделов» и «Обзора», что позволило этому мыслителю заложить основы рационалистического метода исследования объективных отношений исторических событий.

Кроме того, Хакусэки благодаря своей разносторонней научной деятельности занимает важное место не только в исторической науке, но и вообще в *истории общественной мысли* в целом.

Между тем такая разносторонняя научная деятельность Хакусэки во многом обязана его роли политического деятеля. Его же положение как ученого, привлекающее наше внимание, как и его важная деятельность в качестве политика, можно уподобить высотному зданию.

Хакусэки оказывал покровительство феодал Токугава Иэнобу из провинции Каи, и поэтому на протяжении нескольких лет — с того времени, как Иэнобу стал шестым сёгуном (1709), и до прихода к власти восьмого сёгуна Токугава Эсимунэ (1716), — он руководил политикой военно-феодалного правительства вместе с Манабэ Норифуса. Выполняя миссию политика, достойную внимания, Хакусэки пытался укрепить авторитет военно-феодалного правительства и старался улучшить финансовое положение страны, которое ухудшилось начиная с годов Гэнроку (1688—1703) (однако эти мероприятия застопорились, впоследствии они были осуществлены усилиями сёгуна Эсимунэ). В связи с осуществлением этих мероприятий

Хакусэки выдвинул свою теорию о «разделении имен», которая и позднее оставалась предметом обсуждения ученых. Благодаря экономическому учению, в особенности учению о деньгах, разработанному в «Предложениях Хакусэки», он вместе с Кумадзава Бандзаном и Огю Сораем рассматривался позднейшими конфуцианцами как один из родоначальников политической экономики периода Токугава. Кроме того, в беседах с последним христианским проповедником Иоаном Сиротэ (Джованни Сидотти), тайно проникшим в Японию после запрета христианства, Хакусэки наметил план изучения географии земного шара и западной культуры и, таким образом, стал предтечей получившей позднее развитие школы «европейской науки» («ёгаку»).

II

Являясь государственным деятелем и питая интерес к позитивным наукам, Хакусэки не слишком вдавался в абстрактные философские проблемы и этику. Однако его труд «Рассуждения о духах и богах» ценен тем, что в нем отражено типично конфуцианское представление о духах, богах и религии²⁹. В этой работе Хакусэки утверждал: «То, что появляется в мироздании, ни в коей мере не порождается от «ки» мироздания». Он исходил из общего положения китайской натурфилософии, согласно которому «ки», «ин» и «ё» (*кит.* «ци», «инь», «ян») являются источником возникновения всех вещей, и приводил мысль о том, что душа человека состоит из «ки» Неба, а его тело — из «ки» Земли, что после смерти человека его душа и тело возвращаются к своим истокам — Небу и Земле и что душа — «дух всех вещей» — воздействует на человека и вещи. Хотя Хакусэки говорит о душе, он, конечно, имеет в виду «ки», она у него не избегает разъединения и слияния и поэтому не является вечно неуничтожимой. Он утверждает: «Если человек благороден, он полон энергии и тверд духом. Если человек богат, то достаточно образован и крепок духом», и посему долговечность и сила души благородного и богатого велики, а участие в синтоистских церемониях предотвращает распад души и ее плохие деяния. Хакусэки полагал, что божества Неба и Земли, гор и рек рождаются из «ки», обладающего «ин» и «ё». Он писал: «То, что «ки», обладающие «ин» и «ё», сгустившись, рожают сто сверхъестественных сил, это

подобно тому, как при испарении воды рождается плесень». Принесение неустановленных жертв божествам также, по его убеждению, имеет чудодейственную силу: «Помимо случаев принесения неустановленных жертв, чудодейственная сила жертв проявляется в том, что души преданных подданных и верных долгу мужей после их смерти до сих пор не распадаются». Однако в то же время он заявлял: «Поклоняться божествам, не имея такой души, значит заискивать перед божествами» (например, если простолюдин поклоняется божеству, которому поклоняется правитель страны). Он отвергал «ложное искусство Пути буддийских монахов», «всякий обман магов» и считал, что «чудотворное действие в результате поклонения сомнительным божествам» происходит только в человеческом сердце». Милость богов, по мнению Хакусэки, проявляется тогда, когда их почитают глупые люди. Хакусэки подчеркивал, что в этом причина того, почему чудотворное действие божеств в результате «поклонения истинным божествам» достигается именно посредством накопления добрых дел, а не почитанием сомнительных божеств, что является «ни к чему не приводящим занятием», и отмечал: «Если так, то пусть в домах, где накапливают добрые дела, будет много радости, в домах же, где накапливают недобрые дела, — много несчастий, это так или иначе ведет к заблуждениям». Изложенные выше мысли Хакусэки — это мысли, содержащиеся в разделе «Сицы шанчжуань» сочинения «Чжоу И»: «Чистые «ци» становятся вещами, блуждающие души производят изменения», — а также содержащиеся в «Вэньянь чжуань»: «В домах, в которых накапливаются добрые дела, обязательно будет много радости, в домах, где накапливаются недобрые дела, обязательно будет много несчастий». Это не что иное, как религиозные мысли, заимствованные из конфуцианского канона «Ли-ци». Вместе с различными биологическими воззрениями, также встречающимися в «Рассуждениях о духах и божествах», как-то: воробей становится устрицей, полевая мышь — перепелом, заячья губа соответствует «ки» зайца, они представляют собой выдержку из древнекитайских учений. Эти мысли стали общим достоянием для конфуцианцев позднейших времен. Следовательно, приведенные выше присущие самому Хакусэки мысли лишь в нюансах отличаются от упомянутых китайских источников. Хотя Хакусэки не разрабатывал здесь учение о «ри» и «ки» и не высказывался

о «ри», представление о том, что духи и божества изначально не присущи «ри», а являются продуктом и результатом действия «ки», разделяется всеми конфуцианцами, включая сунских. Да и Чжу Си не отвергал такое представление о духах и божествах. Поэтому нельзя отрицать, что по данному вопросу Хакусэки выступал как истый чжусианец. И действительно, в «Рассуждениях о духах и божествах» приводится больше всего цитат из работ сунских конфуцианцев, начиная с Чжу Си и его предшественников (Чэн-цзы, Чжан Хэнлян, Шао Канцзе, Се Шанцай, Чэнь Вэйинь). Причем в то время, как среди чжусианцев были мыслители, делавшие акцент на рационалистических моментах, подчеркивая, например, что божество — честно, а потому, если человек честен, то божественный свет оказывает на него воздействие, или если же моральные добродетели у человека — истинные, то, творя добро, он получает покровительство божеств, иначе говоря, в то время, когда такие ученые активно проповедовали отказ от поклонения сомнительным божествам, Хакусэки, напротив, сделал предмет своих размышлений главным образом самих духов и божеств и такие идеи на первый план не выдвигал.

В «Записках Сэттаку Сибаяюки» Хакусэки указывает, что впервые его заинтересовало учение мудрых после того, как прочитал «Вопросы и ответы старика». Он пишет, что во время пребывания в кабинете министров военно-феодалового правительства ему завидовал Хаяси Нобуацу³⁰ (Хоока), и между ними возникли разногласия по поводу правил проведения траура, хронологии годов Сётоку и наказания преступников. Однако Хакусэки, ставший по рекомендации Киносита Дзюньана советником-конфуцианцем у Иэнобу, когда Иэнобу был феодалом в Каи, читал лекции по «Четырехкнижию»³¹, а также по «Малому учению» и «Записям недавних мыслей» и на вопрос, что изучать, кроме этих сочинений, отвечал: «Путь древних мудрецов, которые уже усовершенствовали себя, запечатлен в писаниях четырех мужей (имеются в виду Конфуций, Цзы Сы, Мэн-цзы и Чжу Си. — Н.Х.). Этому Пути упомянутые люди следуют сами, усваивают его сами, не обращаются к другим. Но, поскольку великие книги и великие правила мудрых дают подробные знания о Пути, нужно ли вместе с сочинениями четырех мужей изучать «Пятикнижие?» (там же, свиток 1). Так как сам Хакусэки читал лекции по «Книге песен» и «Книге исто-

рии» и одновременно читал лекции по «Обзору ресурсов и способов правления», а также по «Основным разделам» «Обзора ресурсов и способов правления» вместе с четырьмя комментариями к «Веснам и осеням», нет и малейших сомнений в его принадлежности к чжусианской школе. В частности, о «Разделах» Хакусэки писал, что их публичные чтения он начал в 1695 г. и параллельно с этим со следующего года начал и в течение шести лет читал лекции по «Веснам и осеням», да и после этого «не ленился и ежегодно выступал с лекциями по «Разделам «Обзора»» и, успешно завершив перед этим составление своих сочинений, скрыл их» (там же). Уже из этих высказываний видно, что Хакусэки являлся чжусианцем и его историческая наука была проникнута духом учений мыслителей сунской школы.

III

Таким образом, Хакусэки с самого начала проявлял интерес к истории. Именно исторические исследования составили основное содержание его научной деятельности.

Между тем важнейшим аспектом этой исследовательской деятельности в области исторической науки, раскрывающей значение Хакусэки как ученого, были его дискуссии с другими мыслителями, в которых он весьма рационалистически развивал свои взгляды с позиций «ри». Не удовлетворяясь одним хронологическим изложением фактов, одной моральной оценкой событий, он пытался выделить исторические периоды, основываясь на изменении местопребывания органов власти (в «Дополнительных рассуждениях о чтении исторических книг»), и наметил последовательно рациональную интерпретацию истории мифов об «эре богов» (в «Сведениях по древней истории» и в «Некоторых вопросах»), благодаря чему стал предтечей научного подхода к изучению истории. Конечно, вследствие уровня развития науки того времени история для Хакусэки являлась не чем иным, как политической историей, развивавшейся вокруг борьбы за власть. И хотя в исследовании предшествующих исторических периодов он достиг больших успехов, привлекая в качестве источников древние классические памятники и подчеркивая необходимость их лингвистического анализа, использовать археологический материал в полной мере в то время было невозможно³². Но так или иначе не вызывает сом-

нения, что попытка Хакусэки рационально истолковать причинно-следственные связи исторических событий заключала в себе имеющую важное значение специфическую черту по сравнению с этической историей школы Мито и внесла вклад в прогресс исторической науки.

В своих исследованиях истории «эры богов» Хакусэки исходил из положения о том, что «божество — это метафорический образ человека, которого повсеместно уважают обыкновенные люди нашей страны». Позиция Хакусэки — это попытка интерпретировать все, что повествуется о деяниях богов как о *деяниях человека*. При этом Хакусэки подчеркивал необходимость *лингвистических, текстологических исследований*, утверждая: «Вообще говоря, при чтении древних сочинений, созданных в нашей стране, следует опираться на древний язык, а не толковать смысл древних слов по новым письменным знакам» (там же). В этом стремлении он выступал провозвестником учения возрождаемой «национальной науки», согласно которому изучение древних текстов должно опираться на выяснение древних значений слов. Но отличие точки зрения Хакусэки состоит в том, что представители возрожденной «национальной науки» считали все изложенное в древних текстах истиной как таковой, тогда как Хакусэки, снимая с изложения в текстах мистические покровы, пытался извлечь скрытые в них исторические факты. Приведем примеры его рассуждений.

«Что касается названия «Такаама-но хара» в древнем языке, то слово «Така» (уезд Така в провинции Хитати. — *Н.Х.*) равнозначно месту над морем».

Фраза «плавающий в небе мост», если прочитать китайский иероглиф «Небо» по-японски, будет означать «плавающий в море мост» — достижение берега путем соединения ладей, и тогда «плавающий в небе мост» следует считать «боевыми ладьями, связанными между собой в море».

«Осуществлять устроение территории страны» — это равнозначно «освоению новых земель» («Сведения по древней истории», свиток 1).

Хакусэки полагал, что история отдаленного прошлого прикрывалась дымкой «эры богов» в силу какой-то политической необходимости. Он подчеркивал, что сама «эра богов» соответствует периоду конца династии Чжоу³³ — начала династии Цинь в истории Китая («Послание Сакума Тоганэ» в «Письмах учителя Хакусэки»). При

этом он не восхищался также и «учениями о том, что именуемого Путем богов брэнного мира не было в древности», и занимал отрицательную позицию по отношению к высказыванию Рюсэки о том, что «нет основания считать, что Тай Бо из У и Шао Кан из Ся³⁴ говорили о спокойном счастливом будущем» (там же).

Кроме того, одним из примеров, подтверждающих проницательность Хакусэки как историка, является, очевидно, то обстоятельство, что в «Дополнительных рассуждениях о чтении исторических книг» причину успехов «несчастливица» Нобунага он видел в том, что «правитель провинции Бинго Нобухидэ (отец Нобунага. — Н.Х.), пользуясь тем, что земли были плодородные, искусно осуществлял политику повышения благосостояния подданных и почитал своим делом сельское хозяйство и войну, отчего солдат и денег у него было в изобилии», а также в том, что «его провинция находилась на пересечении всех дорог, недалеко от столицы, и к тому же там, по традиции яркого сияния славы нескольких поколений, возникли дворцы Асикага».

Следует сказать, что во всех перечисленных случаях Хакусэки в самой полной мере демонстрировал чжусианский принцип «постижения сути «ли»». Причем такое последовательное проведение этого принципа до *некоторой степени* освобождало его от характерной для чжусианства субъективной морализаторской оценки исторических событий. Однако в конечном счете это освобождало его только до некоторой степени. Хакусэки, веривший в конфуцианское представление о причинно-следственных связях, символизируемое фразой «в домах, накапливающих доброту» (как конфуцианец он отвергал буддийские причинно-следственные отношения в «трех мирах» и признавал воздаяние «дому», то есть родственникам и потомкам), видел «воздаяние Неба» в процветании или упадке домов и не мог избежать упоминания о «неординарных добродетелях» Тайра Сигэмори³⁵ как причины того, что род Ода не прерывался, несмотря на «роковые превратности» судьбы Нобунага (род Ода Нобунага рассматривался как потомок рода Тайра).

Как бы то ни было, то, что Хакусэки сумел таким образом использовать категорию «ри» для исследования самого раннего периода истории, было обусловлено тем, что он действительно являлся идеологом правительства «бакуфу». Историческая наука школы Хаяси, хотя и усту-

пала в научности Хакусэки, также занимала идентичную общественно-политическую позицию. «История великой Японии», составленная представителями школы Мито, имела некоторое отличие в трактовках, но, как изложено ниже, в разделе об учении Мито, их позиция связана также с особенностями данной школы. Однако и она также упорядочивала историю посредством теории о «делении имен», отвечавшей потребностям самурайского сословия. Причем связь теории «деления имен» с политическим движением, представлявшим угрозу правительству «бакуфу», на первых порах не просматривалась.

IV

В заключение следует сказать, что сочинение «Услышанное и записанное о Западе»³⁶, появившееся в результате бесед Хакусэки с Сидотти, не только положило начало изучению Запада со времени введения запрета на христианство, но и являлось сочинением, также вызвавшим исключительно глубокий интерес. В нем признавалось превосходство европейской науки и техники, которые рассматривались вне связи с христианским учением. В нем были также указания на последующую политику в области культуры, в соответствии с которой при всем запрете на христианство западные естественные науки и техника должны усваиваться. О самом Сидотти Хакусэки говорил: «Вообще этот человек имеет разнообразные познания и хорошую память. Я слышал о людях, которые сведущи в других областях, но не помню, чтобы кто-нибудь достиг таких познаний в астрономии и географии... Кроме того, он кроток и хорошо принимает даже малое благодеяние» (свиток 1). Хакусэки восхищался тем, что хотя Сидотти — варвар, «тем не менее видно, что воля его тверда и он не может не оказывать влияние на сердца». Поэтому в виде меры наказания по отношению к Сидотти Хакусэки предлагает не казнь или тюремное заключение, а высылку его на родину³⁷. Безусловно, Хакусэки многому научился у этого итальянца. Бóльшая часть «Услышанного и записанного о Западе» посвящается географии, но заслуживают внимания два аспекта в этом сочинении. С одной стороны, в нем речь идет о европейской культуре: «В их алфавите всего лишь чуть больше двадцати знаков, и они передают все звуки речи. Эти знаки сокращают время на письмо, значения их широки, благодаря этим

чудесным свойствам знаки в Поднебесной не пропадают. Наука, изучающая их, именуется «гарамаатэика» (грамматика. — Н.Х.). Эти знаки подобны «сиддхам» в санскритском языке. То, что называют «реторика» (риторика. — Н.Х.), напоминает «сложение фраз» в Китае... Кроме этого, надо хоть немного изучить астрономию, географию, искусство, технику» (свиток 2). С другой стороны, в указанном сочинении о христианстве говорится следующее: «Вообще, начиная с рассуждений о мироздании и человеке и кончая проповедями о рае и аде, все исходит из учения Будды, когда эти проповеди произносятся, не следует их во всем оспаривать». Или: «Аранобу Асаро не выступал в их защиту» (свиток 3). Эти высказывания имеют тот же смысл, что и высказывание Сидотти, о котором Хакусэки писал: «Не помню, чтобы кто-нибудь достиг таких познаний в астрономии и географии». Сидотти говорил: «Что касается разъяснения этого учения, то одними словами к нему не подступишься, умное и глупое могут разом меняться местами, и кажется, что слышишь речи двух человек» (свиток 1). Хакусэки отделял западные естественные науки от христианских представлений о творце, рае, аде, неуничтожимой душе и признавал превосходство первых и ненаучность вторых. В этом проявилась его мудрость, которая разбивала общераспространенный в то время предрассудок о том, что, раз говорят о западной культуре, значит имеют в виду то, что связано с христианством. Между тем, поскольку Хакусэки не соприкасался, конечно, с европейской философией (должно быть, его учитель католический проповедник не упоминал, в частности, о философии Бэкона, Декарта, Гоббса, Спинозы, представлявших новую европейскую философию того времени), постольку он пришел к такому выводу: «Здесь я узнал, что заморские науки сведущи только о форме и средствах деятельности. Там знают лишь о так называемом физическом, а о метафизическом еще не ведают. Об обратном не слышал» (свиток 1). Следует особо отметить, что этот взгляд и после того, как европейские науки получили развитие, долго еще рассматривался как взгляд о западной культуре вообще. Благодаря такому взгляду стало ясно, что *европейская «физическая» культура является ценной, а христианство до известной степени обособлено от нее, так что эта культура может быть воспринята даже в условиях запрета на христианство.* Такой взгляд не мог не заслуживать высокой оценки для

понимания идейной подготовки последующего распространения в Японии западных наук.

У Хакусэки имеются, кроме того, сочинения о флоре, такие, как «Атлас достопримечательностей к «Книге песен» и «Изяществу Востока»». Они представляют собой филологическо-библиографические исследования и, хотя не являются еще эмпирическими изысканиями в этой области, все же свидетельствуют о многогранной деятельности Хакусэки (следует напомнить, что он был еще и поэтом) и имеют значение своего рода показателя поворота к подъему опытных наук в то время.

Словом, как ученый Хакусэки не создал своего направления, не разработал в частности и оригинальной конфуцианской концепции. Поэтому он не основал собственной школы и не оставил заслуживающего внимания философского учения. Зато благодаря своим историческим исследованиям и освещению состояния западных наук его имя блистает как одна из самых ярких звезд в истории общественной мысли периода Токугава. Его научные труды, очевидно, можно присовокупить к наследию, которое оставили после себя ученые чжусианской школы.

РАЗДЕЛ 6

Предпосылки появления учения «фукко кокугаку» (учение «возрожденной национальной науки»), в особенности Кэйтю и Када Адзумамаро

I

По мере того как конфуцианство отмежевывалось от буддизма, усиливались позиции синтоизма, стремившегося освободиться от господства буддизма, того синтоизма, для которого было характерно отрицание идеи сошествия Будды на землю ради спасения людей. У таких мыслителей, как Хаяси Радзан, Токугава Есиано, Кумадзава Бандзан, синтоизм принял форму антибуддийского конфуцианского учения. Как отмечалось ранее, влиятельной синтоистской школой стала школа Ямадзаки Ансая, известная, в частности, как «суйка синто»: Поскольку, однако, синтоизм брал свое начало от древних классических памятников Японии (особенно из «Нихон сёки»), вполне естественно, с его развитием повысился интерес и к школе

«национальной науки», ставившей перед собой цели изучения этой классики. Однако «национальная наука» развивалась вообще-то более или менее обособленно от синтоизма как религиозной идеологии, опиравшейся на представления об «эре богов», так как ее интересовала не только «эра богов», но и история императорских династий, общественного устройства, литературы. Иными словами, она сочетала в себе изучение истории «эры богов» с изучением древней истории, правовых порядков древности, древней литературы (в особенности поэтики «вака»). Несомненно, однако, что развитие синтоизма способствовало изучению не только истории «эры богов», но и истории династий и правового порядка. Как уже отмечалось ранее, это объяснялось тем, что синтоизм воспринимался как исконно японский Путь, тесно связанный с императорской династией. Это подтверждается, например, видимо, и тем, что Китабатакэ Тикафуса и Итидзэ Канзёси — признанные ученые в области истории права, а Хаяси Радзан — историк общества. Однако исследование соответствующих исторических условий, оживившееся в результате подъема синтоизма, не могло вызвать к жизни такого *идейного течения*, которое выходило бы за рамки «слияния синтоизма и конфуцианства» или просто конфуцианства, поскольку сами исследователи были преимущественно конфуцианцами, как и в первой половине Токугавского периода. Как бы ни изучали историю страны последователи Хаяси, как бы ни старались составить свод истории ученые школы Мито, как бы ни анализировал «эру богов» Араи Хакусэки, — все это оставалось в пределах конфуцианского мировоззрения. Как *течения, лежащие вне науки*, они могли в лучшем случае дать конфуцианское обоснование синтоизму, чем и занимался тот же Хаяси Радзан.

С другой стороны, однако, наряду с такого рода историческими исследованиями конфуцианцев создавались условия для зарождения «национальной науки» («*кокугаку*») как *самостоятельного течения*, т. е. «возрождаемой национальной науки» («*фукко кокугаку*»). Речь идет, конечно, о развитии поэтики.

В Токугавский период поэтика, как и другие науки, не была ни в монопольном владении придворных аристократов — кугэ, ни игрушкой в руках священнослужителей или даймё с аристократическими наклонностями. Она нашла себе почву среди горожан и безродных са-

мураев, особенно среди первых, и развивалась вместе с ними. Начиная примерно с периода Гэнроку (1688—1704) и вплоть до периода Кёхо (1716—1736) в этой среде родились и поэзия Басё, и проза Сайкаку, и драмы Тикамацу. Культурный потенциал этих городских слоев проявился и в области поэтики. Зародилось *учение о Манёсю*, предъявившее поэзии требования свободы, искренности и простоты в противовес формалистическим канонам придворной поэтики. В период Эдо поэт Тода Мосуй (1636—1706) сложил стих: «Опустели прежние дороги, которыми шли правители, они напоминают об огромном прошлом». В период Гэнроку он же писал о том, что «создано много препон слову и узок стал путь красоты к человеку». Тода вступил в борьбу с формалистической придворной поэтикой и школой Китамура Кигин, он призывал вернуть поэтику на «старый путь», подчеркивал важность таких антологий, как «Манёсю» и «Кокинсю». В Осака как знаток этих антологий, а также «Исэ Моногатари» приобрел большую известность Симокобэ Тёрю. Многие «осакские богачи» стали его последователями. Его пригласил к себе даже сам Токугава Мицукуни, но Тёрю отказался ехать к нему, и тогда Токугава Мицукуни письменно попросил его составить комментарий к антологии «Манёсю» — так высок был авторитет Тёрю. «Старый путь», к которому призывал Тода Мосуй, касался преимущественно поэтики. В то время говорили: «Тёрю сильнее в знании конфуцианства, а Кэйтю глубже понимает буддизм» (Андо Тамаэки. Нэндзан Кибун). Иными словами, поэтика того и другого пока не составляла самостоятельного течения.

Если Тода Мосуй не оставил после себя выдающихся преемников, а Тёрю постоянно жил в положении «изгнанника», то иначе обстояло дело с Кэйтю (1640—1701), священником и близким другом Тёрю. Именно Кэйтю заложил прочные основы изучения «Манёсю». Он блестяще завершил комментарии к этой антологии, к которым по просьбе Токугава Мицукуни приступил Тёрю и объединил их в известном труде «Манёдай сёки». Говоря о Кэйтю, автор «Биографии выдающихся людей нового времени» («Кинсэй кидзин дэн») Бан Кокэй писал: «Оттенки каждого факта и каждого слова он разыскивал в прошлом. Были и такие, о которых ничего не удавалось узнать. Но надо было вступить именно на этот путь, а там появились и последователи. Не будет преувеличением сказать — такие появляются раз в тысячу лет». Из данного выска-

звания видно, что именно Кэйтю первым приступил к лингвистическому исследованию японских классических литературных памятников. В этом смысле «национальная наука» восходит к Кэйтю, так как она опирается на лингвистическое и библиографическое изучение классических источников. Поэтому Мотоори отвергал мнение о том, что «возрожденная национальная наука» возникла под влиянием древних конфуцианских школ. Он был прав, когда писал: «Основы нашей древней науки заложены уже Кэйтю, а основатель «старой школы» конфуцианства Ито — хотя и говорят, что он творил примерно в одно и то же время, — все же писал позже, Кэйтю его опередил. Позже писал и Огю, так что их никак нельзя ставить в один ряд» (Т а м а к а ц у м а, свиток 8).

Таким образом, Кэйтю признается основоположником «возрождаемой национальной науки». Живший с ним почти в одно время киотосец Када Адзумамаро (1669—1736) считается уже представителем этого направления. Када и вместе с ним Камо Мабути, Мотоори Норинага и Хирата Ацутанэ вошли в историю как «четыре исполина национальной науки». Но так или иначе Када Адзумамаро был учителем Камо Мабути, из учеников последнего выдвинулся Мотоори Норинага, а из школы Мотоори Норинага вышел Хирата Ацутанэ. Таким образом, нет никаких сомнений в том, что именно Када Адзумамаро — основоположник и зачинатель традиционной «национальной науки». Камо Мабути писал об этом так: «Минуло около ста лет (после того как Сэнкаку предпринял попытку изучения Манёсю. — *Н.Х.*), и бонза по имени Кэйтю в Нанива, где сохнет тростник, глубоко продумав и высоко замыслив, заложил ступеньки, дабы другие могли подняться до смысла этой книги (Манёсю. — *Н.Х.*). Хотя он далеко ушел вперед от Сэнкаку, все же оставил неосвоенным дикий лес, а ступенек заложил три-четыре. Но время шло, и Када Адзумамаро, пришедший из южной части равнинной столицы, открыл широкий путь к старине Ямато, раздвинул заросли заблуждений, протянул этот путь издалека и приблизился к истине, добавив еще шесть или семь ступенек, проделав при этом труд, равносильный волоку бревен для строительства дворца или строевого леса из Асигара или нахождению пути среди мириад звезд» («Собр. соч. мудреца Камо Мабути», т.3). Так, Камо Мабути вполне справедливо отмечает, что Када Адзумамаро продвинулся дальше, чем Кэйтю.

II

Однако тот же Камо Мабути писал о Кэйтю: «Святой отец, конечно, был первым пахарем на ниве древней поэзии, первым, кто описал и истолковал ее. Жаль, однако, что еще больше осталось невозделанной земли, не породившей всходов». А относительно Када Адзумамаро он же замечает, что «этот исполин проделал громадную работу, пропахав не только поэтические произведения, но и тысячи тысяч книг, хотя умер, так и не пожав плодов труда своего» (там же). Камо Мабути не без оснований намекает на то, что именно он, Мабути, завершил или попытался завершить то, что было начато в трудах Када Адзумамаро.

Во-первых, как у Кэйтю, так и у Када Адзумамаро непоследовательной была сама методика источниковедения, оба они пользовались ею произвольно. О труде Кэйтю «Дайсёки» Мотоори Норинага писал: «Привыкший к толкованиям буддийских книг, автор писал порой нудно и пространно» (Т а м а к а ц у м а, свиток 9).

Во-вторых, Кэйтю, изучив классические памятники, все же не сформулировал ни самостоятельного направления мысли, ни системы понятий. Адзумамаро тоже лишь на склоне лет сформулировал в абстрактной форме некоторое направление мысли, но не развил его конкретно. Поэтому, когда мы говорим о «национальной науке» как самостоятельном направлении мысли — т. е. о «возрожденной национальной науке», — мы должны рассматривать этих двух мыслителей не столько как *представителей* такого направления, сколько как *первопроходцев, подготовивших* для него почву.

Кэйтю относится к категории религиозных мыслителей. Как *бонза* секты Сингон он был носителем взглядов синтоистского толка в духе «двух тайных учений — о тайдзокай и конгокай», ему было достаточно того, что он составил конгломерат из конфуцианства, синтоизма и буддизма. Это явствует из его труда «Предисловие к запискам наглеца» («Когансёдзё»). Кэйтю провозглашает: «Есть три главных пути к дворцу солнца — это синто, Путь Богов, это буддизм, учение Будды, и это конфуцианство». О синтоизме он пишет: «Не удивительное ли учение, этот синтоизм! Оно само знает своих богов и подчиняет их своему характеру, оно дружит со святостью, но не изменяет милосердию, не поучает, не обучает,

не имеет своих письмен и писаний. Из поколения в поколение передается летопись об «эре богов», — только она и выполняет роль Священного писания. В чем-то синтоизм одинаков с конфуцианством и отличен от буддизма, в чем-то — наоборот». Говоря о «необъяснимых и ненаправленных изменениях» синтоизма, он пишет: «Если стремиться найти истинные начала, то они существуют только в поэзии Ямато». О конфуцианстве и буддизме: «Прекрасно учение Конфуция, глубокозначительно учение Будды! Они пришли к нам с Запада, из Китая. Но вошли в обиход при дворе, и теперь уже забыто, кто гость, а кто хозяин, — настолько мы обогащаем друг друга и вместе преодолеваем перевалы». Стремясь найти синтез трех учений в поэзии «вака», он утверждает: «Эти три Пути имеют свои каноны и как будто существуют отдельно один от другого. Ведь канон всегда имеет происхождение — как ткань, это либо хлопчатобумажная ткань из Шу, либо тонкий шелк из У. Лишь поэзия Ямато соединяет все и имеет что-то похожее на свой Путь». Само признание такой роли поэзии, возможно, является самостоятельной точкой зрения лишь в том случае, если в этой поэзии существует что-либо самобытное и более высокое, чем синтоизм, конфуцианство и буддизм, или по крайней мере что-нибудь стоящее вне конфуцианства и буддизма. Однако с точки зрения синтоизма в духе секты Сингон из древней поэзии невозможно вывести какую-либо самобытную идеологию, выходящую за рамки конфуцианства и буддизма, как это делает Камо Мабути. Будучи священнослужителем, он не мог, как представители «возрожденной национальной науки», идеализировать Японию доконфуцианских и добуддийских времен и не был «реставратором».

Синтоистские идеи Када Адзумамамаро и его взгляды на литературу также отличаются от соответствующих идей и взглядов представителей «возрожденной национальной науки», они относятся к этапу, предшествовавшему возникновению последней. Када Адзумамамаро отвергал вошедшее в правило после синтоизма школы Исэ — в таких течениях, как школа «единственного синто», в учении синто Хаяси Радзана или в учении Суйка (Ямадзаки Андзай) — распределение пяти божеств, начиная с божества Куни-но садзуги-но микото, по пяти первоэлементам мира: «Это большое заблуждение, когда говорят, что божество Куни-но токодати-но микото относится ко всем

стихиям, а все другие, начиная с божества Куни-но садзутин-микото, распределяются по отдельным элементам. Это приспособление к системе пяти стихий школы Онъё, возникшей в иную эпоху» («Нихон сёки камиё маки токи» — «Записки о свитке в хронике Нихон сёки, посвященном эре богов»). Однако собственные воззрения Адзумамамаро в значительной степени переплетаются с конфуцианскими воззрениями, более того, в некоторых отношениях он не отвергает и буддизм. Так, например, он выдвигал положение: «Основной элемент мироздания тоже вода» (там же). Это положение восходит к утверждениям китайских мыслителей (к конфуцианской философии, особенно к учениям мыслителей сунской школы). Такие идеи высказывались уже представителями школы «исэ-синто» и «школы единственного синтоизма», а в книге Хаяси Радзана «Синто дэндзю» говорится: «Рождению «ки» предшествует появление воды» и т. д.

Када Адзумамамаро также постоянно подчеркивал: «Все божественные добродетели в свитках эры богов (камиё) по преданию соединяются в боге Куни-но токодати-но микото... и все божества в этих свитках сводятся к этому единому божеству», «бесчисленные божества все соединяют в нем свои добрые дела» («Нихон сёки камиё кан токи»). Это положение совпадает с мыслью Хаяси Радзана о том, что «этот бог, отделяя частицу от тела своего, дает тело множеству богов. Это так же, как луна в небе одна, но отражает лик свой на поверхности бесчисленных вод» («Синто дэндзю»). «И каждого человека можно свести к добродетелям этого божества. В свитках много старых слов о душе, но только для того, чтобы дать понять о божествах». Иначе говоря, он утверждает, что душа человека — те же законы вселенной. «И моя душа простирается бесконечно. Она под той же сенью, что и добродетеля бога солнца» («Нихон сёки камиё кан токи»). Это тоже старая синтоистская точка зрения, она восходит к представлениям китайской философии, изначально выводившей человека из мироздания. Поэтому и в «Синто дэндзю» Хаяси Радзана говорится: «Хаос — это круг чего-то одушевленного. Когда земля и небо были закрыты и мрак и свет не разделены, хаос был как кругленький цыпленок. В нем был заключен закон духа, но он еще не проявился. Он отделился и открылся, и множество вещей родилось между небом

и земель. Если сравнить с человеком, то это как мысль, которая возникает и поселяется в человеке. Она подобна росинке, хотя так же, как вселенная, появляется лишь после того, как проходит месяц за месяцем. Если же сравнить с душой человека, то хаос — это когда в счастливом разуме соединены и покой и движение, когда не дали пока ростков ни желания, ни заботы. Бог появляется из нерасчлененности, после того как начинается этот мир. А потому нет у него ни начала, ни конца. Человеческая душа подчинена такому же закону». «Хотя истинная душа человека — одна и простирается беспредельно, все равно это бог Куни-то токодати-но микото».

Докай Эндзю, представитель «исэ-синто», в период Токугава тоже писал в своей книге «Запись о возвращении света» («Ефукуки»): «Любой человек, кем бы он ни был, если заглянет в свою душу, как в зеркало, то убедится, что его душа — это и есть Амэ-но минакануси-но kami (здесь имеется в виду Куни-но токодати-но микото. — *Н. Х.*), т. е. Аматэрасу-о-миками». Основываясь на этой мысли, Када Адзумамаро настаивал на том, что «слова «семь перемен эры богов» означают утробный период, время, когда человек еще не появился». Он объяснял также траур на седьмой день после смерти человека и буддийский ритуал «четырнадцати дней» — «законом семи перемен эры богов». И утверждал: «Не всё, что сейчас делают буддисты, проистекает из учения Будды. Все их нынешние каноны похорон — это законы нашей страны» («Нихон сёки камиё кан токи»). Эти высказывания не более чем компромисс с буддизмом. Он еще писал следующее: «Небеса — благородны, земля — презренна, сюзерен — это небо, вассал — это земля. Такому же закону подчинены отец и дети, муж и жена. Боги небес благородны, боги земли презренны. Не будь различий между старшими и младшими, благородными и презренными, не было бы и Пути». Первая часть этого высказывания — конфуцианская идея, существовавшая еще со времен «Идзина».

Када Адзумамаро не следовал слепо классическим памятникам. Он отмечал, что его теория сотворения мира основана на «Чуннаньцзы». Касаясь того фрагмента, где говорится о том, как появился бог Куни-но токодати-но микото после возникновения неба и земли, Када Адзумамаро писал: «Был ли бог до появления мироздания или появился после — не ясно» (там же).

Это свидетельствует, что он относился к классике иначе, чем Мотоори Норинага и Хирата Ацутанэ (правда, Мотоори Норинага отвергал летопись «Нихон сёки», как подвергнушуюся китайскому влиянию). Содержание классических источников было для Адзумамамаро не столько фактическим материалом, сколько поучительным иносказанием, полезным для проповеди Пути, он придерживался традиционного комментаторского метода. Кроме того, он считал, что слово «Ооямато» в «Нихон сёки» означает «все страны», а «Ооямато-тоёакицусима» — «одну из многих стран». Страна «Ооямато», сотворенная божествами Идзанаги и Идзанами, и есть Япония. Таким образом, Када рассуждает совершенно иначе, чем Мотоори Норинага и Хирата Ацутакэ, считавшие, что Япония превосходит другие страны потому, что ее создали два божества, а другие страны возникли в результате затвердения «пены морского прибоя».

Литературные воззрения Када Адзумамамаро также довольно близки учению о морали у Камо Мабути и взглядам на литературу и мораль у Мотоори Норинага в том отношении, что они не выходили за пределы морализаторства в конфуцианском духе. В своей работе «Вопросы юноши в Исэ моногатари» («Исэ моногатари доси мон») Када Адзумамамаро писал: «Вообще книги издаются для Пути, для жизни, для людей» (т. 1), а эта книга, по его мнению, «не только строит небылицы, но и проповедует разврат и безнравственность». Он далее утверждал, что «лишь по свиткам эры богов можно узнать Путь, нужно учить стихи из Нихонги и Манёсю и по ним узнавать Путь поэзии. По отбору таких стихов нет равных сборнику «Кокинсю». Иными словами, он рекомендовал «Манёсю» и «Кокинсю», а такие повествования, как «Исэ моногатари», «Ямато моногатари» и «Гэндзи моногатари», не ценил, объявляя их «побасенками» и считая, что «их создают с целью продажи» (т. 7). Адзумамамаро никогда в жизни не писал любовных стихов, возмущаясь распушенностью нравов в период после реформ Тайка («Кинсэй кидзин дэн» — «Биографии выдающихся людей Нового времени»), т. е. не писал любовную лирику, которая тогда считалась обязательной для поэта (даже для священнослужителя, например Кэйтю). Как будет показано далее, Камо Мабути тоже высоко ценил старые стихи в антологиях «Манёсю» и «Кокинсю», противопоставляя их мужественный настрой

феминизированной поэзии хейанского периода и отвергая последнюю. В этом действительно сказалось влияние, оказанное на него Када Адзумамаро. Но в аргументах Камо Мабути, писавшего все же и любовную лирику, есть более сложный нюанс, не просто элемент феодальной морали, а более широкий и глубокий взгляд на предмет.

Если обратиться к сочинениям Када Адзумамаро как к документам, отражавшим идеи, характерные для традиционной «национальной науки», то следует, вероятно, остановиться на его «Откровенном послании» («Кэйбун»), которое он направил правительству «бакуфу», предлагая учредить государственную школу в Киото. (Существует точка зрения, согласно которой «Кэйбун» — подделка, однако я буду исходить из более распространенного взгляда, согласно которому «Кэйбун» написал Када Адзумамаро в 1729 г. — 13-м г. периода Кёхо.)

Каково же вкратце содержание этого произведения? В нем выражается сожаление по поводу того, что в жертву конфуцианству и буддизму приносятся «учение о боге-императоре» и «наука о государстве». «Все, что сейчас говорят о Пути Богов (синто), — это взгляды мыслителей школы «Онъё». Все, что толкуют о поэзии, более или менее сводится к толкованию правил «учения о четырех искусствах». Если это не выжимки из учений конфуцианцев танского и сунского периодов, то отголоски школы Тайкин Рёбу. Если это не просто пустые и дикие разглагольствования, то, во всяком случае, бездоказательные и незрелые рассуждения личного характера. Автор отвергал привнесение конфуцианских и буддийских идей в изучение классики и, наконец, считал, что «Древний путь» («Кодо»), «наука о монархии» и «национальная наука» долго не получали своего истолкования именно потому, что не изучался древний язык. Он подчеркивал необходимость изучения древнего языка. «Если не изучать древний язык, не будут ясны и старые значения слов. Если не будут ясны старые значения, то невозможно будет возродить науку о прошлом. Это близко к тому, чтобы отбросить наследие Первых правителей и пустить на ветер премудрости прежних мудрецов. Причина прежде всего в том, что не обучают древнему языку».

В таких рассуждениях, как указывает и Мураока Норицугу (см. его книгу «Мотоори Норинага», с. 416), можно, без сомнения, обнаружить влияние Огю Сорая. Последний подчеркивал, что ученые времен после ханьско-

го и особенно после сунского периодов предали забвению древний язык и по этой причине в искаженном виде представляли Путь Первых правителей. Для прояснения этого Пути, т. е. Пути древних мудрецов, необходимо изучать язык и тексты древности. «Кэйбун» как раз и призывал к такому лингвистическому изучению классики, отвергая всякого рода приписки в духе конфуцианства и буддизма. В этом смысле данный труд можно рассматривать с методологической точки зрения как начало традиционной «национальной науки» (если, конечно, считать, что он написан в 13-й год периода Кёхо).

Из всего сказанного можно сделать два вывода. Первый заключается в том, что система взглядов Када Адзумамамаро не совпадает еще с системой идей «возрожденной национальной науки», скорее она составляет предваряющий ее этап. Хотя в «Кэйбун» постепенно утверждается методология «возрожденной национальной науки», последняя как мировоззрение еще не получает специфического выражения в произведениях Када Адзумамамаро, поэтому и сам «Кэйбун» в конечном итоге знаменует лишь переход от подготовительного этапа к подлинному ее формированию. Во-вторых, можно сделать вывод о том, что «национальная наука» как самостоятельное мировоззрение и специфическое направление мысли ускорила свое становление и приняла более отчетливые очертания под влиянием учения Огю Сорая.

Это, конечно, не опровергает того, что Када Адзумамамаро был выдающимся исследователем. Его работы по изучению классических литературных памятников, по оценке Камо Мабути, действительно были шагом вперед по сравнению с Кэйтю. Именно по этой причине Адзумамамаро смог способствовать подготовке традиционной «национальной науки», ставшей впоследствии очень influential течением.

Примечания

- ¹ Позднее, примерно в середине XVIII в., это основополагающее противоречие феодальной системы подверг резкой критике Андо Сёэки. — Н. Х.
- ² Бандзан был последователем учения Ван Янмина. Поэтому военно-феодалное правительство, считая его еретиком, лишило должности. Канэяма из-за своего диктаторского характера не смог завершить намечавшуюся реформу. Однако для сельскохозяйственной политики

- того времени важное значение имело начинание по возделыванию «целинных земель» (2370 tē) в 1624—1644 гг., когда жил Канэяма, и в 1658—1661 гг. — *Н. Х.*
- ³ Южное учение. Одно из течений чжусианства, представители которого были выходцами с Юга страны, из района Тоса. — *А. И.*
- ⁴ Фудзивара Садаэ (Тэйка) (1162—1241). Известный поэт и теоретик стихосложения, внесший сильную буддийскую струю в эстетику поэтического творчества. — *А. И.*
- ⁵ «Книга о сыновней почтительности» («Сяо-цзин») «Сяо-Цзин» — классический конфуцианский текст. «Сто деяний» — поступки человека в обыденной жизни. — *А. И.*
- ⁶ Следует сказать, что одной из причин того, что «школы» Тодзю и Бандзана не получили развития, было в известной мере отрицательное отношение этих мыслителей к «школам» и к конфуцианцам как людям, занимающимся определенной профессией. — *Н. Х.*
- ⁷ Тодзю также утверждает: «Светлые добродетели — особое название человеческой первоприроды» («Малое толкование Великого учения» «Дайгаку сёкай»). — *Н. Х.*
- ⁸ Бандзан проявил пронизательность, увидев истоки религиозной веры в будущий мир в «заблуждении сердца и страданиях простого народа». — *Н. Х.*
- ⁹ Нанко — другое имя Кусуноки Масасигэ (1294—1336). Феодал, воевавший на стороне императора Го-Дайго во время борьбы последнего с военно-феодалным правительством. Считался эталоном верности императору. — *А. И.*
- ¹⁰ Аматаэрасу — главная богиня синтоистского пантеона, «божественный праправнук» которой, женившись на земной женщине, считается родоначальником императорской династии. — *А. И.*
- ¹¹ Тан — император Тан Шу, основатель государства Цзинь, правление которого идеализировал Конфуций. — *А. И.*
- ¹² Три династии — три первые китайские императорские династии — Ся, Инь, Чжоу. — *А. И.*
- ¹³ Циньский Ши Хуан-ди. Китайский император, объединитель страны. Правил с 221 по 209 г. до н. э. Проводил жестокие гонения на конфуцианцев. — *А. И.*
- ¹⁴ Чжоу-гун (XI в. до н. э.). Правитель-регент во времена династии Чжоу. Славился мудростью. — *А. И.*
- ¹⁵ Есть основания полагать, что инициатором репрессий против Соко был Хосина Масаюки, изучавший у Ямадзакки Анся нетерпимое к другим учениям чжусианство. Действительно, как и в случае с Бандзаем, если бы Соко не получил достаточно широкую известность, он, очевидно, не подвергся бы гонениям. — *Н. Х.*
- ¹⁶ По-видимому, данные мысли Соко оказали влияние на Сорая. Однако у Соко «ритуал» не является по отношению к субъективному «я» человека в такой степени чем-то внешним, в какой он представлен у Сорая, и еще не утрачивает связь с «правлением». — *Н. Х.*
- ¹⁷ Однако Мацуока Гэнтацу первоначально обучался у Ямадзакки Анся, а после того как стал учеником Дзинсай, занимался изучением философии Чжу Си. Кроме того, он был приверженцем течения «суйка-синто». Известный ботаник Оно Рандзан также входил в число учеников Гэнтацу. — *Н. Х.*
- ¹⁸ Однако Тогай определял человеколюбие, долг, ритуал и мудрость как действие «человеческого сердца». Рациональное зерно было в том, что, как и Дзинсай, он не говорил, что эти добродетели всеобщие

и не зависят от человеческого общества («Ключ от заставы Тогай» — «Тогай канкэн»). Но и Тогай воспринимал Путь внеисторически, метафизически, как «Общий Путь Поднебесной», неизменный в древности и в настоящее время. — *Н. Х.*

- ¹⁹ Дзинсай под влиянием Мэн-цзы различал понятия «первоприрода», «сердце», «чувственное», у Тэммина же они тождественны. — *Н. Х.*
- ²⁰ Суждение Иноуэ Тэцудзиро о том, что Тогай как ученый придерживался только «фамильной науки», вызвано, вероятно, тем, что Иноуэ имел в виду исключительно философский аспект занятий Иноуэ (см. «Философия школы «древней науки» в Японии»). То, что Тогай был выдающейся личностью не только как философ, но и как *ученый* широкого профиля, подчеркнул Симмура Идзуру в «Дополнениях и исправлениях «Жизнеописания Аоки Конгё». — *Н. Х.*
- ²¹ Цзюй Юань... Лю Инь. Известные поэты, общественные деятели и сановники китайского средневековья. — *А. И.*
- ²² Такэноути Сикибу (1716—1771). Общественный деятель, читавший лекции о философии Чжу Си в организованной им в Киото школе. Школа стала центром, притягивавшим аристократию, оппозиционную военно-феодальному правительству Токугава, вследствие чего была закрыта. Такэноути был арестован и отправлен в ссылку, на пути в которую умер. — *А. И.*
- ²³ Ямагата Дайни (1725—1767). Соратник Такэноути Сикибу в борьбе за восстановление реальной власти императора. Был арестован и казнен. — *А. И.*
- ²⁴ Накаи Такэяма (1730—1804). Конфуцианский ученый, автор многочисленных сочинений. — *А. И.*
- ²⁵ Однако Эккэн отнюдь не настаивал на цифре 20 с лишним тысяч лет, а, наоборот, подчеркивал идею *изменения мироздания*. Приводя в качестве доказательства следующее положение: «Если говорить о мироздании, то оно подвержено изменению, оно возникает и исчезает», — Эккэн называет окаменелости остатками «вещей предыдущего мироздания», что является более научным подходом, чем подчеркивание неизменности мира. Действительно, в том, что он пришел к заключению «об изменчивости и отсутствии в нем чего-либо постоянного», и видна роль Чжу Си как отдаленного предшественника Эккэна. — *Н. Х.*
- ²⁶ Яо — легендарный древнекитайский император, являвшийся наряду с Юем и Шунем, по мнению конфуцианцев, образцом добродетельного правления. — *А. И.*
- ²⁷ Цзя И (II в. до н. э.). Конфуцианский ученый, близкий к материализму. Блестящий эссеист. — *А. И.*
- ²⁸ Хаттори Нанкаку (1683—1759). Конфуцианский ученый и теоретик стихосложения в жанре «канси» (стихов на китайском языке).
- ²⁹ Поскольку конфуцианские воззрения на богов и духов не доходили до признания отсутствия духов, в конечном счете они в целом несколько отличались от представлений Хакусэки. Позднее по поводу этих воззрений Хирата Ацутанэ написал «Новые рассуждения о духах и богах». — *Н. Х.*
- ³⁰ Хаяси Нобуацу (1644—1732). Ученый-конфуцианец, официальный историк при военно-феодальном правительстве. — *А. И.*
- ³¹ «Четырехкнижие» — безусловно, конфуцианский канон, однако яминисты не использовали входящее в «Четырехкнижие» «Великое учение», отредактированное Чжу Си, но использовали старый текст этого сочинения, являющийся частью «Ли-цзи». Дзинсай считал, что

- «Великое учение» не является сочинением Конфуция. Сорай из сочинений «Четырехкнижия» восхвалял только «Лунь-юй». — *Н. Х.*
- ³² Опираясь на тот факт, что бронзовые колокола «дотаку» были найдены в неглубоких слоях почвы, Хакусэки предположил, что «эра богов» не была далеким прошлым. Однако эффективное использование данного материала было невозможным из-за отсутствия в то время систематизированных знаний об археологических находках. Тем не менее своей наблюдательностью Хакусэки превосходил других ученых. — *Н. Х.*
- ³³ Династия Чжоу правила с XI в. по 256 г. до н. э.; династия Цинь — с 221 по 207 гг. до н. э. — *А. И.*
- ³⁴ Шао Кан. Император династии Ся, период правления которого отличался острой борьбой за власть между родами и столкновениями с приграничными племенами. — *А. И.*
- ³⁵ Тайра Сигэмори (1138—1179). Феодал, сражавшийся на стороне императора во время борьбы за власть военного дворянства, возглавляемого домом Минамото. Считался эталоном вассала. — *А. И.*
- ³⁶ «Услышанное и записанное о Западе» было завершено в 1715 г., но в период Токугава опубликовано не было. Часть этого сочинения, относящаяся к географии, вышла в свет в 1713 г. под названием «Странные речи о различии вещей» и привлекла внимание как новаторский труд по географии. — *Н. Х.*
- ³⁷ См. Приложение к «Услышанному и записанному о Западе» под ред. Мураока Цунэцугу. — *Н. Х.*

ГЛАВА 3

Начало процесса разложения феодальной системы и дифференциация в идейной жизни

РАЗДЕЛ 1

Рост торгово-ростовщического капитала и застой конфуцианской науки, зарождение нового мировоззрения

I

Период Кёхо (1716—1735) — это период перестройки правительства «бакуфу» восьмым сёгуном — Ёсимунэ. Считается, что это время «реставрации» правления «бакуфу». Однако предпосылкой именно этой «реставрации» было возрастание противоречий кланово-феодальной системы, и вместе с тем сама она создала условия дальнейшего обострения этих противоречий.

Хотя именно в этот период была проведена денежная реформа, которую не смог осуществить Хакусэки, начался невиданный дотоле рост цен — ни указы о необходимости экономии, ни указы о сдерживании цен не могли спасти общество от экономических затруднений. Правительство «бакуфу» в обмен на смягчение обязанности вассалов по системе заложничества «санкин котай», обложив их повинностью, которая позволила покрыть сотую часть роста цен, перешло к политике «расширения производства и поощрения ремесел», стало активно поощрять распашку новых земель и другие «прибыльные» предприятия, с тем чтобы выйти из финансовых затруднений. Однако и эти шаги не могли по-настоящему вывести страну из сложного положения, порожденного ростом противоречий феодальной экономики. В 1736 г. правительство «бакуфу» было вынуждено снова прибегнуть к выплавке неполноценных монет для извлечения прибыли.

К этому следует добавить, что в условиях финансовых затруднений предприятия, имевшие целью расширение источников поступлений, были вынуждены так или иначе опираться на торговый капитал. Поэтому, с одной стороны,

правительство ограничивало производство товаров при помощи разного рода указов — об экономии, о сдерживании цен или о том, что «никакие новые товары, будь то посуда или ткани, выпускать не следует», и тем старалось ограничить рост торгового капитала. С другой стороны, отчетливо наблюдались такие явления, как распашка новых земель горожанами по подряду, возникновение других предприятий, все более углублялся процесс эрозии феодальной экономики в результате активности торгово-ростовщического капитала. Таким образом, стремление сдерживать торговый капитал и в то же время попытки извлекать прибыль с помощью этого капитала были характерны не только для правительства «бакуфу», но и для обстановки в отдельных кланах.

В написанной в годы Кёхо книге «О необходимости экономики в народе» («Минкан сёё») отмечалось, что «в последние годы разорившихся крестьян на местах стало больше, чем в старину» (ч. 1, свиток 2), и далее, что, «хотя известно, что нет судьбы горестнее, чем удел арендатора, теперь много таких, кто, истощая свои силы, берет для обработки чужую землю и только этим живет» (там же). В книге шла речь о том, что при обработке новых земель крестьяне легко становились добычей «тех чиновников, которые стремились к наживе», а «земля постепенно переходила в руки бездельников». «Тогда повсюду в деревнях все крестьяне из хороших семей занимались не только земледелием, но и побочным промыслом... в наши времена тот, кто всегда имеет сто рё (название золотой монеты. — *Б. Л.*), — это или торговец с рынка, или владелец лодки, а если живет поблизости, то хозяин винной лавки, или ростовщик, или чиновник» (там же, свиток 4). Приведенные высказывания свидетельствуют о том, что в этот период торгово-ростовщический капитал разъедал натуральное хозяйство в деревне, вызывая социальную дифференциацию крестьянского населения, порождал значительное число безземельных или малоземельных крестьян, делал их жизнь нестерпимой.

Фудзита Гэнкоку писал: «Сегодня некоторые люди легкомысленно считают период Кёхо временем расцвета, но, когда обращаемся к документам того времени, видим, что стране многого не хватало, и по этой причине часто издавались указы об экономии и сокращении расходов» («Канмин вакумон» — «Ответы на вопросы о поощрении

сельского хозяйства»). А Дадзай Сюндай в связи с мероприятиями Есимунэ по «извлечению прибыли» отмечал: «Сейчас весь народ ненавидит верхи как лютого врага» («Сюндай дзёсё» — «Меморандум Дадзай Сюндая»). Хаяси Касаоки писал: «Если так будет продолжаться еще тридцать лет, то людям и податься будет некуда» («Сэндай монго» — «Вопросы и ответы из Сэндая»). Эти слова тоже свидетельствуют о том, каковы были предпосылки и результаты «реставрации» периода Кёхо. Противоречия феодальной экономики, которые начали назревать еще с периода Гэнкоку, в этот период обнаруживались *всесторонне*. Поэтому в результате проникновения в деревню торгово-ростовщического капитала происходило расслоение сельского населения на торгово-ростовщических помещиков и деревенских богатеев, с одной стороны, и крепостнически закабаленных, испытывавших двойной гнет (со стороны кланового землевладения и этого капитала) крестьян, а также безземельных крестьян — с другой. Усиление ограбления трудового крестьянства в ходе этого процесса в период Кёхо и последующие годы привело к застою в росте сельского населения, а порой даже к сокращению его численности. Крестьянские восстания стали обычным явлением, а в городах начались выступления бедняков против торгового капитала. Куромаса Ивао делит Токугавскую эпоху с точки зрения истории крестьянских бунтов на два периода: время после 6-го года Хозэй (1709) и время до этого года. Характеризуя новый период, он отмсчает постоянное, почти ежегодное возникновение бунтов, а также то, что по своему характеру это были чисто крестьянские выступления (в отличие от сопротивления недовольного самурайства и местнических элементов, характерного для начала Токугавского периода). В исследовании Куромаса Ивао приводятся следующие данные о числе крестьянских бунтов в период от 6-го года Хозэй и в течение годов Кёхо («Исследование крестьянских бунтов»):

| | |
|----------------|--------------------|
| 6-й год Хозэй | 1 |
| 7-й « « | 2 (годы Хозэй — 1) |
| 3-й год Сётоку | 3 |
| 2-й « « | 1 |
| 3-й « « | не было |
| 4-й « « | 1 |

| | | | | |
|------|-----|------|----|-------------------|
| 5-й | « | « | 1 | |
| 1-й | год | Кёхо | 1 | |
| 2-й | « | « | 4 | |
| 3-й | « | « | 3 | |
| 4-й | « | « | 1 | |
| 5-й | « | « | 3 | |
| 6-й | « | « | не | было |
| 7-й | « | « | 3 | |
| 8-й | « | « | 1 | |
| 9-й | « | « | 1 | |
| 10-й | « | « | 1 | |
| 11-й | « | « | 2 | |
| 12-й | « | « | 1 | |
| 13-й | « | « | не | было |
| 14-й | « | « | 1 | |
| 15-й | « | « | не | было |
| 16-й | « | « | 2 | |
| 17-й | « | « | 3 | |
| 18-й | « | « | 4 | |
| 19-й | « | « | не | было |
| 20-й | « | « | 2 | (период Кёхо). |

В частности, такие выступления крестьян, как бунт в провинции Этиго, вспыхнувший на 7-м году Кёхо по поводу закладных земель, были показателем расслоения деревни, а выступления городских неимущих слоев, впервые имевшие место в том же году в Эдо, заслуживают внимания как форма борьбы этих слоев против торгового капитала.

Таким образом, примерно с периода Кёхо начался процесс изменения отношений между классами. Положение низших классов, в численном отношении составлявших большинство и численно возраставших, становилось невыносимым. Это приводило к бунтам и погромам, которые принимали все более глубокий и острый характер. В 4-й год периода Гэнбун (1739) и в 5-й год периода Хорэки (1755) произошло соответственно по восемь крестьянских восстаний, в 3-й год периода Тэмэй (1783) — четырнадцать, в 6-й год того же периода — пятнадцать, в 7-й — также пятнадцать («Исследование крестьянских бунтов», с. 275). Среди бунтов были и крупные выступления — например, в период Хорэки в провинции Тикуго (в нем приняло участие 200 тыс. крестьян) и в провинции Мино. Крестьянские бунты

периода Тэммэй носили аналогичный характер, что и ряд других выступлений (в 1788 г. они произошли почти одновременно в трех городах). Ужесточение бунтов и погромов было связано с тем, что с проникновением в деревню ростовщического капитала сельскохозяйственное производство приходило в упадок, деревня становилась все более беспомощной перед лицом разорения. По этой причине начиная с 17-го года периода Кёхо после ряда неурожайных лет и голода (5-й, 6-й и 7-й годы периода Хорэки) разорение, наступившее в 3-й, 4-й и 7-й годы периода Тэммэй, приняло катастрофический характер, наступил массовый голод, в ряде районов это привело к вымиранию целых деревень, складывалось поистине трагическое положение, возникали распри уже между членами одних и тех же семей и родственниками.

Так или иначе можно сказать, что в целом начиная с периода Кёхо токугавская феодальная система вступила в этап развития по нисходящей, а в период Тэммэй *экономические противоречия* феодализма приняли уже неразрешимый характер. Эти противоречия в период Кёхо побудили Огю Сорая написать: «Когда долго длится мир, в конце концов в бедственном положении оказываются и верхи и низы. А посему наступает смятение нравов, которое порождает смуту. И в Японии, и в Китае в прошлом и в настоящем всегда спокойное правление сменялось смутным. Все это — от скудости мира, и все это высвечивается в старых летописях... А раз это так, то к каким бы ни прибегали средства, ничего не выйдет до тех пор, пока не проложат путь спасения от скудости» («Сэйдан» — «Беседа о правлении»). В 7-м году периода Тэммэй Мотоори Норинага, представитель «национальной науки», писал о неизбежности и остроте крестьянских бунтов следующим образом: «Что касается частых в последние времена бунтов, то верхи расправляются с ними более жестоко, а в трудных случаях прибегают к метательным орудиям. В ответ и низы стали вести себя более дерзко. При такой сумятице может произойти непоправимое для обеих сторон. Во-первых, нельзя пренебрегать низами, считая их жалкими крестьянами, которых и бояться-то нечего. Если верхи будут относиться к ним с презрением и безжалостно подавлять, то и низы будут действовать безжалостно, будут сопротивляться, не жалея жизни своей. А тогда, если даже один воин одолеет трех или четырех крестьян или

торговцев, все равно их останется гораздо больше. Даже если одолеешь их хитростью и победишь, все равно противник-то — свой народ и потому потерять хоть одного человека — себе в убыток» («Хихондама кусигэ»).

Так ясно осознавались социальные противоречия того времени и вместе с тем усиливались репрессии в отношении торгово-ростовщического капитала, усугублявшего углубление этих противоречий, а также нарастали потребности в признании «примата крестьянского труда», обнаружилась тенденция считать торговцев «бездельниками» или вредными элементами, а затем появились и мыслители, выступавшие против самого существования самурайского сословия, составлявшего основу социальных противоречий того времени. Кога Сэйри, конфуцианский ученый при правительстве «бакуфу», писал в 1789 г. в книге «Разъяснение десяти дел» («Дзюдзикай»): «С тех пор как произошло разделение на воинов и крестьян, стало много тунеядцев, а ныне достаток крестьян истощают воины-самураи». Самураев осуждал и Андо Сёэки уже в период Хорэки, назвав их людьми, которые «едят, пьют, но не пашут».

II

Обострение указанных выше социальных противоречий в этот период постепенно обнаруживалось и в области идеологии. Традиционно существовавшие школы и направления, как и вновь возникшие идейные течения, не были, как ранее, окрашены в один и тот же тон классовой сравнительно унифицированной идеологии конфуцианских школ. Хотя и в прошлом тоже существовали некоторые различия в нюансах, теперь школы и течения приобрели различные, четко различимые социальные, классовые и политические оттенки.

Конечно, правительство «бакуфу», как оно поступало в области экономики, призывая к «уважению к воинам», к экономии, к утверждению «приоритета сельского труда», и в области идеологии также старалось укреплять феодальную регламентацию. Так, в 1721 г. был издан указ о запрещении производства новых товаров. Один из его пунктов, в частности, гласил: «Новых книг и тетрадей не изготавливать, а кто изготавливает, вызывать в магистрат», и далее: «Запрещается как бесполезное занятие делать оттиски на продажу с изложением различных слухов

и людских толков». Несмотря на это, подобно тому как в политике «содействия производству и подъема промышленности» правительство «бакуфу» поддерживало отношения сотрудничества с торгово-ростовщическим капиталом, подрывавшим экономику сельского хозяйства, точно так же оно оказывало содействие развитию *естественных наук*, связанных с промышленным производством (астрономия и наука о лекарственных травах), а также развитию *медицины* и поощряло в этой области даже заимствование *европейской культуры*. Так, заметное развитие медицинской ботаники в эти годы было прямо связано с посадками корейского женьшеня по приказу Ёсимунэ, с поощрением выращивания батата, с изготовлением сахара, с ввозом европейских племенных лошадей и т. п.

В таких условиях в этот период возникали и развивались разнообразные идеологические течения и школы. В Эдо, который сменил Киото как крупнейший культурный центр страны, появилась конфуцианская школа (школа Сорая), более, чем предшествовавшие, угождавшая правительству «бакуфу». Вместе с тем в Киото рост городского населения и распространение конфуцианской мысли вызвали к жизни учение «сингаку» («учение о сердце»), своего рода конфуцианство для горожан. Кроме того, важные позиции в сфере общественной мысли как самобытное направление стала занимать «национальная наука». — «кокугаку», представленная Камо Мабути и Мотори Норинага. Ее социальной базой являлись главным образом городские слои и сельские землевладельцы. В «национальной науке» спонтанно уже присутствовали *ростки* антифеодальной идеологии. Такого рода антифеодальные по характеру настроения осознанно и разносторонне выразил Андо Сёэки. Заслуживает также внимания появление такого преданного императорскому двору мыслителя, как Ямагата Дайни. Хотя он и не во всем был противником феодализма, его казнили за направленные против правительства «бакуфу» взгляды и выступления. Важное значение как первые проявления развернувшегося впоследствии движения «почитания императора» имели и судебные преследования против Такути Сикабу, Ямагата Дайни и Фудзин Умона.

В связи с такой плюрализацией и взаимной обусловленностью явлений в сфере общественной мысли следует сказать и о *развитии и дифференциации эмпирических*

наук. «Национальная наука» с самого начала зародилась как исследование классических памятников древности. Да и конфуцианцы, первоначально считавшие главной областью своей деятельности этику, постепенно охладели к ней, отодвинули ее на второй план и стали придавать важное значение *экономическим воззрениям*. Далее, появилась даже такая школа правоведения, как «кэймэйгаку», в духе Хань Фэй Цзы и Шэнь Бу Хая. В этих условиях конфуцианство стало утрачивать свою роль свода феодальной этики. Вместе с тем как реакция на споры между различными школами, достигнувшие апогея с появлением школы Сорая, возникла школа эклектиков («сэттяха»), после чего творческие возможности конфуцианства в области теории были резко ослаблены и постепенно пошли на убыль. Конфуцианское спекулятивное мышление уже не могло развиваться в тесной связи с дальнейшим прогрессом *эмпирических наук*, утратив былую свежесть, оно стало косным. Однако, с другой стороны, падение *авторитета* конфуцианской мысли не противоречило развитию *экономического учения, истории*, изучению канонических текстов. Напротив, примечательно, что развитие сфер опытного знания и культуры происходило параллельно с ослаблением роли конфуцианства в теоретической и идеологической областях.

Наконец, *естественные науки* и особенно *медицина*, первоначально получившие распространение под влиянием конфуцианства, теперь составили основу развития школы «*европейской науки*» («ёгаку»). Несмотря на то что само по себе это отвечало политическому курсу «бакуфу» и кланов на «расширение производства и подъем хозяйства», чем больше сфера теоретической мысли испытывала потребность в научном знании, особенно чем более научный характер приобретала она благодаря общению с «европейской наукой» («ёгаку»), тем больше она развивалась в направлении выработки по существу *антиконфуцианского мировоззрения*. Развитие в этом направлении отчетливо проявилось в годы Кансэй, но подготовка к нему была завершена в период Кёхо и позднее в результате прогресса эмпирических наук и распространения в Японии «европейской науки».

Таким образом, большая часть новой идеологии, сформировавшейся на базе назревших социальных противоречий, имела своей опорой более или менее «неса-

мурайские» слои. Ее особенностью было то, что она содержала в себе — хотя и в зачаточном виде — элементы, которые уже не могли служить духовным средством поддержки феодально-клановой системы. Однако идеологи — представители этого течения, не считая одного-двух исключений, по своим сознательным побуждениям были всего лишь защитниками этой феодально-клановой системы. Зачатки антиправительственных настроений или антифеодальные элементы в их мировоззрении в большинстве случаев по своему содержанию не могли не носить стихийного, *неосознанного* характера. Это согласуется с тем историческим обстоятельством, что, несмотря на упадок, нерешенные проблемы, социальную нестабильность, вызванные обострившимися противоречиями феодальной системы, политический кризис в этот период еще не созрел.

РАЗДЕЛ 2

Школа Сорая

В то время, когда Огю Сорай (1666—1728) разработал в труде «Толкование Пути» («Бэндо») в 1718 г. оригинальное учение о древних («когаку»)¹, в Кансае огромным влиянием пользовался Ито Тогай, а в Эдо школу чжусианства представляли учитель Сорая — Хаяси Хоко, Араи Хакусэки, Мура Кюсо. Однако Хоко уже состарился и утратил свой пыл, Хакусэки переживал творческий кризис и не расширял свою школу, и лишь Кюсо пользовался глубоким уважением Сорая. Новое учение Сорая сразу приобрело огромное число последователей. Одно время оно оказывало такое влияние в кругах мыслителей, как никакое другое учение конфуцианских школ, и действительно производило впечатление апогея развития японского конфуцианства. Правда, учение Сорая, исполненное противоречий, одновременно довело до предела как сильные, так и слабые стороны конфуцианства и потому, представляя собой вершину в развитии японского конфуцианства, содержало вместе с тем элементы его упадка. В этом смысле рассмотреть учение Сорая весьма интересно, но я ограничусь здесь его кратким обзором с использованием примеров.

Учение Сорая довело до крайности культ древних. Сам

Сорай как толкователь Конфуция отвергал не только Мэн-цзы и Цзы Сы (внук Конфуция. — Т. Р.), но и учения мыслителей сунской школы, Ван Янмина, а также Дзинсая, т. е. отвергал все те учения, в которых наблюдались тенденции или зачатки теорий, выводящих Путь из «первоприроды» и «души», из субъекта человеческой природы (даже Дзинсай с его приверженностью учению о «четырех добродетелях» не выходил за рамки таких теорий). Сорай догматически утверждал, что «Путь Конфуция есть Путь Первых правителей... Шестикнижие — вот Путь Первых правителей» («Бэндо»), и выступал за разъяснение «Пути Первых правителей» непосредственно по «Шестикнижию». А поскольку считалось, что для толкования «Шестикнижия» требуется изучение древнего языка — *учение о древнем письме*, школа Сорая придавала такое большое значение толкованию древнего письма и сочинению изящных текстов, подобных древним, что сама она называлась еще и школой древнего письма.

Между тем, коль скоро «Путь Первых правителей» (или «Путь мудрых», «Путь императоров») — это прежде всего «Путь умиротворения Поднебесной», то «человеколюбие», составляющее суть учения о морали у Конфуция, есть, согласно Сорая, не что иное, как «Путь воспитания», «Путь управления государством» («Бэндо») есть «мораль правителя и умиротворенного народа» («Бэмэй» — «Толкование имен», ч. 2), содержание же Пути — это «этикет, музыка, наказание, власть». Сорай утверждает: «Этикет, музыка, наказание, власть — вот тот Путь, которым Первые правители установили умиротворение в Поднебесной, в нем и состоит истинная добродетель» («Бэмэй»). В этих высказываниях совершенно определенно признается и подчеркивается особенность конфуцианства как учения чиновничества, как идеологии правителей.

Такой «Путь Первых правителей» — Путь просвещенных и добродетельных мужей — уже не имеет всеобщей основы в «первоприроде» и «душе» человека. Поэтому он не дается человеку, как «ри» или от рождения, он не Путь естественной природы, а истинно деяние «Первых правителей». «Путь Первых правителей — это творение Первых правителей. Его не существует в природе мироздания. Первые правители со светлым разумом и глубокими знаниями вняли велению Небес и стали править Поднебесной. В сердце у них родился долг установить

умиротворение в Поднебесной. Благодаря ему они собрали все свои духовные силы, напрягли разум и создали этот Путь. В последующем все в Поднебесной стали следовать их Пути. Разве может такой Путь существовать в мироздании и природе» («Бэндо»). Сорай был первым среди японских конфуцианцев, кто ввел такое разделение законов природы и законов человеческой жизни.

Однако почитание «Первых правителей» у Сорая не ограничивалось высказываниями о том, что этикет, музыка, наказание, власть — это деяние «Первых правителей», а не Путь естественной природы, не дар Небес всем людям. Сорай идет еще дальше. Он утверждает, что все взгляды на природу, помимо содержащихся в «Шестикнижии», где запечатлены законы «Первых правителей», являются «продуктом заблуждения отдельного человеческого разума», и тем самым приходит к выводу о том, что недопустимо изменять мировоззрение древних на основе *последующего прогресса науки*. Этот взгляд зиждился на его чрезмерном преклонении перед «Первыми правителями»: «Нельзя измерить разум мудрых», то есть «Первых правителей» («Бэмэй», ч. 1), «мудрые постигли высшее, недоступное обычным людям и последующим ученым мужам, они — высшее проявление человеческого разума, обладатели священных знаний и истины, они — пророки откровения». Из такого доводимого до крайности культа «Первых правителей» и проистекают очень серьезные недостатки во взглядах Сорая при рассмотрении *философских проблем*.

Согласно Сорая, Небеса — высшие голубые просторы — это «вершители всех судеб, прародители всех богов», они «наиболее почитаемы и несравненны», а потому отношение к ним человека может выражаться только одним словом — преклонение. «Издревле мудрый просвещенный правитель правит Поднебесной по законам Небес, правит и поучает, поклоняясь Пути Небес. Нет никого, кто мог бы не почитать Путь мудрых и законы «Шестикнижия», кто мог бы не поклоняться Небесам. Такова первая заповедь мудрых. Ученый муж должен прежде всего усвоить эту заповедь и лишь тогда сможет говорить о Пути мудрых» (там же, ч. 2). Тем самым Сорай осуждает тех, кто судит о Небесах в отрыве от «Шестикнижия», как людей, «постигающих Небеса на основе собственных знаний», и формулирует концепцию о невозможности «постичь Небеса»: «Что есть Небеса, непости-

жимо». Хотя в такого рода утверждениях о невозможности постичь Небеса с позиций «ри» или «знаний отдельного человека» Сорай и выглядит агностиком, по существу, он выступает не как агностик, а скорее как теист-мистик, и когда, опираясь на «Книгу перемен» («Идзин»), он утверждал, что «Душа Небес, как ни старайся ее понять, не становится ясной», и заключал, что «Небеса непостижимы». Это, по существу, означало лишь то, что у Небес и у человека разная мораль, а потому «душа» Небес для обыкновенного человека непонятна (там же). И уже совсем неудивительно, что поклонявшийся трансцендентному непостижимому богу Сорай нападал на поздних конфуцианцев, не придававших особого значения божествам, и утверждал: «Божества находятся там же, где и мудрые. Как же сомневаться в них! Потому тот, кто отрицает божества, тот не верит в мудрых» (там же). Совсем неудивительно и то, что Сорай поддерживал древние суеверные представления о божествах и гаданиях, когда писал: «Гадатель — это тот, кто передает слова божеств... Раз есть божества, есть и гадание» (там же).

Как бы то ни было, в условиях господства пантеистических тенденций среди конфуцианских мыслителей преклонение Сорая перед учением древних привело его к теизму и древним народным верованиям. Это — своеобразное явление, в нем проявился наибольший недостаток культа древности и слепой веры в древние классические книги.

В то же время Сорай отвергал рационалистическое объяснение мира с позиций «ри». Он утверждал в «Бэндо»: ««Ри» не имеет формы, а следовательно, не имеет законов». Или: «Учение Первых правителей опирается на вещественное («буцу»), а не на «ри». Кто в своем учении опирается на вещественное, тот свершает деяние. Тот, кто в своем учении опирается на «ри», тот занимается разъяснением слов. «Буцу» — это то, в чем собрано все. Поэтому то, что становится деянием, познается навеки и глубоко. Для чего же тратить время на слова! То, что выражается словами, всего лишь малая частица «ри». Кто не творит деяние, а лишь ясен в рассуждениях, тот не знает глубоко вещей... А потому ничтожно мало на земле тех, кто бы творил, не опираясь на деяние. Это не только Путь Первых правителей, это Путь всех, кто причастен к деянию» («Бэндо»). Тем самым он выступал с позиций эмпиризма против спекулятивного

мышления. У Сорая встречаются позитивные мысли, когда он считает: «Наука заключается в том, чтобы широко охватить и то и это; ее назначение в расширении знания и понимания» («Томонсе» — «Диалоги»). Можно сказать, что в этих высказываниях находил свое отражение *прогресс эмпирических наук* со времени Гэнроку. Сорай в своем учении теоретически оформил начавшийся в тот период резкий скачок научного познания к сфере широких эмпирических поисков, за пределы узких рамок учения о морали — «учения о душе». Если до этого конфуцианцы считали буддизм и учение Лао-цзы — Чжуан-цзы пустым доктринерством, а преисполненное этики конфуцианское учение — «учение о морали» — «реальной наукой», то Сорай подготовил разработку идеи о том, что «реальная наука» — это скорее не наука о морали, а эмпирическое познание природы и общества. Из работ Сорая — «Должное» («Нарубэси»), «Печати» («Кэнроку»), «Беседы о правлении» («Сэйдан») — видно, что он, как и его современники Арай Хакусэки и Ито Тогай, превосходно владел эмпирическими знаниями.

Однако из-за культа древних наук («Путь науки имеет своей предпосылкой веру в мудрых» — «Бэммэй», ч. 2) тенденции к эмпиризму у Сорая оказались скрыты в догматических, основанных на вере толкованиях. Он, например, считал, что объектом науки должно быть не «вещественное» («буцу»), а «законы Первых правителей» — «Шестикнижие». Сам Сорай и не помышлял строить свою философию на эмпирической основе. К тому же, поскольку его положения об опытном знании не выходили на уровень эмпиризма в целом, а были лишь односторонним осмыслением связей между отдельными эмпирическими знаниями и их суммой, между частным и общим, постольку ему не удалось избежать еще большей незавершенности, чем в теориях о «воспитании знаний» у мыслителей сунской школы. Несмотря на это, в то время, когда японские чжусианские школы (в частности, школа Хаяси² и школа Ямадзаки Ансая), а также такие философы, как Накаэ Тодзю, Ито Дзинсай, как правило, преклонялись перед моралистическими спекуляциями, Сорай, напротив, отрицая конфуцианство как учение об управлении душой, в определенной степени выражал потребности развития эмпирических наук. Такой отказ от моралистических спекуляций и отрицание учения об «управлении душой» были у Сорая непосредственно

связаны с его оригинальными взглядами в области этики. Он считал, что «Путь» не задан «первоприродой», что сущность «первоприроды» — не добро и не зло; «Путь» — это деяние «Наставников» с целью вести к добру. Поэтому Сорай считал, что невозможно «управлять душой через душу», он отрицал этику как учение об «управлении душой» и выдвигал тезис об «управлении душой посредством соблюдения этикета». Таким образом, Сорай, подобно Сюн-цзы, ставил мораль вне «первоприроды» и выводил ее происхождение от человека, полагая, что она — продукт его деятельности. В этом можно было бы усматривать общность с эмпирической этикой. Однако надо иметь в виду, что «Путь» у Сорая, хотя и выглядел как результат человеческой деятельности, не имел все же *исторического* развития в общественной жизни человека; он толковался скорее как деяние «Первых правителей», получивших веление Небес, вследствие чего и его эмпиризм тоже лишь частично дал свои ростки, но отнюдь не получил всестороннего раскрытия.

Сам тезис об «управлении душой через соблюдение этикета» был далеко не нов, он появился еще в «Шан шу» (одной из книг «Шу цзин»). В Японии в этом отношении можно отметить таких предшественников этики Сорая, как Кумадзава Бандзан, Ямага Соко, Ито Дзинсай. Например, у Кумадзава Бандзана мы находим такие положения: «Душа человека от рождения не может не двигаться. Если она не движется к добру, она движется ко злу. В «Эру богов» божества издают в Поднебесной божественные звуки и творят радость своей музыкой, строго направляя душу на праведный путь и удерживая человека от злых желаний» («Сюги гайсё» — «Новая книга о всех законах», свиток 1, «Санрин моногатари» — «Сказание о трех кругах», свиток 2). Или: «Законы этикета есть преграда для человеческих желаний» («Сюги гайсё», свиток 10). Имеются и другие примеры понимания «этикета» у Соко или высказывания Дзинсая об объективности морали. Однако тезисы Бандзана фрагментарны, а взгляды Ямага Соко и Дзинсая еще не получили четкого теоретического оформления. Учение же Сорая отличается как раз тем, что в нем рассмотрение этих вопросов возведено до уровня *принципов* и обретает четкое теоретическое выражение.

Коротко говоря, Сорай считал, что «первоприрода» человека не добро и не зло, что ее изначальное движение

в зависимости от внешних обстоятельств может принести и то и другое. В этом он схож с Гао-цзы (ученик Мэн-цзы по имени Бу Хэй. — Т. Р.), решительным противником учения Мэн-цзы о добром характере «первоприроды» человека. В то же время Сорай, подобно Сюн-цзы, приверженцу учения о том, что изначальная человеческая природа зла, считал, что единственным содержанием «Пути» являются «этикет, музыка, наказание, власть», созданные Первыми правителями как внешнее условие, ведущее человека к добру. Поэтому Сорай отрицал изменения «свойств «ки» (кисицу) и индивидуальное «упорядочение сердца»», он отвергал «учение о сердце» и считал, что «усовершенствование личности» всецело является условием достойного управления Поднебесной, а не личной целью³.

Еще одна отличительная черта этики Сорая состоит в его решительном отрицании ригоризма: «Поздние конфуцианцы не говорят о Пути Первых правителей, они дали волю своим собственным знаниям, они свершают добро и минуют зло, они, расширяя небесное «ри», ограничивают людские желания». Поэтому в разделе одного из ранних сочинений Сорая (?) об упорядочении государства, и в разделе сочинения об усовершенствовании личности говорится, что «ни ты, ни я и никто другой не может подавить эту жестокость, и конфуцианцы, используя (с помощью) мирян, всегда с удовольствием усмиряют человека» («Бэндо»).

Здесь Сорай явно критикует политические инциденты⁴, связанные с чрезмерно усердным соблюдением сословного принципа «дайги мэйбун», и выступает против толкования человеческих желаний как зла.

Конечно, критика Сорая в адрес «классифицирующей» исторической науки, а также склонности конфуцианства к аскетизму и самоотречению были еще довольно далеки от буржуазных критериев счастья и наслаждения, то есть от той теории гедонизма, которая в области этики противостояла учению о самоотречении. И все же необходимо отметить, что *ростки гедонизма* во взглядах Сорая, втиснутые в рамки «Пути Первых правителей», с одной стороны, как-то отражали жизнь развивающихся городов, а с другой — выступали в виде самокритичного восприятия конфуцианством своей же морали, наблюдавшегося по мере разложения феодализма как свидетельство его распада.

И наконец, для Сорая, воспринимавшего конфуцианство как науку просвещенных и добродетельных, была существенно важна политико-экономическая теория. Написанный им для правительства «бакуфу» в 1728 г. труд «Беседы о политике» («Сэйдан») наряду с работой его последователя Дадзай Сюндая «Записки об экономике» («Кэйдзай року») относится к наиболее выдающимся и законченным трудам в этой области. В данном произведении хотя и указывается на обнищание самурайства под влиянием роста торгово-ростовщического капитала со времени Гэнроку, а также на назревание противоречий феодальной системы, все же в силу исторических условий того времени ставятся задачи укрепления власти «бакуфу», предотвращения разрушения натурального хозяйства, и вместе с тем дается глубокая трактовка выдвинутой Кумадзава Бандзаном *теории крестьянина-воина*. В третьем свитке этой работы, во фрагментах, посвященных чиновничьему титулованию, содержатся положения, способные возмутить спокойствие сторонников учения о «разделении имен» («мэйбун»), и на этот счет ясно выражены взгляды Сорая как представителя класса самурайства, более того — как идеолога токугавского режима.

II

Учение Сорая обновило прежнее конфуцианство, вдохнуло в японское конфуцианство свежую струю и в то же время обозначило тупик самого конфуцианства. Оно было исполнено противоречий: с одной стороны, в нем подчеркивалась особенность конфуцианства как идеологии самурайства, с другой — под влиянием городской жизни критиковалась типичная для самурайства феодального общества мораль самоотречения; с одной стороны, осуждалась «слепота разума отдельной личности», основанная на спекулятивном мышлении, и утверждалась необходимость расширения эмпирических знаний, с другой — запрещались критика «Пути Первых правителей» и построение нового рационального мировоззрения на базе исторически развивающейся науки; с одной стороны, учение Сорая прославляло «Путь умиротворения в Поднебесной», с другой — играло древними словесами и погружалось в сотворение изящных текстов по образцу древней литературы. Правда, два последних противоре-

чия были общими для всего конфуцианства в целом, у Сорая они были лишь доведены до крайности. Конфуцианство всегда ставило своей целью правильное толкование классики, а японские конфуцианцы считали важным правильно и, более того, красиво писать на китайском языке. Указанные противоречия в учении Сорая свидетельствовали о том, что *конфуцианство должно будет уйти из развивающейся общественной жизни и науки.*

Уже после смерти Сорая его школа распалась на два направления: нетеоретическое — школа древнего языка — изящной словесности (представленная Хаттори Нанкаку) и более научно-конфуцианское (Дадзай Сюдая, Ямагата Сюнан и другие). Школа Нанкаку процветала настолько, что в произведении «Повествование о мудрецах прошлого» («Сэнтэцу содан») рассказывалось: «Огромные толпы приносят сюда плату за обучение, наставники получают в год более пятидесяти золотых рё, и немало людей живет в достатке благодаря конфуцианству». Из этой школы вышел такой известный литератор, как Хирага Гэннай (ученик Тамура Мотоо в области учения о травах. — Н. Х.). Известный своими комическими стихами Оота Нампо был учеником Мацудзаки Каннай (школа Сюдая), а другой последователь этой школы, Ватанабэ Моан, был наставником Камо Мабути (школа «национальной науки» — «кокугаку»). Сам же Камо Мабути, проживая в Эдо, был близок с Нанкаку, и они обменивались научными взглядами. Разве все эти факты не убеждают в том, что в школе Сорая конфуцианство отходило от своей жестокой этики и науки управления государством, что оно начало утрачивать интерес к теории и стало обретать черты, присущие городской литературе?!

Но в то же время *теоретические положения* учения Сорая, развитые у Сюдая — хотя и они, как конфуцианско-просветительские, не имели больших возможностей для развития, — приобрели исключительное значение в истории общественной мысли, поскольку вылились в *критику японской культуры*, представление о которой вообще не сложилось до появления учения Сорая о китайских «Первых правителях» или же до того, как этот «Путь Первых правителей» стал известен. Работа Сюдая «О произведении «Бэндо»» («Бэндосё») сильно задела приверженцев синто. Позднее Хирата Ацутанэ начал свою литературную деятельность с опровержения этой книги (см.

его работу «Камосё»). Кроме того, Итикава Цурунаки, автор сочинения «Бесславное единое» («Мацугано хирэн»), в котором он выступал против идей изгнания иностранцев и почитания национального, выдвинутых школой национальной науки Мотоори Норинага, учился у Амари Юдзи, последователя Сорая, а Номура Кодай, получивший известность как критик работы Камо Мабути «Размышления о государстве» («Куни ико»), был почитателем Сюдая («Бункай дзакки» — «Литературные заметки», ч. I, приложение).

А теперь нужно хотя бы кратко коснуться особенностей взглядов Сюдая.

Сюндай (1680—1747) был не только толкователем и популяризатором мировоззрения Сорая. По ряду вопросов он блестяще развивал его учение и вместе с тем проявил себя как экономист, а также разработал учение Сорая в тех областях, которыми сам Сорай подробно не занимался, — в области изучения религии, особенно *критики синтоистского вероучения*.

В понимании Небес, божеств, предсказаний Сюндай в целом повторял положения учения Сорая, но не был столь же привержен идеям мистицизма. Он писал: «Мироздание — это огромное живое целое, смена тьмы и света, это живое движение «ки». Все, что имеется в мироздании — не только ветер и гром, дождь и снег, но все — течение воды, горение огня, увядание трав и деревьев и даже жизнь и смерть человека, — все это деяние богов, и даже мудрые не могут постичь этого. Поэтому, даже если непостижимость тьмы и света, «инь»-«ё» называют богом, она раскрывается в переменах. Непостижимость означает невозможность постижения, и глуп тот ученый, который хочет понять и узнать то, что не смогли даже мудрецы прошлого» («Тэйгаку монто» — «Учение о мудрости. Диалоги»). Хотя в этом фрагменте Сюндай, подобно Сораю, выступает против возможности постижения «ри» природы, в его аргументации «непостижимое» мироздания выражается пантеистически, как «огромное живое целое». Правда, этот пантеизм у Сюдая оставался непоследовательным из-за теистического представления о том, что «повеление Небес» есть «повеление, исходящее от Небес как живого».

В вопросе религии Сюндай тоже занимал более рационалистическую позицию, нежели Сорай. Хотя он и безусловно признавал, что буддизм — это не Путь «управ-

ления государством и умиротворения народа», но все же не был, подобно Сораю, гонителем буддизма, как все чжусианцы. Он признавал участие богов в людских судьбах и в понимании пользы гаданий не отличался от Сорая. Однако у Сюндая на первый план выдвигалась идея о том, что «молитвы и обряды», а также сама «практика буддизма» необходимы как «путь управления малыми народами» («Тэйгаку монто», «Кэйдзай року»). Сам Сюндай с почтением относился к Конфуцию, но говорил, что «держаться подальше от духов⁵, не поклоняться им, не приносить жертвы — это абсолютно равнозначно... И не устанавливай статуй богов и будд, не развешивай в доме амулеты, не носи их на себе». Он был убежден, что «постоянные молитвы ни к чему не приведут» («Тэйгаку монто», заключение). Фактически это была атеистическая позиция.

Что касается области этики, то здесь Сюндай шел дальше Сорая, опровергая «управление душой через душу», которое предлагала этика «учения о душе» («сингаку»), исходящая из человеческой природы. В критике Мэн-цзы, у которого в определенной степени наблюдались зачатки такой этики, Сюндай смыкался даже с материалистом ханьской эпохи Ван Чуном⁶. В отношении Мэн-цзы Сюндай писал: «Он считает, что душа человека стремится к добру... Трудно править, опираясь на это. Мудрые не могут не знать, что душой надо управлять. Поэтому человека надо учить править душой» («Сэкихи фуруку» — «Дополнение к критике»). Или: «В одних учениях мудрых говорится, что в глубинах человеческой души лежит добро и зло, в других — что это совсем не так. Учение мудрых есть искусство войти в душу извне. Правителем становится тот, кто, управляя делами, соблюдает этикет Первых правителей, кто, творя деяния, выполняет принципы Первых правителей, кто имеет образ мудреца. И нет нужды спрашивать его о душе» («Тэйгаку монто»). Сюндай считал, что «испытывать любовь, глядя на красивую женщину, — это естественное человеческое чувство», не заслуживающее упрека, и лишь благородный не обращает внимания ни на кого, кроме своей жены («Бэндосё»). Он категорически отвергал такое учение о морали, которое осуждает человеческие инстинкты и стремится исправлять человеческие чувства. Но сам Сюндай при этом уподоблялся моралисту-благоразумцу, скованному

«этикетом», у него самого склонность к гедонизму не могла не быть ограничена «Путем Первых правителей». Можно, пожалуй, сказать, что его учение о морали было идейным отражением той ситуации, когда для *человеческой природы* городских слоев, уже начавших складываться в ту пору, конфуцианская мораль как таковая превратилась в нечто «внешнее», не отвечавшее потребностям «внутреннего духа».

Представление о том, что «Путь» для человека — не дар Небес или что-то, данное от природы, а творение «Первых правителей», если придерживаться его последовательно, ведет к заключению, что до «Первых правителей», до появления их «Пути» в обществе царил мрак, «Пути» не существовало, а были лишь звериные тропы. Оно ведет к отрицанию мистификации древнего прошлого. Такой взгляд сближается с рационалистическим объяснением вопроса о происхождении общества и государства, безжалостно срывает с него теологические покровы.

«Как в прудах появились рыбы, а в отбросах черви, так и человек с самого начала появления мира возник из живой природы. Поэтому в те времена не было деления на знатных и простых, высших и низших, все были одинаковы и именовались простолюдинами. Хотя по виду это были люди, душа у них не отличалась от звериной. Мужчины и женщины жили одной семьей, еду и одежду приходилось добывать, а потому никто не поучал, все жили данным от природы умом, утоляя голод и сооружая какое-то убежище от холода. Но вот появились разные по натуре люди — знатные и низшие, сильные и слабые. Знатные легко избегали голода, а низшие нет, сильные отнимали еду и одежду у слабых, слабые добывали их для сильных. Так среди простолюдинов началась борьба. И тогда среди многих миллионов людей появились люди удивительной мудрости и разума. Они научили низших, как отыскать еду и одежды, они обратились с поучением к враждующим и прекратили рознь... Этими наделенными разумом и милосердием людьми были мудрецы. Почитаемые на земле, они стали называться посланниками Неба, великими правителями, а все остальные люди стали их подданными. Так пошло разделение на монарха и подданных» («Бэндосё»).

Такого рода высказывания можно встретить также у Ямагата Сюнана в сочинении «Начало наук» («Игаку

сёмон»). Несмотря на мифологические представления о «мудрецах», это было все же для своего времени научное, рационалистическое изображение жизни первобытного человечества. Еще Сорай, при всем мистицизме своего мировоззрения, представлял жизнь человека до появления мудрецов как животное состояние (когда сильный пожирает слабого) и тем самым отрицал *божественное происхождение* истории. В этой связи Сюндай любил приводить в качестве примера браки между близкими родственниками у древних японцев, о которых пишется в «Кодзики» и «Нихон сёки». «Следует знать, — утверждал он, — что до появления мудрецов, когда еще не было учения об этикете, все люди жили словно животные, и невозможно судить о том, что было в начале японской древности» («Тэйгаку монто»). Тем самым он занимал отрицательную позицию по отношению к синтоистскому вероучению. «То, что в наш век именуют Путем богов (синто), построено добавлением Пути конфуцианства к закону Будды». «До периода Хэйан не было ничего, подобного нынешнему синто, потому и нет упоминания о нем в старинных хрониках и рукописях. Следует иметь в виду, что синто не было еще и во времена Сётоку Тайси... Иероглифы, обозначающие «синто», появились в «Чжи И» («Предопределение»), это был один из принципов Пути мудрецов. Теперь же под синто понимают путь жрецов... Ныне многие охотно изучают его. Это большая ошибка, она влечет за собой и другие заблуждения» («Бэндосё»). «Люди не знают, что было бы упрощением рассматривать нынешнее синто как Путь нашей страны, что синто — это занятие жрецов». Такого рода мысли аналогичны взгляду Сорая: «В «эру богов» люди поклонялись богам, возлагая на них заботы об умерших, так что нынешнее время следует назвать эрой поклонения богам» («Касэйдан»). Эти мысли были обусловлены прославлением правительства «бакуфу» и почитанием Древнего Китая, а потому вызывали возмущение у тех, кто поклонялся синтоизму. И все же эти мысли, с одной стороны, побуждали к изучению «Пути древних» в Японии и способствовали подъему интереса к «Пути древних» — возрождаемому синтоизму, и в то же время, с другой стороны, занимали важное место в истории общественной мысли как новая ступень в критическом, объективном изучении истории, в зачаточной форме просматривавшаяся уже у Радзана, а в более разви-

той — и у Хакусэки. Вполне естественно, что Сюндай как сторонник необходимости решительного разоблачения мифологических представлений был таким апологетом самурайского режима, что о нем говорили: «Сюндай в своих взглядах на преобразования в Эдо подобен замку в горах в завоеванной стране» («Бункай дзакки», свиток 3).

Хотя учение Сорая, таким образом, с одной стороны, углублялось в обычную текстологию, а с другой — демонстрировало также оригинальное развитие в области теоретической мысли, в сфере философии, теории познания, путь для его развития был закрыт. Несомненно, конфуцианству вообще было не по пути с последующим прогрессом наук, этот прогресс подрывал мировоззрение древнего конфуцианства. Однако то обстоятельство, что вера в древние классические памятники у Сорая и его приверженцев в отличие от чжусианства и некоторых других направлений сформировала систему взглядов, принципиально трудносовместимую с научным прогрессом, должно было вскоре привести к падению влияния школы Сорая, уже пережившей свой подъем.

РАЗДЕЛ 3

Расцвет школы «национальной науки» — Камо Мабути и Мотоори Норинага

I

Как уже говорилось ранее, развитие синтоизма и быстрый прогресс литературы — стихосложения, переставшего быть привилегией высших слоев общества, — стимулировали изучение «Кодзики» и «Нихонги», а также «Манъёсю» и тем самым подготовили появление учения школы «национальной науки» («кокугаку») как своеобразного идейного течения, а именно учения о «возрожденной национальной науке» («фукко кокугаку»). Прежде при изучении классических памятников древности методология исследования состояла в том, чтобы их толковать с позиций мировоззрения и идей, не сохранившихся в них самих, причем эти мировоззрение

и идеи исследователи стремились представить как истину древних классических памятников, как ее сокровенную сущность. Иначе говоря, при толковании древних классических памятников в них стремились внести идеи буддизма, учений Лао-цзы — Чжуан-цзы, конфуцианства. В противоположность этому методология школы «возрожденной национальной науки» заключалась в том, чтобы на базе лингвистического и филологического изучения классических текстов постичь их изначальный облик. Сформировалась эта методология, как уже упоминалось при рассмотрении сочинения Када Адзумамамаро «Кэймон», совершенно определено под влиянием науки об изучении древних текстов Сорая. Разумеется, однако, что необходимость изучения стиля Маньё стала постепенно вызывать к жизни метод лингвистического исследования независимо от Сорая, еще во времена Кэйтю. Да и такие историки, как, например, Арай Хакусэки, тоже выступали за необходимость использовать при толковании истории «эры богов» такой *лингвистический* метод и пытались применять его на практике. Поэтому нельзя сказать, что один лишь Сорай был основоположником создания методологии школы возрожденной национальной науки. Скорее можно сказать, что под влиянием Сорая окончательно оформилась берущая начало в прошлом *тенденция развития* учения «кокугаку» — учения о древних классических литературных памятниках.

Основателем школы «возрожденной национальной науки» можно назвать Камо Мабути (1697—1769). Считать так, видимо, справедливо, ибо даже Мотоори Норинага, который относил появление этого учения к Кэйтю и отрицал влияние на школу «национальной науки» школы древнего конфуцианства («когакуха»), признавал все же, что «наука, которая изучает язык души древности, освободившись от преклонения перед Китаем, берет начало от нашего великого земляка» (Мабути. — *Н.Х.*) («Тама кацума», свиток 1). Между тем, знакомясь с учением Мабути, можно заметить явную связь между тенденцией развития самой школы «национальной науки» и учением Сорая, которое содействовало формированию этой тенденции и явилось условием перехода ее на качественно новую ступень.

Обратимся теперь к биографии Мабути. У себя на родине в Тотоми он изучал конфуцианство у Ватанабэ Моан, последователя Дадзай Сюндая. В 1734 г. он при-

ехал в Киото и преподавал у Адзумамамаро, затем в 1739 г. перебрался в Эдо и открыл там свою школу. Тогда у него сложились дружеские отношения с Хаттори Нанкаку. Они общались, обменивались научными взглядами, и потому очевидно, что для изучения древних классических памятников методология школы Сорая была ему не чужда. Если Сорай стремился, опираясь на китайские классические книги, разъяснять Путь Первых правителей — мудрецов по «Шестикнижью», то Мабути пытался разъяснить «Путь древних» по японским классическим памятникам, на основе науки о древних текстах. И если Сорай подвергся осуждению за то, что, опираясь на учения мыслителей сунской школы и учение Ван Янмина, искажил подлинную суть «Шестикнижия», то и Мабути также подвергся резкой критике за то, что его толкования японских классических памятников на основе идей более позднего периода — буддизма, конфуцианства — не принесли пользы для понимания их, а исказили классику и тем самым сокрыли «Путь древних». И Сорай, и Мабути вышли за рамки объективного филологического метода и стояли на позициях догматической веры в то, что содержание древних классических памятников представляет собой *всеобщую истину*. В этом смысле их позиции были совершенно одинаковы, хотя содержание «Пути» как истину они толковали абсолютно противоположно. Между тем, находясь под влиянием методологии и мировоззренческих позиций Сорая, Мабути все же, с одной стороны, сумел последовательно применить уже находившийся в стадии становления лингвистический и филологический метод и вместе с тем, с другой стороны, продолжил работу, ранее намеченную учеными школы «национальной науки» по разъяснению «Пути древних» в литературе и поэтике (Адзумамамаро тоже внес вклад в изучение «Манъёсю»). В этой области Мабути достиг особого успеха благодаря сознательному применению лингвистического метода — науки о древних текстах.

Мабути занял заметное место в истории общественной мысли, он выработал собственное мировоззрение, отличное от других школ изучения «Манъёсю», и тем самым заявил о себе как основатель школы «возрожденной национальной науки» («Фукко кокугаку»).

Древние стихи из «Манъёсю» и «Кокинсю», т. е. в основном поэзию эпохи Нара, Мабути ценил выше, чем

более позднюю поэзию. Объясняется это тем, что он был, во-первых, преемником духа поэтики, развивавшейся со времени Тода Мосуй, то есть духа отрицания поэзии «вака», в силу своей изысканности ставшей привилегией аристократии. Во-вторых, он унаследовал взгляды Када Адзумамамаро, отрицательно относившегося к культуре эпохи Хэйан с ее признаками упадничества. Адзумамамаро был склонен к оценке литературы с моралистических позиций, поэтому отдавал предпочтение простодушной поэзии «Манъёсю» и «Кокинсю». Мабути же ставил на первое место «Манъёсю» — с точки зрения и формы стиха, и содержания, т.е. и по мастерству, и по смыслу. Мабути первым начал слагать стихи в стиле Манъё. Адзумамамаро же, хотя и с почтением относился к духу такой поэзии, имел свой поэтический стиль, а в связи с работой его племянника Аримаро «Восемь теорий национальной поэзии» («Кокка хатирон») предпочтение отдавал антологии «Синкокинсю», ибо вся предшествующая поэзия «хотя и богата плодами, но не так блестяща». По этому вопросу он полемизировал с Мабути.

В данном случае для понимания мировоззрения Мабути важно, что, находясь под влиянием Адзумамамаро, он воспевал дух Манъё с позиций негативной оценки культуры эпохи Хэйан. Он считал, что стихи «Манъёсю», типичные для эпохи Нара, олицетворяют «отважную мужскую натуру», а стихи «Кокинсю», типичные для эпохи Хэйан, — «утонченную женскую натуру», что из «Кокинсю» следовало бы предпочесть только стихи неизвестных авторов, предположительно относящиеся к эпохе Нара. Вот в этой связи он писал: «Приступим к рассмотрению древних стихов. Они читаются нараспев и звучать должны — и для голоса, и для слуха, и по остроте, и по глубине — так, словно рождаются у человека сами собой. Более того, они должны иметь высокий поучающий дух. Высота духа — его утонченность, поучительность — мужество... Но если, зная о прошлом, взглянуть на звучание стиха теперь, то увидим, что страна Ямато была страной мужества, где мужеству учились даже женщины. Следовательно, стихи «Манъёсю» — это стихи отважной мужской натуры. Страна же Ямасиро подобна утонченной женщине, где даже мужчины учились женственности. Следовательно, стихи «Кокинсю» — это образ утонченной женщины...

...И вот, в стране Ямато один за другим воздвигались храмы, обликом ее была императорская власть, а в душе — широта мысли и спокойствие; в ней все следовало Небесам и процветало, народ почитал правителей и сам учился у них добродетели. Взглянем же на страну Ямасиро. Почтеннейшая императорская власть в ней слабеет и слабеет, люди все более превращаются в льстецов, в душах растет зло. Почему? Да потому, что оставлен путь мужества, страна приняла облик утонченной женщины, верхи живут, подражая Китаю, а люди не почитают их, в душах одна грубость. Какое ужасное заблуждение, судя по «Кокинсю», думать, что изящество — это поэзия, а сила и мужество — нечто низшее. Однако поэзия «Кокинсю» хотя и несомненно женственна, в ней много старинных стихов, которые словно обращены ввысь, в них дух и отвага. В определенной степени это антология высокого духа, все последующее стихосложение настолько уступает «Кокинсю», что даже не заслуживает сопоставления» («Нииманаби»).

Отрицание «утонченности» и «женственности», предпочтение «отваги» и «мужественности», а с этих позиций воспевание древнего общества — эпохи Нара и ее духа Манъё — такие взгляды Мабути, о которых сейчас было сказано, несомненно свидетельствовали о влиянии на него моралистической оценки литературы, в них нашла выражение теория отрицания изящной литературы с позиций воинственности. Мабути оценивал историческое прошлое, взяв за образец военно-феодалное правление. Поэтому он отрицал изысканную аристократическую литературу эпохи Хэйан и идеализировал военное господство в интересах единства страны, характерное для грубой эпохи Нара, особенно до распространения буддизма. Но в то же время в его мировоззрении наряду с военно-феодалным духом и воспеванием «отваги» подчеркивается и другой момент, а именно противопоставление «бесхитрости» «коварству». Согласно Мабути, «отваге» как бы присуща «бесхитрость»; в духе древних времен, отраженном в «Манъёсю», они неразрывны. Однако эта «бесхитрость» в противоположность «достойному сожаления дерзкому духу других стран» («Ута ико» — «Размышления о стихах») является олицетворением *небесной природы человека*, и потому прославление древности у Мабути не только обуславливалось военно-феодалной идеологией, но и утверждало

Путь развития «по воле Небес», что вступало в противоречие, по существу, с путями феодально-сословной системы. В этом смысле можно сказать, что в мировоззрении Мабути причудливо переплетались как элементы феодальной идеологии, так и возможности для антифеодального движения. Основоположник школы «возрожденной национальной науки», Мабути потому и пошел дальше Када Адзумамамаро, что в его мировоззрении в форме прославления старины, в форме возрождения древности нашли отражение такие антифеодальные тенденции.

Причина, по которой Мабути выступал против конфуцианства и буддизма, также изначально заключалась в том, что их пришлые идеи утратили «отвагу» и «бесхитростность», поскольку полагали человека недостаточно разумным и навязывали ему искусственно созданные этикет и правила. В них, считал он, был утрачен дух и образ жизни древних времен, когда жизнь шла «по воле Небес». Вот почему Мабути утверждал: «В раннюю эпоху все шло по воле небесных божественных предков, императорская власть олицетворяла отвагу, а подчиненные — преданность и поклонение правителю. В среднюю эпоху государственные люди образовали много властей, и подчиненные разделились на слуг письма и слуг силы. Письмо стало считаться благородным, а сила — низшим. Так Путь императорских предков пришел в упадок, а души людей потеряли усердие» («Камо но сокасю» — «Сочинения Камо Мабути», кн. 3). Или: «Конфуцианство считает, что можно создавать душу человека, воспитывать правителя, что почитание Небес образует души подданных». «Для всего на земле существует свой Путь — подобно тому как существуют на земле горы и равнины. Если же на все распространять Путь эры богов, то постепенно пропадет и власть императора. Поэтому именно конфуцианство разрушает нашу страну» («Куни ико»). В таких высказываниях Мабути порицал конфуцианство за то, что оно привело к упадку «Путь небесных богов-предков», «Путь эры богов», т. е. время, когда все шло «по воле сердца мироздания». При этом он утверждал, что «Путь эры богов» выступает символически, как путь природы мироздания, который «появился подобно тому, как появились горы и равнины», а также что именно Лао-цзы следовал «Небесному Пути», полагая, что «все на земле должно идти по воле Небес»

(«Куни ико»). Поэтому само собой разумеется, что за этими словами кроется опять-таки не просто синтоизм и концепция поклонения сословному долгу, в них — дух борьбы против конфуцианства как *идеологического защитника феодального строя*, ростки анифеодальных настроений.

То, что такая критика конфуцианства была направлена также и против жесткой феодально-сословной системы, против феодальной идеологии деления на благородных и низших, раскрывается в высказываниях Мабути о том, что в древности женщины не уступали мужчинам. «Уступали ли женщины кому-нибудь в стране Ямато? В древние времена мать повсюду почиталась как первооснова», — говорил Мабути («Нииманаби»). Далее, это проявлялось в его взгляде на равенство: «Что отличает человека от зверей и птиц, так это самовосхваление и презрение к другим людям. Это обычай китайцев. Презирать другие страны как варваров — к чему такие речи! Все живое в мироздании — одинаково черви» («Куни ико»).

Однако, отмечая, что подобный взгляд на равенство людей «как пылинок и червей в мироздании», опровергая конфуцианскую *телеологию*, имеет общность даже с материализмом, следует помнить, что в основе его лежат идеи Лао-цзы — Чжуан-цзы. Причем этот взгляд вовсе не означал, как можно подумать, позитивного признания естественных прав человека, а следовательно, не означал активного протеста против феодального строя, подавляющего такие права. Антиконфуцианское учение Мабути четко выдержано в духе идей Лао-цзы — Чжуан-цзы и совпадает с их воззрениями: «Уничтожить мудрость и отбросить знания значит умножить пользу для народа. Уничтожить добродетель и отбросить долг значит вернуться к любви... от разума — большая ложь». Поэтому, хотя Мабути и разоблачал «ложь» буддизма, фальшь его учения о «воздаянии по заслугам» и признавал, что все это «делает душу человека хуже», он все же нападал на буддизм не так резко, как на конфуцианство, поскольку считал, что раз «монарх дарует подданным процветание», то буддизм, оглуляющий людей, «не приносит больших несчастий» («Куни ико»). Совершенно очевидно, что такая идея «темного народа» не являлась идеологией, *приемлемой* для тех, кто выступал против феодального строя, иначе говоря,

не была буржуазной идеологией. Идеал общества у Мабути — это общество, где «темный народ» почтительно признает над собой «правителя», который «охотится с луком и стрелами», который «словно крыша, словно земляная ограда, словно утренние одежды, словно меч в ножнах». Вот почему, хотя Мабути и выступал против феодально-сословной системы, которую теоретически оправдывало конфуцианство, но никак не с позиций буржуазных идей о «правах человека»; он прославлял общество «бесхитростного», «темного народа» как *соответствующее естественной природе*.

Такая ограниченность взглядов Мабути проистекала из того, что в то время протест горожан и ростовщиков-помещиков против феодальной системы «бакухан» был еще незрелым. Да и горожане и ростовщики-помещики, усматривавшие в мировоззрении Мабути определенное отражение своих интересов, хотя и выступали против режима «бакухан», сами при этом были носителями феодальных отношений. Поэтому, несмотря на то что Мабути и отстаивал Путь «по воле Небес», Путь этот у него символизировал, с одной стороны, строй и дух общества древности, опиравшегося на прочно сохраняющуюся систему «удзи-бэ», а с другой стороны — образ «мужественной природы». Поэтому Мабути так и не преодолел рамок феодальной идеологии. Объясняется это тем, что, во первых, воспевание простоты древнего общества было конфуцианской идеологией, идеализировавшей века правления древних мудрецов Китая, а появившиеся в эпоху Токугава, начиная с Кумадзава Бандзана, теории экономии, возрождения системы «крестьянина и война», добродетельной власти выдвигались как средство защиты против разложения феодальной экономики путем торговли и ростовщичества. Все эти теории склонялись к восхвалению простоты древности, системы «крестьянина-воина», сравнительно легких (как считалось) налогов. Во-вторых, как уже говорилось, восхищение «мужественными натурами» было не чем иным, как воспеванием превосходства *самурайской власти* над гражданским правлением. Потому-то Мабути и называл Токугава Иэясу «великим божеством, царящим в храме Футара» («Камоно сокасю», свиток 3), и слагал стихи о «мирной весне, пришедшей благодаря сиянию на горе Тамакусигэ-Футара». И не случайно воспевал он те времена: «Правление свершается на горе Футара, где ре-

шаются вопросы службы и умиротворения богов» (там же, свитки 1,2).

Несмотря на все это, Мабути под покровом такого рода феодальной идеологии подготовил взгляды, отражавшие антифеодальные настроения. Свидетельство тому — созданная им школа «возрожденной национальной науки», новое для своего времени течение. Правда, его антифеодальные настроения были столь незрелы, что обрели форму почитания древности и взглядов на равенство в духе школы Лао-цзы — Чжуан-цзы. Эти незрелые антифеодальные мотивы так и не смогли развиваться в буржуазно-демократическое направление вплоть до последнего периода правления «бакуфу». Они были восприняты лишь ростовщиками-помещиками, выступавшими против режима «бакухан», вследствие чего и содержащиеся в учении школы «национальной науки» антифеодальные элементы тоже не получили в дальнейшем нормального развития.

II

Вершиной развития школы «национальной науки» стало учение Мотоори Норинага (1730—1801), выходца из города Мацусака (в Исэ) — одного из важных центров торгово-ростовщического капитала. В своих литературоведческих изысканиях Норинага более последовательно проводил критику феодальной идеологии, в особенности конфуцианской этики. Далее, в филологическом анализе «Кодзики» Норинага открыл новую область для школы «национальной науки» как науки о классических памятниках. Вместе с тем, преклоняясь перед классикой, он почитал мифы об эпохе сотворения мира и дошел в этих вопросах до утверждения ложных теологических воззрений, которые исказили рациональные моменты, содержащиеся в учении школы «национальной науки». Одним словом, во взглядах Норинага наиболее полно и ясно проявились как достоинства, так и недостатки учения школы «национальной науки» («кокугаку»).

Наиболее примечательны в его мировоззрении учение «моно-но аварэ» в области литературы и поэтики, а также учение о возрожденном синто («фукко-синто»). В основе этих двух учений у Норинага, как и у Мабути, лежат мотивы, связанные с отрицанием конфуцианства и буддизма.

Заслуживает внимания, что учение «моно-но аварэ» имеет у Мотоори Норинага ряд нюансов, отличающих его от восхваления духа Манъё у Мабути, а также что оно избавлено от пережитков феодальной морали, присущей Мабути. Норинага уже не превозносил литературу периода Нара, он прославлял более зрелую литературу эпохи Хэйан. В связи с этим он отделял представление о сущности литературы и поэтики от этики, полагая критерием оценки литературы не понятие о добре и зле, а понятие «моно-но аварэ» («движение души»). Поэтому Норинага подверг критике оценку антологии «Синкокинсю» как «великолепного по блеску, но небогатого плодами» произведения, называя ее «теорией слепца», а в отношении Када Адзумамаро, ставившего «Синкокинсю» выше других собраний стихов, высказывался так: «Назвать Синкокинсю вершиной — блестящая мысль, но она не для тех, кто увлечен древностью» («Кокка хатиронхё» — «Критика восьми теорий национальной поэзии»). Что касается «Гэндзи моногатари», то в этом произведении, по убеждению Норинага, глубоко раскрывается сущность литературы независимо от морали. Согласно Норинага, литература — это уже и не то, что существует для поучения, и не то, что оценивается понятием «мужественность».

«Поскольку поэзия, следуя принципу «моно-но аварэ», в любом случае представляет собой искусство сложения стихов и о хорошем, и о дурном так, как она воспринимается сердцем, постольку исправление и очищение сердца от того, что не составляет (истинный) Путь, или от того, чего не должно быть, не являются ее (поэзии) исконным предназначением. Поскольку запрет и отказ от всего дурного — назначение Пути, которому учат правящих страной людей, постольку этот Путь с самого начала должен строго предостерегать людей от недолжных пристрастий! Хотя так оно и есть, поэзия никоим образом не относится к такому типу учений. Ее основу составляет принцип «моно-но аварэ», и если есть Путь, отклоняющийся от должного, то в любом случае нельзя (в поэтическом творчестве) требовать отказа от него, плохой он или хороший. Но отсюда вовсе не следует, что надо расхваливать дурное поведение как благое дело, следует лишь полагать, что «аварэ» сочиненного об этом стиха прекрасно! И если представлять это (суть литературного творчества) таким образом, достигнешь глубокого понимания

всех литературных произведений. Надобно знать исходные принципы, определяющие их настрой». А раз так, значит, «нельзя любить и прославлять лишь то, что представляет отважную мужественную натуру, и принижать женственность с ее чувством любви». Ведь «все это лишь разукрашенная внешность, а не истина человеческой души», и потому она совсем не несет человеку движение души (аварэ) и не должна считаться литературой. Таким образом, Норианага занимает видное место в истории японской общественной мысли уже за одно то, что, признавая самостоятельную ценность искусства, он отвергал его моралистическую оценку. Эти идеи Норианага выглядят как резко противоположные взглядам Мабути в том отношении, что он ставил хэйанскую литературу выше, чем литературу эпохи Нара, а «женственность» предпочитал «мужественности». Однако, поскольку учение «моно-но аварэ» в действительности было не чем иным, как утверждением «искренней утонченной души», утверждением права человека на «истинные чувства» в противоположность феодальной морали, искажавшей их «мудростью» конфуцианства и буддизма, постольку можно сказать, что, хотя это учение оформилось до того, как Норианага испытал сильное влияние Мабути, все же в области теории оно является дальнейшим развитием тезиса Мабути о «бесхитрости». Отделить «бесхитрость» от «мужественности», придать ей «утонченность» — вот, видимо, каков шаг от Мабути к Норианага. Дальнейшее после Мабути развитие критики в адрес моралистического мировоззрения конфуцианства и буддизма перешло уже в восхищение «языком утонченной души», в тезис об искусстве ради искусства.

Исходя из таких убеждений, Норианага отказался от толкования литературных произведений эпохи Хэйан, в частности «Гэндзи моногатари», как «притч», иллюстрирующих принцип «воздаяния по заслугам», и настаивал на необходимости их оценки по чисто литературным критериям. Он считал, что «главное для сказания — познание «моно-но аварэ»», так что в отношении оценки его содержания совершенно нелепо обращаться к буддийско-конфуцианским учениям. Отсюда Норианага делал вывод: «Понимать суть этих сказаний как вознаграждение добра — наказание зла, как предостережение против чувственности — совершеннейшая бессмыслица» (это все равно что «использовать сокровище вместо гребня»). Норианага

стремился освободить литературу от главенства морали. Можно также сказать, что его концепция литературного творчества теоретически обосновывала то, что в определенной степени было уже практически заложено в произведениях Тикамацу и Сайкаку.

Такая теория искусства у Норианага была связана с учением о естественной морали — гедонизмом: если нет «разгула злых богов», как в древней Японии, то «каждый сам строит свой путь — жить ли ему, не стесняя себя ни в чем, или выбрать умеренность» («Кудзубана» — «Цветы лозы»), «человеческие желания не есть небесное «ри»» («Наоби-но митама» — «Очищающий дух»). Тем самым утверждение Пути «по воле Небес» в его теоретических воззрениях явно доходит до открытого признания природы человека, естественности его желаний.

Мы видим, таким образом, что концепция искусства Норианага и его теория морали содержат в себе элементы буржуазного мировоззрения. Это свидетельствует о том, что он был в основном идеологом горожан. Но поскольку городские слои в Японии еще не достигли по своему уровню такого самостоятельного развития, как буржуазия Западной Европы, то соответственно и у Норианага ростки буржуазной идеологии проявлялись в мировоззрении лишь односторонне, фрагментарно, случайно, и их дальнейшему росту препятствовала его небуржуазная, докапиталистическая теология.

Идея «моно-но аварэ» у Норианага и связанное с ней признание человеческой природы в теоретическом отношении были результатом отрицания конфуцианско-буддийских представлений о «ри» и «мудрости». Эта установка на отказ от «ри» [иррационализм] у Норианага была аналогична позиции Сорая, который, отвергая «заблуждения человеческого разума, являющиеся всего лишь догадками разума отдельных людей», слепо верил в древние классические памятники. Норианага считал, что «все божественные деяния не могут быть поняты человеком на основе обычного «ри». Разум человека мал и, каким бы он ни был замечательным, имеет предел. То же, что находится за его пределами, ему неподвластно» («Кудзубана»). Отсюда он приходил к выводу, что написанное в «письменах богов» должно почитаться как истина, и, основываясь на том свитке «Кодзики», где повествуется об «эре богов», разработал теологическое мировоззрение, учение о возрожденном синтоизме («фукко-синто»). Та-

ким образом, Норианага, выделявший в литературе эпоху Хэйан, в учении о Пути восходил к «эре богов» и, еще более, чем Мабути, восхищавшийся преимущественно духом Манъё эпохи Нара, придерживался культа Пути древних и, следовательно, еще более погружался в мир иррационального. Однако это теологическое, мистическое мировоззрение у Норианага возникло тоже не вдруг. Его предшественником была такая распространенная в то время теория синтоизма, как «суйка-синто», а отправным моментом послужило учение о «Пути древних» Мабути, в котором «Путь» «по воле Небес» символизировал «Путь божественных предков» и открывал дорогу к мистицизму: «Путь в древности нашей страны шел по воле Небес, там царил полный покой, он не выразим языком человеческой души, неподвластен разуму последующих поколений» («Куни ико»). Впрочем, Мабути все же не разработал окончательно теологического мировоззрения.

Отличительной чертой синтоистского учения Норианага было то, что он отверг как пронизанное «китайской душой» произведение «Нихон сёки», считавшееся его предшественниками наиболее важным классическим трудом. Вместо него он отдавал предпочтение памятнику «Кодзики» и, отбросив все его буддийские и конфуцианские толкования, создал свою собственную концепцию. Норианага решительно отверг те неубедительные теории, которые уподобляли богов пяти первоэлементам природы и толковали сказание об «эре богов» как аллегория, как учение о «Пути», опирающееся на мифы. Позиция Норианага заключалась в том, что раздел, посвященный описанию «эры богов», содержит реальные факты того времени, что они сами по себе истина. Такая вера в древние памятники имела своей гносеологической основой тот иррационализм, ту теорию отрицания постижения «ри», о которой говорилось ранее.

Особенностью теологии Норианага, отличавшей ее по содержанию от предшествующих, было то, что источник творения космоса усматривался прежде всего не в богах Ама-но минакануси-но микото (Владыка средоточия Небес) и Куни-но токотати-но микото (Вековечная опора Земли), а в двух богах-созидателях (мусубино митама): Таками-но мусубиками и Ками-но мусубиками, которым богиня Аматэрасу поручила порождение всего сущего на Земле. Свое отрицание высшего положения Владыки средоточия Небес и Вековечной опоры Земли, почитание в

первую очередь богов-созидателей и Аматэрасу Норианага объяснял тем, что эти двое лишь упоминаются в «Кодзики» и «Нихонги» первыми, но не называются там наивысшими; боги же созидатели являются прародителями всего на Земле, а сама Аматэрасу — объектом поклонения как прародительница императора. «И вот понемногу началось сотворение Вселенной. Всевозможные боги (ками) и народы всех стран произошли от высших богов-созидателей, богов-прародителей (точнее, от «двух богов, называемых Таками-но мусубиками и Ками-но мусубиками» — «Тамакусигэ» — «Драгоценная шкатулка с гребнями». — Н. Х.), и их следует называть высшими предками всех других богов и всего на Земле... Почитаема Аматэрасу, великая прародительница японского императора и последующих правителей. Аматэрасу, восседая в небесных просторах, сделала их властителями, и от них пошли другие властители, чего прежде не было» («Исэутамиясаки такэ-но бэн» — «Сказание о бамбуке у Храма Исэ»). Следовательно, «Путь, дарованный Японии, идет прямо от «эры богов», его начали боги Идзанами и Идзанаги, которых породили Таками-но мусубиками и Ками-но мусубиками, это Путь, данный богиней Аматэрасу» («Томон року» — «Вопросы и ответы»). Таким образом, одна из важнейших особенностей учения возрожденного синтоизма, начало которому положил Норианага, состояла в том, что, согласно ему, первоисточником сотворения мира вновь стали считать богов-созидателей, а при разделении всех богов на благородных и низких стали исходить не из небесных или земных богов, а из того, как они связаны с императорской родословной.

Вторая особенность учения Норианага заключается в положении о том, что все дела на земле делятся на две категории: араванигото (деяния, имеющие облик) и камигото (скрытые деяния), причем первые творятся потомками Аматэрасу-омиками, а вторые — Окунинуси-но микото. «Камигото — покой и волнение в Поднебесной, это судьба, счастье и несчастье людей, помимо того, так называют все то, о чем явно неизвестно, кто это сделал, это то, что изволили втайне свершить боги. Араванигото — то, что делают люди, это так называемые людские деяния». «Раз все в мире определяется в соответствии с замыслами богов, то даже явные дела в конечном счете не что иное, как тайные дела. Различия, безусловно, существуют. Они подобны тому, как если бы мы сравнили

богов с человеком, управляющим куклой-марионеткой, а тайные дела — с управлением этой куклой. Людей же, живущих в нашем мире, можно сравнить с куклой-марионеткой, а явные дела — с движениями головы, рук, ног куклы» («Тамакусигэ») ⁷. Таким образом, камигото как бы отдается предпочтение, и, хотя такой ход мысли для теологического учения вполне естествен, он заслуживает внимания.

Третья особенность учения Норинага раскрывается в высказывании о том, что «на Пути богов царит покой, а после смерти все люди — и плохие, и хорошие — уходят в Страну мрака». «Страна мрака дурна и грязна, и, поскольку человек, умерев, должен сразу отправляться туда, нет в мире ничего печальнее смерти» («Томон року», «Тамакусигэ»). Невозможность для души после смерти быть в мире счастья и радости вытекает из скрупулезного толкования фрагментов «Кодзики» о Стране мрака, созданной Идзанами. Разумеется, на теологическом учении это положение сказывается отрицательно.

Четвертая особенность — мысль о том, что все происходящее в мире — деяние богов, а боги делятся на хороших и злых, причем «злые боги вышли из грязи Страны мрака во время церемонии Идзанами, что от душ богов, именуемых богами несчастья, происходит все плохое и несправедливое на свете» («Тамакусигэ»), — убеждает, что причиной всего, что есть плохого в природе и обществе, являются эти боги несчастья. Выдвигая данную идею, Норинага выступает против таких буддийских и конфуцианских представлений, как «воздаяние по заслугам» или же «открытое вознаграждение скрытой добродетели». Он подчеркивает, что злой не обязательно наказуем, а добрый не обязательно вознагражден, что разделение по человеческому «ри» не всегда существует. Причину этого Норинага видит прежде всего в существовании богов несчастья и тем самым полностью изымает из теологического учения моралистический элемент.

Пятая особенность выражена в следующем положении: «С почитением именуемая богиня Аматаэрасу-омиками благодатна, она озаряет весь этот мир, [это] благие дела Солнца Небесного Залива». Исключительное положение Японии среди всех других стран состоит в том, что «богиня Аматаэрасу, озаряющая четыре моря и четыре стороны света, изволила родиться в нашей стране, поэтому наша страна — глава множества остальных государств»,

«посему и императорский род нашей династии озаряет этот мир. Будучи отпрысками Аматаэрасу-омиками, [род сей], как говорится в пророчестве о вечности неба и земли, никогда, до конца времен не будет заменен (другим). В нем будет сменяться поколение за поколением, пока существует мироздание» («Тамакусигэ»).

Как видно из приведенных положений, отражающих наиболее характерные особенности учения Норинага, его синтоистское учение имеет слабые стороны: полностью отвергая «ри», оно в целом антифилософично и не имеет никакой систематизации положения различных богов и их взаимоотношений. Кроме того, если Мабути в своей критике конфуцианской телеологии и буддийского учения о воздаянии по заслугам исходил больше из рационалистических взглядов, даже в какой-то мере из атеизма, то у Норинага отрицание воздаяния при жизни и после смерти за добрые дела и за почитание богов отчасти обосновывается также и чувством полной зависимости от богов — религиозным сознанием того, что и печаль смерти есть дело богов, «полная вера в синто». Тем самым его критика имеет теологическое содержание⁸. В то же время учение Норинага, содержащее элементы фатализма, противоречит истинно религиозному сознанию, уповающему на счастье в будущем в награду за нынешние страдания, и потому как религия оно не может иметь универсального характера. Все эти недостатки синтоистского учения Норинага были устранены у Хирата Ацутанэ.

Между тем наиболее существенный момент в синтоистском учении Норинага заключается в том, что в нем крайне настойчиво проводятся идеи об исключительности Японии и о почитании императора. Сами по себе идеи о Японии как стране богов, о священности императорского дома в той или иной степени связаны со всеми предшествующими учениями синтоизма. В частности, идею почитания императора твердо поддерживали приверженцы синтоистского духовенства, начиная со столпа Южной династии Китабатакэ Тикафуса. Но важная особенность Норинага состояла в том, что превосходство Японии над другими странами он обосновывал не только тем, что Япония — родина Аматаэрасу, или непрерывностью императорской династии, а приводил, кроме того, детальные доводы насчет того, например, что рис в Японии самый лучший, что Япония не нуждается во ввозе иностранных товаров, поскольку сама богата продуктами, и так далее.

В то время как большинство конфуцианцев той эпохи считали Китай «срединным», цивилизованным государством, а Мабути отвергал идею о делении стран на цивилизованные и варварские как неразумную, тенденция считать Японию «срединным», цивилизованным государством, а все другие страны варварскими явно выражала зарождение национализма на нисходящей стадии развития феодализма в эпоху Токугава. Однако основная социальная база этого зарождавшегося национализма была представлена в то время в Японии только городским населением, имевшим характер национального класса, но не способным еще преодолеть зависимость от феодального режима, а также помещиками, которые, хотя и были настроены националистически оппозиционно к знати, сами являлись стабильными носителями феодальных производственных отношений. Среди этих тесно связанных двух социальных слоев мировоззрение Норинага было, видимо, в большей степени ориентировано на городские круги. Следует, очевидно, сказать, что и его идея о почитании императора, будучи связана с националистическими тенденциями, тоже являлась идейным отражением потребностей движения за единство «сверху». Как бы то ни было, то обстоятельство, что зарождавшийся в то время национализм имел своей опорой городские слои, еще не выросшие в класс буржуазии — по сути своей социального носителя национализма, — а также помещиков, относящихся к феодальному сословию, и определило незрелость самого национализма, позволило ему принять теологическое выражение и препятствовало теоретическому развитию его рациональных форм.

Таким образом, ростки национализма, не будучи осознанными, были втиснуты в рамки теологического мировоззрения. И как следствие политические взгляды Норинага так и не вышли за пределы идеологии почитания императора, воспринятой городскими слоями и ростовщиками-помещиками. Норинага в работе «Тайная драгоценная шкатулка для гребней» («Хиппон тамакусигэ») ярко рисовал картину жизни, где «бедняки из-за богачей множат свою бедность, а богачи за счет бедняков множат свое богатство». Он признавал, что дальнейшее обнищание трудового крестьянства ведет к нарастанию мятежей. Норинага ясно осознавал проявления социальных противоречий феодального строя и защищал богачей-горожан, утверждая, что и их богатство тоже является «достатком,

полученным от предков или собственным трудом, и нет такой морали, которая бы признавала необходимость отобрать у них хоть один сэн». При этом он вовсе не выступал за ликвидацию феодальной системы — режима «бакухан», а разрешение обострившихся социальных противоречий видел лишь в «почтенной добродетельной власти» правителей (что означало не что иное, как «оживить жизнь бедняков за счет денег богачей»), в ограничении роскоши, в экономии. Разумеется, в то время не было еще и мысли о крушении режима «бакухан», тем более феодальной системы. Тем не менее примечательно, что в отличие от Ямагата Дайни и его сторонников Норинага не только не критиковал правительство «бакуфу», но и обосновывал теорию принятия действительности, утверждая: «Создавать природу древних времен — это зло, противоречащее самой природе», какие бы ни были в прошлом «Пути», каждый из них — «Путь Богов своего времени», а потому «думать, что следует в более поздние века править по образу глубокой старины, значит силой человека одолевать силу богов, а это не только во вред себе, но и противоречит Пути Богов в нынешние времена» («Томон року»). Вполне естественно, что, следуя такой логике, Норинага говорил: «Народ Поднебесной в свое время был доверен богиней Аматэрасу правителю-наследнику Озаряющего восток (Адзуматэру миоя-но микото), и страна тоже доверена [ему] по велению Аматэрасу»; он славословил: «Самая большая мечта — родиться на свет в стране Ясукуни и жить умиротворенно»⁹. «Многие тысячелетия будет длиться мир в стране Ясукуни, созданной по велению Аматэрасу» («Гёкубо хакусё» — «Сто императорских мечей»).

Итак, у Норинага получили дальнейшее развитие такие рационалистические аспекты учения Мабути, как лингвистическое исследование классических литературных памятников и признание значения человеческих инстинктов. Вместе с тем им было разработано теологическое мировоззрение и на его основе переосмыслена критика телеологии, которая принимала у Мабути формы, подводящие к материализму. Кроме того, ростки антифеодальных настроений, имевшиеся у Мабути, приобрели у Норинага ярко выраженную националистическую окраску и вместе с тем — опять-таки под влиянием его теологических формулировок — наполнились мистицизмом, были подняты в Небеса, а что касается земных отноше-

ний, не пошли далее восхваления императора. Таким образом, характерные особенности школы «возрожденной национальной науки» — противоречивое единство рационального и иррационального, современности и несовременности — раскрываются у Нориана наиболее отчетливо.

III

В заключение надо сказать, что, хотя Мабути и Нориана пользовались огромным влиянием среди ученых школы «национальной науки», а их идеология в значительной степени отличалась тем, что обособляла эту школу от конфуцианства и буддизма, несмотря на это — а может быть, именно поэтому, — у Нориана было много оппонентов среди ученых школы «национальной науки» вообще. Поэтому важно отметить, что взгляды школы «возрожденной национальной науки» отнюдь не были результатом трудов всей школы «национальной науки». Например, современник Мабути Тада Гисюн восхищался синтоистским учением Дадзай Сюндая и считал его «наиболее полезным» («Нампо ико» — «Записки в южных горах»); Мурата Харуми, который наряду с Нориана был одним из наиболее видных последователей школы Мабути, высмеивал синтоистское учение приверженцев Нориана, их слепую веру в древние классические памятники («Икинся дзуйхицу» — «Очерки из разукрашенного дома», раздел «Эра богов»). Уэда Акинари, ученик последователя школы Мабути Като Уманги — талантливый автор, известный как создатель произведения «Сказание при луне в дождливую ночь» («Удзукэ моногатари»), — полемизировал с Нориана, отмечая его иррационализм в превознесении императорского рода (работа Нориана «Сгубленный бранью тростник» написана по этой полемике). Несколько позже Нумата Мицүёси критиковал Мабути в сочинении «Критический разбор «Размышлений о государстве»» («Куни ико бэмэй»), а заодно с ним и Нориана (с его оппонентом, конфуцианцем Сигава Цурунаки) в работе «Кютё кофу». В свою очередь и Нориана, написав «Кэнкюдзин», резко критиковал своего современника Фудзии Садамото, поклонника учения Тайбо. Влиятельными представителями школы «национальной науки» того времени были Ханива Хокиноити, Исэ Садатакэ, приверженец учения «суйка-синто» Танигава Сисэй. Все

они не имели отношения к идеологии возрожденного синто, а выделялись скорее своей исследовательской деятельностью.

Приведенные факты свидетельствуют, что школа «национальной науки» далеко не во всем породила идеи, присущие школе «возрожденной национальной науки». Однако мировоззрение, присущее школе «национальной науки», было присуще и школе «возрожденной национальной науки». Объясняется это тем, что деятельность школы «национальной науки», занимающейся чисто фактологическим изучением древних классических памятников и древности, представляет собой эмпирическое познание, стоящее обособленно от философии и мировоззренческих учений, а потому с такой исследовательской деятельностью может быть также связано и мировоззрение конфуцианства или буддизма, хотя связь эта и не порождает никакого нового мировоззрения. Школа же «возрожденной национальной науки», отличаясь совершенно определенно *новым мировоззрением*, имеет те же существенные характеристики, что и школа «национальной науки».

Вполне естественно, что появление такого нового мировоззрения сопровождалось широкой полемикой и особенно вызвало нападки со стороны конфуцианства, которое подверглось наиболее резкой критике со стороны представителей школы «возрожденной национальной науки». Так, принадлежавший к школе Сорая Номура Кодай в работе «Емикуни ико» выступил против Мабути. Фурукава Цурунаки в сочинении «Мигано хирэн» критиковал труд Норинага «Очищающий дух» («Наобино митама»), а Норинага в ответ написал работу «Кудзубана» [(Нумата Мицуёси критиковал эту полемику в сочинении «Кютё кофу», против которого в защиту Норинага выступил Сугэвара Тэйри («Каносино гарёми»), Синдзо Митио («Кацукон»), Харада Сигээда («Кабайсино кадзэ»), Кокура Фуминсу («Касюно бикё»)]. Вокруг всех этих работ развернулась дальнейшая полемика. Работа Ямада Исоку «Синто бусё бэн», в которой критиковалось все то же произведение «Наобино митама», опять-таки носит конфуцианскую окраску. Такие конфуцианцы школы Мито, как Фудзита Токо, Аидзава Масаси, тоже не остались в стороне от критики Норинага и его сторонников. Во всей этой полемике ученых школы «возрожденной национальной науки» с конфуцианцами, как и в их полемике с учеными школы «национальной науки» в целом,

школа «возрожденной национальной науки» продемонстрировала слабость в теоретическом отношении. Тем не менее школа «возрожденной национальной науки» — «возрожденного синто» отнюдь не была слабой. Ее учение постепенно получало все более широкое распространение. Происходило это потому, что хотя данная школа и проявила беспомощность перед критикой в вопросах *теории*, но зато отвечала *психологии* тех социальных элементов, которые все более выступали на передний план по мере приближения конца системы «бакухан».

РАЗДЕЛ 4

Появление учения «сингаку»

I

Учение «сингаку» («исимон сингаку» — «учение о проникновении в сердце»), начало которому положил в 1729 г. в Киото Исида Байган (1685—1748), — это не учение «сингаку», разработанное Ван Янмином. Особой идейной преемственности, как считал целый ряд ученых, между ними нет. Тем не менее, как уже упоминалось, подобно тому как в учении «сингаку» у Накаэ Тодзю содержались в определенной мере идеи просветительства, так и учение «сингаку» у Исида Байгана, выходца из городских торговцев, несомненно, появилось прежде всего в силу потребности распространения идей просвещения народа, особенно городского населения. Если во времена Тодзю городские слои еще не достигли такого уровня развития, чтобы ощутить потребность в собственном Пути, и потому его теоретическая мысль не была связана с городскими слоями и носила абстрактный характер, то в годы Кёхо эти слои уже выросли не только численно. Резкое колебание цен, вызванное переплавкой монеты, усилило нестабильность экономического положения мелких и средних торговцев, а доходы их к тому же воспринимались еще со стороны самурайства как нечто недостойное. Обнищание самурайских кланов привело, в частности, к тому, что вынудило их идеологов высказываться таким образом: «Горожане живут лишь на то, что вытягивают из самураев» (Х а я с и С и х э й. Дзёсё — «Первая книга»). Или: «Горожане — это праздные люди:

они едят, но не пашут, они одеты, но не ткут» (Т а к а н о С ё с э к и. Фукё рокурю — «Шесть замыслов богатства и силы»).

В этих условиях, естественно, возникла потребность в таком учении, которое указало бы занимавшимся торговлей Путь к «ведению хозяйства» и придавало бы их деятельности моральное оправдание. «Торговцы трудятся, чтобы извлекать доход. Извлекать доход — для торговцев честное занятие. Если нет дохода, то нет пути для торговцев» (Б а й г а н. Хито монто — «Диалог города и деревни», свиток 2). Поэтому, например, попытку разработать учение о морали для городского населения предпринимал и Накаи Такэяма: «Доход для торговца — то же, что для самурая деяния и знания, а для крестьянина сельский труд и добродетель. У дохода нет принципа долга («ги»), и тот, кто желает получать непомерно высокий доход, погрязает в проступках и отворачивается от долга» («Моё хэн» — «Книга о воспитании»). Как бы то ни было, но такого рода воззрения сложились на основе учения «сингаку» в виде особой идеологии городских слоев, как целостное идейное течение.

Теоретические принципы учения «сингаку» были разработаны Исида Байганом и его лучшим учеником Тэдзима Тоаном (1718—1786). Они усердно популяризировались их последователями и служили делу просвещения народа. По своему содержанию наибольшее влияние это учение испытало со стороны учений сунской эпохи. Сам Байган утверждал: «Высшая цель учения «сингаку» — через сердце познать изначальную природу (сэй), через изначальную природу познать Небеса — сердце Конфуция и Мэн-цзы, а через сердце Конфуция и Мэн-цзы познать сердце сунского конфуцианства» («Хито монто», свиток 2). Сын Тэдзима Тоан также определенно признавал связь «сингаку» с сунскими учениями: «Учитель Исида Байган от рождения обладает талантом проницательности. Родившись на Востоке, он создал свою науку, опираясь на взгляды братьев Чэн и Чжу-си и учение о первоприроде и «ри» («Сэйкэн сёго кокудзикай» — «Толкование на родном языке доводов мудрых», введение).

Таким образом, отправным моментом теории Байгана было «познание первоприроды»¹⁰. Однако у него учение «о первоприроде и «ри»» не было столь строгим, как у мыслителей сунской школы. «Познание первоприроды — это сфера науки»; «первоприродой обладают все — от лю-

дей до зверей и птиц, трав и деревьев. Это — «ри», полученное с рождения от Небес. Для сосны это зелень, для вишни цветы; обладающие крыльями летают в небесах, обладающие чешуей плавают в водах. Под луной и солнцем все имеет одно общее «ри». Вспомнив погоду прошлого года, узнаешь о нынешней, вспомнив день вчерашний, поймешь сегодняшний, вспомнив потом то, что сказал ранее, познаешь первоприроду всего в Поднебесной. А когда познаешь первоприроду, откроется Путь к пяти заповедям» (там же, свиток 1). «Вселенная порождает все сущее и создает сердце. Все сущее порождает другое сущее и, имея сердце, создает сердце. Но сердце это исчезает, скрываясь в людских желаниях, и потому через сердце возвращаешься к сердцу Вселенной» (там же, свиток 3). Таким образом, учение «сингаку» совпадает с учениями мыслителей сунской школы в том, что необходимо определять первоприроду, погребенную под «людскими желаниями». Что же касается натурфилософских проблем, то школа «сингаку» выступала с нападками против приверженцев школы Дзинсяя. «Мироздание соединяет воедино жизнь и смерть. Тот же, кто стремится приложить личное знание, творит зло, ибо мироздание — это живое целое, и, зная лишь часть, не постичь единого «ри», жизнь и смерть» (там же). Но тем не менее школа эта не погружалась в рассмотрение таких теоретических проблем, как отношение между «ри» и «ки», а довольствовалась вульгарно-идеалистическими рассуждениями такого рода: «Сердце Небес — это сердце человека, сердце человека — это сердце Небес, или «Я — это одно из множества, множество — это порождение Небес, множество — это и есть сердце» (там же). Вот почему, хотя учение «сингаку» и занималось толкованием учений сунского конфуцианства, оно испытало сильное влияние школы Ван Янмина, а в силу своей вульгаристической сущности шло на компромисс со всеми религиозными и религиозно понимаемыми учениями — такими, как синто, буддизм, учение Лао-цзы — Чжуан-цзы. Так, в отношении синтоистского учения Байган высказывался следующим образом: «Все, кто исповедует синто, очищают свое сердце. В наше время все, вплоть до самых низших, исполняют повеление служить у трона храма Исэ, поклоняться как святыне храму Исэ богини Аматаэрасу, направляться к священным предкам небесного правителя. Все свершают обряд посещения храма» (там же, свиток

2). В отношении буддизма он утверждал: «Законы Будды — это тоже законы, спасающие человека. ...В сердце сменяют друг друга два сердца — живущее по законам Будды и живущее по Пути конфуцианства». И далее: «Учения Будды, Лао-цзы, Чжуан-цзы — все они совершенствуют сердце, ни одно нельзя отбросить», «Всё — и буддизм, и конфуцианство, и [учения] Лао-цзы и Чжуан-цзы — всё следует применять в нашей стране ради спасения» (там же, свиток 3). Таким образом, принятие любого, идеалистического или же религиозного, учения в теоретическом отношении выражалось в том, что учение «сингаку» шло на компромисс с невежественным представлением о начале мира: «Все эти учения — и о несотворенном мироздании, и о том, что Небеса открываются «Крысе», Земля — «Быку», а человек рожден от «Тигра», — все они одинаково имеют что-то нелепое, но все они в чем-то правы» (там же). В практическом же отношении это выражалось в следовании поучению: «Приношение Будде, приношение божествам «ками» — и то и другое неосмотрительно узко» (Тэ д з и м а Т о а н. Дзэнкун — «Почтение»).

Итак, учение «сингаку» — это вульгарное конфуцианство, возникшее на почве городских слоев. Как таковое оно представляет собой теоретически не отшлифованное идеалистическое учение, эклектическое сочетание разного рода идеалистических философских и религиозных идей, опирающихся на конфуцианство.

II

В этическом отношении отличительной чертой учения «сингаку» было возведение в нравственный принцип *бережливости*. Разумеется, идея бережливости была ясно выражена и в конфуцианстве, она всегда акцентировалась как средство против обнищания самурайства и крестьянства, поэтому поучение о бережливости само по себе не было чем-то новым. Однако если у других конфуцианцев бережливость выражала скорее экономическую потребность, обусловленные ею политические запросы, а постольку и моральные требования, то отличительная черта учения «сингаку» заключалась в том, что оно возвело бережливость в основополагающий моральный принцип, подобно тому как получилось у Накаэ Тодзю с идеей «сыновнего долга».

Байган писал: «Бережливое использование богатства — залог любви к людям» (поскольку невозможно «стремиться любить людей, не имея богатства»). Он считал бережливость основной чертой морали, объясняя это следующим образом: «Бережливость не относится к прочим обязанностям, это — желание восстановить изначальную добропорядочность... добропорядочное поведение несет в мир единую гармонию и делает всех братьями», «Бережливость распространяется не только на материальные блага, она учит ни в чем не поступать непорядочно, стремлению во всем исправлять свою душу» («Сайка рон» — «О ведении дел»). Учение о бережливости, являющееся характерной чертой всех «притч» «сингаку», представляло идейное отражение того этапа, когда благополучие мелких и средних городских слоев постоянно находилось на грани краха в силу незначительности их состояния и колебаний цен, а идея «добропорядочности», неразрывно связанная с бережливостью, отражала потребность хоть какой-то стабильности в отношениях, касающихся собственности, долговых обязательств, ведения хозяйства, а также обмена, сложившихся между людьми на данном этапе. А потому — «Что твое — то твое, что чужое — то чужое; получи то, что давал в долг, верни то, что взял займы; даже в самой малости не действуй исподтишка. Это и есть добропорядочность» (там же). В условиях, когда из-за неустойчивости положения горожан рушились долговые обязательства, когда в торговле процветал обман, попирая «справедливость обмена» (эквивалентный обмен), когда нищали массы из-за роскоши самураев, когда самурайство своей властью присваивало деньги, взятые займы у горожан, — в этих условиях настоятельное требование бережливости и добропорядочности было для горожан особенно необходимо.

В то же время в эпоху, когда неоднократно издавались указы об экономии, поучение о морали бережливости полностью совпадало с курсом правящих классов. Оно наставляло: «Раз бедность или богатство даны Небесами, надо обходиться тем, что дано», «Следует жить без излишеств и нужды, сообразно своему положению» («Сайка рон», свиток 2), недопустимо, забыв о «милосердном правлении и спокойном царствовании в Эру Богов», низшим слоям роскошествовать, бросаться в разгул и угрожать верхам, не соблюдая своего положения». И поучения эти были отнюдь не случайными, потому что,

хотя учение «сингаку» исходило из понимания того, что горожанин как человек тоже достоин уважения и должен иметь свой собственный Путь, в конечном счете оно представляло из себя не что иное, как указание «Пути ведения хозяйства» для торгово-ростовщического капитала, паразитировавшего на феодальной экономике, как указание Пути, в соответствии с которым, подчиняясь режиму самурайской знати, в рамках этого режима надо было обеспечивать стабильность своей экономической жизни.

Однако идея «сословного положения», составлявшая основу и для бережливости, и для добропорядочности, — представления типа «ремесленники, крестьяне, торговцы — все это низы, и глупо думать о них так же, как о многовековом самураистве» («Сайка рон», свиток 1), — породила и у приверженцев «сингаку», как и у конфуцианцев вообще, мысли о преданности верхам, о почтительности к родителям, и поэтому она могла быть усвоена не только горожанами, но и другими социальными слоями. Вот почему учение это в какой-то мере привносилось богатыми помещиками в деревню, а в культурно отсталых районах, вроде Тохоку, где не имелось даже клановых учебных заведений, оно использовалось знатью вместо конфуцианства. И хотя Накаи Такэяма предоставил Мацудайра Саданобу свою работу «Кусатигая кигэн», где осуждал Исида Байгана как отступника, Саданобу, будучи горячим поклонником учения «сингаку», использовал его для воспитания народа (а по сути, для оглушения). Примечательно, однако, что с появлением клановых учебных заведений и освобождением их от покровительства знати учение «сингаку» утрачивало свою популярность среди феодального дворянства, тогда как среди городских слоев, напротив, прочно укоренялось. Такие работы, как «Исправление горожанина» («Тэдзин синтай наоси») Тэдзима Тоана, сочинения Вакидзака Идо «Откровения о том, как заработать деньги» («Канэ мооккару-но дэндзю»), «Откровения бога счастья» («Фукукуру ками-но дэндзю»), «Откровения дерева, приносящего серебро» («Гин-но нару ки-но дэндзю»), были характерны для представителей «сингаку». К тому же и многие видные ученые этой школы сами были выходцами из горожан. Уже одно это убеждает, что в основном базой появления и распространения учения «сингаку» было городское население. По мере приближения послед-

него периода правления правительства «бакуфу» учение «сингаку» распространилось по всей стране, в известной мере и в деревне. Вместе с тем его откровенно вульгарное идейное содержание постепенно опускалось до проповедей, проникнутых духом раболепия, и со вступлением в эру Мэйдзи его феодально-сословные воззрения и мораль покорности были полностью отброшены народными массами.

РАЗДЕЛ 5

Усиление идейных течений, направленных против феодализма и системы «бакухан» — Андо Сёэки и сторонники почитания императора

I

Андо Сёэки заслуживает внимания как исключительно своеобразная личность в истории общественной мысли эпохи Токугава. До сих пор он в значительной степени еще остается загадкой. О его биографии известно только, что он родился в Акита, потом перебрался в Хатиноэ и работал там врачом. Его эпистолярное творчество относится к периоду Хорэки. Мы знаем имена его учеников, но об их деятельности нам тоже мало что известно. Однако даже из тех материалов, которыми мы сейчас располагаем¹¹, совершенно очевидно, что Андо Сёэки занимает особое место не только как *представитель общественной мысли*, во многом заслуживает внимания и его философия — *натурфилософия*.

Андо Сёэки предпринял попытку построить оригинальную теорию через отрицание древнекитайской натурфилософии и древнекитайских представлений о природе. Разумеется, однако, в условиях того времени и он не мог отбросить категории «ки», «ин»-«ё», «гогё» (пять первоначал). Поэтому он попытался дать новое толкование этим понятиям и, естественно, не избежал определенной схоластики, предвзятости и спекулятивного догматизма вследствие незрелости наук того времени.

Однако если взять существо его взглядов на природу, освободив их от этой запутанности и посторонних наслоений, то станет ясно, что в них содержатся рациональные элементы.

Для Андо Сёэки природа есть движение единого «ки» ввысь-вглубь, «ин»-«ё» — иное название природы, совершающей движение ввысь-глубь, а «гогё» (пять первоэлементов) — так называемые состояния (фазы) единого «ки». «Пять первоэлементов — это единое божественное «ки» (иссинки) природы, не имеющее начала и конца». Оно проявляется так: «Самопроизвольно немного ввысь — дерево, много ввысь — огонь, немного вглубь — металл, много ввысь — вода, середина — земля». Вот почему пять первоэлементов — это одно, состоящее из пяти, они образуют единство. Мироздание и «малое мироздание» — мужчина и женщина, а также все прочее — тоже единое и двоякое истинное «ки». Поэтому неправильно отрывать одно от другого и брать их по отдельности. Коротко говоря, Андо Сёэки считал, что сущность природы мироздания — это живое, «без начала и конца», постоянное обращение «единого «ки»», «единого истинного «ки»».

«Единое «ки»», или пять первоэлементов, составляющие его различные состояния, проявляется в следующих формах: проникновение ввысь, «покой-горизонталь» и отступление вглубь; в результате этих движений образуются различные явления. «Ки», проникающее ввысь, создает небеса, «ки», покоящееся горизонтально, — твердь (землю. — Н. Х.), «ки», отступающее вглубь, — внутриземное живое и неживое. Когда порождается это сущее, тогда «ки», проникающее ввысь, порождает человека, «ки», покоящееся горизонтально, — птиц, зверей, рыб и насекомых, а «ки», отступающее вглубь, — злаки, траву и деревья. Между землей и небом десятки тысяч существ, но нет ничего иного, кроме этого. Человек стоит прямо, от земли к небу, птица летит горизонтально, зверь тоже бежит горизонтально... Травы, деревья и злаки пускают корни вглубь в землю». Таков образ природы у Андо. Сам Андо Сёэки пытался через понятия «проникновение ввысь — горизонталь — отступление вглубь» объяснять все, вплоть до физиологии и патологии¹².

Поскольку натурфилософия Андо Сёэки строится на таких категориях китайской философии, как «ки», «единое истинное «ки»», «гогё», «ин»-«ё», «проникновение ввысь — горизонталь — отступление вглубь», постольку все это категории, от которых наука нового времени отказалась. С позиций современного уровня мышления его натурфилософия, разумеется, не научна. Несмотря на это, в представлениях Андо Сёэки обнаруживается тенденция к

материалистическому взгляду на природу. Выступая против учения Шао Канцзе о «едином начале» мироздания, Андо утверждал, что «мироздание не имеет начала и не имеет конца, потому не существует того, что называлось бы единым началом». Он категорически отвергал идею «сотворения мира» и вытекающую из нее идею «Великого Предела»: «Пять первоэлементов без начала и конца существуют сами по себе, и нет где-то возрастания или сокращения», «В мироздании без начала и конца ни в чем нет огромного возрастания и огромного сокращения». Андо Сёэки выступал против мистификации понятия «ин»-«ё» (его непостижимости), а также полагал, что и божества являются просто самой природой или же представлениями, выражающими не более как «восхищение» и преклонение перед «истинностью» движения природы: ««Ин»-«ё» — иное название движения природы ввысь-вглубь, его легко постичь, — говорил он. — Божества — это «ин»-«ё», которое самопроизвольно движется ввысь-вглубь как единое удивительное «ки» природы, а потому легко постичь божества» («Сидзэн синэй до»). По существу, мировоззрение Андо, строго говоря, не материализм, поскольку «ки» выражает анимистическое представление, а не чистое понятие материи. Однако и прежде, до соприкосновения с европейской химией и физикой, китайцы и японцы, даже материалисты, включали материю не иначе как в понятие «ки», и, кроме того, на том раннем этапе материалистическая философия не могла в той или иной степени избежать анимистического пантеизма. Поэтому нельзя не замечать материалистических элементов в мировоззрении Андо, ссылаясь на использование им таких выражений, как «единое «ки»» или «проникновение ввысь — горизонталь — движение вглубь».

Мы уже видели материалистические тенденции во взглядах на природу Ито Дзинсяя, у которого сущность природы — это единое изначальное «ки» (итигэнки), а сама природа — «единое огромное живое целое». Однако если у Дзинсяя в силу его идеалистической этики мировоззрение *в целом* имело идеалистическую окраску, то у Андо Сёэки, напротив, имеющее материалистическую направленность мировоззрение, содержащее абсурдные с точки зрения современной науки включения, благодаря решительной критике религии все более делало эти материалистические черты очевидными.

Творческая оригинальность Андо Сёэки как мыслителя состояла в том, что критика религии у него представляла собой не столько теоретическую критику самой религии, сколько скорее критику ее *социальной роли, критику общественных отношений*, которые порождали и поддерживали религию.

Будучи не в состоянии освободиться от традиционной конфуцианской концепции уподобления человека природе — в человеке — «душе» всего сущего сосредоточена истина мироздания, — Андо Сёэки считал, что «человек есть само мироздание». Он утверждал, что, «возжелав познать мироздание, не надо обращаться вовне, надо постигать его через дух и тело» (через душу и плоть. — Н. Х.) («Сидзэн синъэй до»). Тем самым отправным теоретическим моментом критики мира человека (общественных отношений и идеологии) у Андо была натурфилософия.

Как уже отмечалось, натурфилософия Андо Сёэки пронизана мыслью о том, что природа — это «самопроизвольно действующее», «единое истинное «ки», не имеющее начала и конца» (или «живое истинное целое»). Поэтому в этом «целом» ошибочно разделять небо и землю, солнце и луну, мужчину и женщину и все прочее — ошибочно «разделять надвое». Исходя из этого, Андо Сёэки выводит присущую человеку *естественную жизнь* («естественный мир»): «поскольку пахоту и пряжу производят по мере движения Солнца и Луны — весной все возникает, летом набирает силу, осенью дает плоды, а зимой умирает, иначе говоря, пять первоэлементов свершают свои большие и малые движения ввысь-вглубь, постольку в мире человеческих отношений нет ни верхов, ни низов, ни знати, ни черни, есть лишь постоянство природы» («Сидзэн синъэй до»). Таким образом, совершающиеся «по мере движения Солнца и Луны пахота и прядение», иными словами, «чистая пахота» без купли-продажи — вот что такое естественная жизнь человека, вот каков социальный идеал Андо Сёэки. Философ утверждал, что изначально Небо и Земля, Солнце и Луна образуют двуединство, где стороны, хотя и различны между собой, не могут быть разъединены. Таким образом, его натурфилософия представляла собой не что иное, как протест против мировоззрения, выделявшего в мире

человека почетное и презренное, верхи и низы на основании различий неба и земли, «ин» и «ё» (подобно тому как небеса уважаемы, земля презренна, «ин» — темное, «ё» — светлое). Согласно Андо Сёэки, мировоззрение, которое строится на учении о «разделении надвое», — это всецело «частный закон», придуманный теми, кто похитил «чистую пахоту» (совместный сельский труд без купли-продажи), — Гаутамоу, Лао-цзы и другими мудрецами. Критика религии у Андо — это воистину протест против религии как идеологии общества («мира законов»), где господствуют те, кто похитил «чистую пахоту», протест против религии как «частного закона» этой шайки мудрецов (в том числе и конфуцианцев).

«В конфуцианских и буддийских книгах нет удивительного начала — чистой пахоты, составляющей Путь самой природы, она погребена в них. Все в хаосе — земля и небо, луна и солнце, мужчина и женщина, монарх и народ, будда и люди, верхи и низы, уважаемое и презираемое, добро и зло, — все разорвано в учении о разделении надвое, похищен подлинный Путь с его двуединством, все в Поднебесной пущено по ложному пути. «Сознательно ли сделали это похитители? Или от незнания? Если сознательно, то они похитили Путь неба из собственных корыстных побуждений». «Сознательно похищающие — это воры. Вот кто такой святой Гаутама... Создание мира, где в хаосе верх и низ, — вина Гаутамы». «Отнять у народа чистую пахоту, а потом милостиво даровать ее — разве это благодеяние? Это зло. Сбор налогов, пусть даже небольших, разве это благодеяние? Это разбой» (здесь и далее цитаты приводятся по работе: В а т а н а б э О о н а м и. Андо Сёэки). Таков отправной момент детальной критики конфуцианской идеологии у Андо Сёэки.

С этих позиций Андо Сёэки подвергает также уничтожающей критике и отвергает как «бессмыслицу», как «путаные законы» учение о «семи династиях небесных богов и пяти династиях земных». Он выступает с нападениями далее и на взгляды Лао-цзы и Чжуан-цзы, считая, что проповедуемые ими настроения отшельничества («покинуть этот мир и удалиться в горы») восхваляют бегство от реальности, небытие и уединение, побуждают к отказу от «чистой пахоты». Более того, Андо Сёэки отвергает также и военное искусство, и искусство исцеления как «законы противоестественные». Все эти

«частные законы», полагал Андо Сёэки, не что иное, как идеология своекорыстной защиты тех, кто «не пашет, но ест жадно».

Резкие нападки Андо Сёэки на такую идеологию изначально были результатом его протеста против тех самых, кто «не пашет, но ест жадно», против самого «мира законов» (классового общества). Поэтому он выступал против режима, создающего привилегированное положение самурайскому сословию, и вообще против всякого строя, где есть те, кто «не пашет, но ест жадно». В связи с этим он утверждал: «Самураи — это мужи-воины. Они поставлены при своем господине и пожинают плоды труда землепашества, которым занимается народ. Если найдется противник такого порядка, он будет схвачен силами самураев. Укравшие естественность Поднебесной, они боятся быть уличенными».

Таким образом, мы видим, что Андо Сёэки был идеологом тех, кто занят «чистой пахотой», идеологом трудящегося крестьянства, он был антифеодальным идеологом, усматривавшим причину всякого социального зла в существовании тех, кто «не пашет, но ест жадно», и считавшим основным противоречием феодальной системы само наличие самурайства. Андо Сёэки был предшественником идеологии крестьянского демократизма, появившейся в эпоху Мэйдзи, идеологии, которая в эпоху Токугава, разумеется, еще не созрела, но во время Андо Сёэки уже дала первые *ростки* в виде участвовавших и обострившихся крестьянских восстаний. Хотя Андо Сёэки и мечтал о «естественном мире» в духе «малой страны — малого народа» (выражение Лао-цзы) и был принципиально против феодальной системы, однако, поскольку социальные условия ее ликвидации в тот период еще не созрели, он склонялся к пацифистской позиции — «Мой Путь не учит войне» («Мое учение не говорит о войне»). Придерживаясь таких воззрений, Андо Сёэки, несмотря на особенности его натурфилософии, в которой в противоположность идеям Лао-цзы и Чжуан-цзы о «пустотеничто» и «безмятежном покое» выдвигался на первый план принцип «живой истины», безначальной и бесконечной самопроизвольной деятельности, в своих взглядах на общество, несомненно, занимал весьма близкие учениям Лао-цзы и Чжуан-цзы позиции. Причем нельзя рассматривать это как случайность, проистекавшую лишь из-за воздействия на Андо Сёэки этих мыслителей. Как

уже отмечалось, при рассмотрении его натурфилософских воззрений никак нельзя говорить о значительном влиянии Лао-цзы и Чжуан-цзы. К тому же представляется, что, во-первых, взгляды Андо Сёэки не являются чем-то неожиданным с точки зрения социальной действительности того времени (процесс классового расслоения в деревне, усиление катастрофического обнищания трудового крестьянства, разорение деревень, распространение крестьянских бунтов). Во-вторых, и с точки зрения истории идеологии его взгляды также имели своим источником критическое отношение конфуцианцев к буддийским монахам и «паразитическому существованию («не пахать, а есть жадно») излишних храмов». Изображая в своих работах «естественный мир», Андо Сёэки подчеркивает, что все в нем идет естественным путем: нет верхов и низов, уважаемых мужчин и презираемых женщин, нет поборов, нет различий между мудростью и глупостью, нет торговцев и производителей роскоши. Он утверждает: «Нет буддийских законов продажных монахов, которые, создав ад и рай, кормятся людскими благодеяниями, — нет и обманутых и запутанных поучениями ложного себялюбия. Нет законов продажных монахов — нет и прохвостов вроде отшельников, которые не пахут, а живут подаванием, нет воришек от синто — нет и бездельников, живущих плутовством и торговлей молитвами, нет толстопузых бонз и синтоистских обманщиков — нет и бессмысленных расходов на создание их храмов». Эти слова Андо Сёэки сродни критике буддийских и синтоистских храмов, звучавшей из уст многих конфуцианцев. Но если Кумадзава Бандзан осуждал образ жизни конфуцианцев, считая их праздными едоками вне «человеческой морали» (которой руководствуются самураи, крестьяне, ремесленники, торговцы), то Андо относил к праздному люду и самурайство. Он последовательнее проводил идеи главенства сельского труда тех конфуцианцев, которые негативно относились к торгово-ростовщическому капиталу и ремесленникам, соблазнявшим «роскошью».

Однако при всем этом по своей социальной основе учение Андо Сёэки коренным образом отличалось от присущих конфуцианцам идей антибуддизма, гонений на праздный люд и утверждения главенства сельского труда. Его учение было подлинным *утверждением главенства сельского труда с позиций крестьянства*, протестом трудящегося крестьянства против режима самурайской знати.

III

Радикальный критик феодализма, Андо Сёэки, опираясь на принцип главенства сельского труда, призывал ко всеобщему занятию сельским хозяйством, к изгнанию всех бездельников, которые «не пахут, но едят жадно», к уничтожению денег и т. п.; он видел разрешение противоречий феодальной системы в создании «естественного мира», где все заняты только «чистой пахотой» (общество чисто естественного хозяйства). Эти его взгляды были результатом обстановки того времени, когда капиталистическое производство, обостряющее противоречия феодализма и при этом реально разрешающее их, было еще очень неразвитым. Из-за такой незрелости исторических условий, способных вызвать реальные преобразования феодальной системы, теория антифеодального мыслителя Андо Сёэки неизбежно превращалась в несуществующую утопию.

Однако, как уже отмечалось на примере школы «возрожденной национальной науки», поскольку протест против феодальной системы принял форму критики политики самурайства, антифеодальные тенденции находили выражение также и в антисёгунатской идее почитания императора. Правда, в школе «национальной науки» того времени идея почитания императора еще не обрела четко выраженного антисёгунатского характера. Но уже у Ямагата Дайни (1725—1767), который трагически закончил свой путь как предтеча движения сторонников императора, выдвигалась достаточно резкая критика в адрес политики самурайства. В своей работе «Рюси синрон» Ямагата Дайни в противоположность Мабути, воспевавшему принцип военной власти, твердо придерживался идеи династического гражданского правления. Ямагата Дайни говорил, что с тех пор, как власть перешла к «восточным варварам»¹³, «низким людям» (воинам), «знают лишь уважение к воинству и не знают уважения к гражданству. Порок неуважения к гражданскому рушит этикет и музыку, и невозможно одолеть грубость самураев; порок почитания воинства несет одни наказания, и невозможно одолеть жестокость людей». В таких выражениях отвергал Дайни «жестокую власть самурайской знати».

Поскольку Ямагата Дайни учился у Кагами Сакурада,

последователя Миякэ Сёся, и у Гоми Камагава, ученика Дадзай Сюдая, его взгляды значительно отличаются от взглядов синтоистов и приверженцев школы «национальной науки». Идея почитания императора у него представляет собой форму идеологического сочетания учения о сословном долге, которое отстаивал Асами Кэйсай из школы Ансая, и идеи Буцу Сорая о почитании Первых правителей. В результате такого сочетания «этикет и музыка Первых правителей» рассматривались как великое деяние божественного императора, как преобразования Тайка, кодекс Тайхо¹⁴, и, таким образом, преодолевалось одностороннее преклонение перед Китаем. Поэтому Ямагата Дайни воспевал династическую эпоху: «В нашей стране Востока почитаем божественный император, светел он, трудами своими создавший Путь процветания. Прекрасна его добродетель, озаряющая все вокруг на много веков». Взгляды же на человеческое общество Дайни при этом высказывал в духе Сюдая: «Человек с рождения наг, лишь это — его первоприрода, данная Небесами. Он не знатен и не низок, он, словно червь, хочет только есть, только удовлетворять свои желания и ничем не отличается от животного... поэтому сильный угрожает слабому, жестокий презирает доброго, они несут друг другу зло и мучения, ранят и убивают, грабят и покоряют один другого. И уж конечно, никто не взывает о близости, да и не нужна она никому. Так живут они в пещерах на травах, умирают вместе со зверьем, чахнут наравне с листвою — таковы времена великой дикости». Живописуя так первобытное состояние человека, Ямагата Дайни считал, что «выдающиеся личности» обучили людей «сельскому труду» и «ткачеству», открыли путь к процветанию, установили этикет. Так и произошло избавление человечества от животного состояния, так и произошло становление человеческого общества. Этот взгляд был противоположен представлению о «Пути по воле мироздания» и о «Пути богов». Однако в отличие от Сюдая и Сорая Ямагата Дайни не признавал, что «Первые правители»-мудрецы представляли собой исключительно древнекитайское явление, он считал, что и в Древней Японии тоже существовал «Путь Первых правителей», и именем их этикета отрицал власть самурайской знати. Но Ямагата Дайни делал это не просто ради абстрактного учения о сословном долге и «поучения об этикете». В идее почитания императора у него были заложены основы критики

феодалной системы, разъедаемой торгово-ростовщическим капиталом, а по своему содержанию она являлась критикой ослабления феодального правления в результате обогащения торговцев, оставления крестьянами деревень, проживания самурайства в городах, она являлась критикой зависимости феодального правления от торговцев и торгово-ростовщического капитала. Особенно следует отметить у Дайни осуждение самурайства и сочувствие *обнищавшему крестьянству*: самураи «не имеют в душе стыда, не ищут справедливости помимо себя. Наверху они разрушают предназначенное Небом, внизу обманывают людей. Их власть — зло, их добродетель — обжорство, лень и теплые одежды». У крестьян же — «клочок земли, отнятое поле, труд днем и ночью. Когда они получают горсть риса, ее отбирают злобные воины. Когда платят налоги, их берут много раз. Они работают не покладая рук, а хороший урожай редок. Приходят домой, а есть нечего... И так изо дня в день, до смерти от бедности». «Кто у власти, те в роскоши и выгоде, а все несчастья несет на себе одно крестьянство». Необходимо отметить, что сочувствие к страданиям крестьянства было у Ямагата Дайни тесно связано с антисёгунатской идеей служения императору.

Таким образом, осознание противоречий феодальной системы проявилось у Ямагата Дайни в виде протеста против класса самураев и сконцентрировалось в идее почитания императора, направленной против «бакуфу». Как и у Андо Сёэки, у него это было обусловлено неразвитостью производительных сил капитализма. Однако если у Андо Сёэки критика феодальной системы доходила до отрицания всех форм «общества законов», отчего приобретала крайне радикальный характер и, оказываясь неосуществимой, превращалась в утопию, то у Ямагата Дайни критика самурайского правления была связана с идеей почитания императора и поэтому делала его предшественником движения за «реставрацию». Для Японии характерно то, что в дальнейшем критика феодализма большей частью шла именно в направлении такой идеи формирования централизованного государства, и это также в конечном счете объясняется относительной незрелостью материальных условий, подрывавших основы феодальной системы.

В качестве теоретика такого же типа, что и Ямагата Дайни, можно отметить одного из «трех чудаков периода

Канасэй»¹⁵ — Гамо Кумпэя (1768—1813). Кумпэй тоже усматривал противоречия феодальной системы в существовании огромного числа живущих в городах «никчемных воинов» и «праздного люда» и тем не отличался от Дайни. Вообще это означает, что он, подобно сторонникам теории крестьянина-воина, выдвинувшимся после Кумадзава Бандзана, видел в «разделении воина и крестьянина» социальное противоречие того времени. Разумеется, он не мог занимать столь же резкой позиции, как Андо Сёэки, который считал коренной причиной всех социальных противоречий и причиной расслоения общества на классы вообще существование самурайства, в том числе существование его в системе воина-крестьянина. Однако следует отметить, что, как и Дайни, Кумпэй тоже немало сочувствовал бедственному положению крестьянства и вместе с тем был склонен восхищаться землевладением династических времен. Осознание противоречий феодальной системы, таким образом, у него тоже было связано с идеей почитания императора. Он говорил, что из-за огромного числа «никчемных воинов» и «праздных сочинителей», живущих теперь в городах, крестьянство жестоко страдает: «Все страдания в Поднебесной сосредоточены в одном — в крестьянстве». Кумпэй указывал, что из-за жестоких поборов с крестьян, «чем в страданиях умирать на поле, конечно же, лучше опуститься до игрока и бродяги». В качестве первого шага для разрешения противоречий он предлагал: «Прежде всего облегчить поборы и трудовые повинности крестьян — вот что необходимо сделать» («Консё» — «Книга о нынешнем»). При этом Кумпэй как на образец любил ссылаться на кодекс Тайхо, что также, видимо, позволяет считать, что идея почитания императора была у него связана с осознанием противоречий феодальной системы.

На примере Дайни и Кумпэя мы можем видеть, что идея почитания императора, направленная против правительства «бакуфу» (существовала и идея почитания императора в поддержку правительства), имела в своей основе определенные социально-экономические мотивы и сопровождалась идеализацией военно-крестьянского общества древности. И напротив, когда учение, подобное такому, как у Андо Сёэки, доходило до отрицания «мира законов», иначе говоря, до отстаивания чисто «крестьянского» (а не «военно-крестьянского») общества, оно не

могло найти связей с идеей почитания императора. Поэтому, хотя такое учение и выражало радикальные антифеодалные настроения трудового крестьянства, реально оно не могло стать руководящим в развитии общества, как это и произошло в дальнейшем с идеей почитания императора. Причина состояла в том, что само крестьянство оказалось не способным собственными силами преобразовать феодальную систему. Особенность положения в Японии заключалась в том, что крестьянско-плебейское антифеодалное течение не приобрело, хотя бы временно, ведущего значения, и руководящую роль в разрушении феодальной системы играло движение против системы «бакухан», представленное сельскими помещиками, городскими слоями, влиятельными княжествами «тодзама», которые самое большее могли пойти на создание полуфеодальной централизованной власти и опирались при этом в известной степени на движение низших слоев, преимущественно крестьян. Поэтому, несмотря на то что идеи, определявшие идеологию движения против системы «бакухан», содержали в себе осознание противоречий феодальной системы и были проникнуты сочувствием к бедствиям крестьян, отражавшим эти противоречия, эти идеи все же не могли отражать специфические интересы крестьянства и низших слоев народа в целом.

РАЗДЕЛ 6

Признаки упадка конфуцианства — школа эклектиков и осацкая школа

I

В то время, когда появилось новое течение общественной мысли — школа «возрожденной национальной науки» («фукко кокугаку»), — конфуцианство уже прошло апогей своего развития. Считается, что в период от Хаяси Радзана до Огю Сорая конфуцианские школы исчерпали себя. И хотя благодаря «учению о проникновении в сердце» («исимон сингаку») влияние конфуцианства имело еще широкое распространение, но *в области теории* феодальной морали и учения об управлении государством оно уже начало чахнуть. Дальнейшее развитие теоретического мышления выдвинуло идеи, носив-

шие в определенной степени неконфуцианский или антиконфуцианский характер. То, что такому направлению развития философской мысли отвечало появление в социально-политической идеологии антифеодальных и антисёгунатских тенденций, свидетельствуют, видимо, идеи крестьянского равенства у Андо Сёэки и антисёгунатские идеи почитания императора у Ямагата Дайни.

Как уже немного говорилось ранее, причина такого увядания конфуцианства состояла в том, что в учении Буцу Сорая, казалось бы высшей точки его развития, содержались идеи преклонения перед древностью. В учении школы Сорая остро критиковались предшествующие конфуцианские школы, но эта критическая мысль шла скорее не с собственно теоретических позиций, а с позиций древних классических книг и строилась на *принципах*, которые препятствовали ее собственному позитивному развитию как *философского* учения,— на слепой вере в древние классические книги. Поэтому, когда в годы Тэммэй многие влиятельные представители этой школы отошли в иной мир, сама школа из-за недостатка собственного потенциала развития и из-за появления критически отосившихся к ней учений не могла не зачахнуть.

Между тем особенность *новых школ, возникших* как течения, критически настроенные по отношению к школе Сорая, заключалась в том, что они выступали с критикой как учения Сорая, так и учений всех прежних школ. К тому же, поскольку, с другой стороны, эти школы не имели возможности создать собственные влиятельные системы взглядов, постольку представители этого направления, *основываясь* на толкованиях авторитетных классических трудов — канонических книг, а также в *процессе таких толкований* обращались к учениям самых разных мыслителей, начиная с поздних конфуцианцев различных школ, далее к многочисленным последователям «ста школ»¹⁶ и вплоть до Лао-цзы и Чжуан-цзы, выбирая из их учений общее и отвергая те или иные аспекты. Такая позиция была не чем иным, как эклектизмом. Одна такая школа эклектиков, сформировавшаяся как идейное течение в Эдо (1772—1780), считала заслугой мыслителей сунской школы то, что они «очистили неясные взгляды китайских конфуцианцев», но осуждала их, а равно и учение Ван Янмина, проповедовавшего «светлое конфуцианство и темный буддизм». Что касается школы «древних наук» («когакуха»), то, одобряя ее за то, что она заново

проложила путь к толкованию и изучению древних классических книг, школа эклектиков одновременно критиковала эту школу за то, что Путь мудрецов не был ею достаточно разъяснен. Особенно резко высказывались эклектики в отношении борьбы школ, обострившейся из-за школы Буцу Сорая. «Ито первым сказал, что учения сунской школы — это светлое конфуцианство и темный буддизм, он глава учения о возрождении древности, и в этом его большая заслуга. Но нельзя упускать из виду, что при этом он отвергал другие древние книги и разъяснял Путь конфуцианства только по «Лунь-юй» и «Мэн-цзы», а об остальных тщательно умалчивал». «С появлением Буцу (Сорая. — Н.Х.) рассеялись эти предубеждения, он постиг, что самое великое в Пути Первых правителей и Конфуция — это, несомненно, этикет и музыка; он говорил, что у многочисленных авторов более поздних книг есть принципы древности, и искал Путь Первых правителей и Конфуция не в «ри», а в словах. Он отыскал прекрасный храм этикета и музыки Первых правителей, в этом его великая заслуга, но отверг обиталище этикета и музыки и потому не смог полностью проявить своих достоинств... Хорошо ли, что школа его при всех своих трудах не может прийти к единству взглядов? Выплескивать на других потоки ученых слов, бранить приверженцев своей школы, ругать всех в Поднебесной, создавать круг гордецов — разве это занятие!» (К а т а я м а К э н д з а н. Яма-но ко суйто — «Заветы о правлении в Поднебесной детям гор», ч. 1). С такой критикой Сорая выступал и Иноуэ Кинга: он видел заслугу Сорая в том, что тот отбросил теории Чжу Си и Ван Янмина, «возвращающие к учениям о просветлении через самосозерцание, о чистом знании, о достижении совершенства». В то же время он утверждал: «Такие люди имеют пристрастие ко всему странному и, имея дело с очевидным, растворяют его в словесах. Сооружая дом, они в спешке не оглядываются, они не задумываются о том, годится ли им учение. С этим нельзя не спорить» («Кэйги сэттю» — «Эклектика книг древности и законов долга»). Такие нападки на Сорая имели в своей основе идеи, исходившие действительно из *эклектизма* школы «сэттю-гакуха». Ее эклектизм доходил до того, что Катаяма Кэндзан утверждал, например, будто у учеников и последователей Лао-цзы и Чжуан-цзы нападки на Первых правителей и Конфуция были «неизбежны», ибо «все изначально занимались спорами», и не в этом «их подлин-

ная суть»; как бы ни было много последователей учений Лао-цзы и Чжуан-цзы, основа у всех — «Путь мудрецов»; «как бы ни были различны они по талантам и времени, в основе своей опираются на одно». Катаяма Кэндзан дошел даже до утверждения, будто «книга-тропа «Сакуин»¹⁷, написанная позже буддистами», тоже имеет в основе своей «наш общий Путь» («Яма-но ко суйто», заключительная книга, ч. 1).

В Эдо деятельность школы «сэттю-гакуха», созданной в основном Катаяма Кэндзаном (1730—1782) и Иноуэ Кинга (1732—1784), была продолжена последователями Кинга — Ямамото Хокудзаном (1752—1812), Камэда Хосае (1752—1826) и другими.

К этой школе относится также Хосои Хэйсю (1728—1808). Он вначале учился в Эдо, некоторое время служил у феодала Енэдзава, а затем стал конфуцианским чиновником клана Овари, но работал лишь в области воспитания и образования и ничем не проявил себя как мыслитель. К школе «сэттю-гакуха» принадлежали также Минагава Киэн (1735—1807) — он провозгласил в Киото «школу толкования вещей» («кайбуцу гаку»), — и Оота Киндзё (1765—1825), выходец из Кага, который после учения у Киэна и Хокудзана создал собственную школу.

Между тем идейное течение, представленное Киэном и Киндзё, стояло выше, нежели школа «сэттю-гакуха» в Эдо, оно было в значительной степени толковательским. Поэтому если говорить о влиянии на школу эклектиков чисто толковательской науки, то оно полностью подтверждается на примере Киэна и в особенности Киндзё, хотя последний и называл чисто толковательскую науку «воистину никчемной». Так, например, «школа толкования вещей» возникла на основе фрагмента «Комментария к «И-цзин»» («Кэйдзи-дэн»): «Дело этой книги — толковать те вещи, о которых говорится в «И-цзин», и провозглашать Путь в Поднебесной». Ее цель «дать правильные имена всем добродетелям — послушанию, преданности, человеколюбию, долгу, разъяснить их законы и на основе применения принципов девяти великих законов успокоить споры и распри» («Мэйтю» — «Категории», введение). В главном произведении Киэна — «Мэйтю» разнообразные понятия, начиная от послушания, преданности, искренности, веры, почтения и до человеколюбия, мудрости, отваги, мягкости, искренности, разъяснялись толковательски, главным образом на основе «образцов»

из «И-цзин» и «Чжу-шу»¹⁸. И хотя в этой работе встречаются наблюдения вроде того, что «птицы живут в лесах, а потому крылья их подобны листьям деревьев, звери живут в полях, а потому шерсть их подобна травам, рыбы живут в воде, а потому чешуя их подобна ряби» (свиток IV), в целом она не отличалась творческим мышлением и по духу своему была лишь комментаторской.

Оота Киндзё в своей работе «Гимон-року» критиковал мыслителей сунской школы и осуждал их расхождение с учением древних. Однако сам он отнюдь не принадлежал к школе «древних наук». Характеризующее его взгляды произведение «Три книги о дзин» («Дзинсэцу сансё») примечательно тем, что в нем дается толковательское обоснование понятия «дзин» (гуманность, человеколюбие). У него «дзин» — это «общее название достойного поведения всех», «сущность всех поступков», а совсем не добродетель в образе «великих людей и умиротворенного народа», как у Сорая. «Допустим, что дзин — это великие люди и умиротворенный народ, — полемизирует он, — но народ, исполненный дзин, свершает поступки, которые ведут к мятежам и предательству, охватывающим провинции. Прежде всего следует направлять поведение великих людей и умиротворенного народа» («Аогири-мадо-но мампицу» — «Наброски у окна, где дерево аогири», заключение). Поэтому Киндзё считал, что наука мудрых о «дзин» — это «учение о душе», и утверждал: «Учение о мудрости сунских конфуцианцев есть учение о душе. Нет сомнения, что это так. Те, кто у нас в Японии проповедуют школу древних наук, почитают лишь одну часть «Лунь юй», других же канонов не касаются, потому и не любят названия «учение о душе». Это крайность, достойная смеха! Суть учения о душе в том, чтобы не откладывать в сторону другие каноны, а «Лунь юй» брать целиком» («Дзинсэцу сансё», «Иккан мэйги» — «Общие понятия», «Фуруку сандзё» — «Три приложения»).

Тем не менее подобного рода толковательское направление имело тот же недостаток, что и школа «древних наук». Оно не могло развивать собственную мысль независимо от классических трудов и, кроме того, как чисто толковательская наука не возвысилось до *критического* отношения к классическим трудам. Поэтому Киэн склонялся к теизму древних времен в духе Сорая. Так, положение Конфуция «почитать богов и души умерших, но держаться от них подальше» он толковал: «Относиться

к богам с почтением и опаской, ибо души их непознаваемы», — и считал: «Все люди — и изнутри, и извне — под зорким оком Неба и богов, и когда мы совершаем недостойное, то непременно испытываем страх, поскольку идем против воли богов» («Мэйтю», свиток 1). Точно так же придерживался представлений древних времен на богов и Киндзё. Вот как критиковал он пантеизм сунского конфуцианства: «У братьев Чэн и Чжу-си Небеса есть «ри», а боги и духи названы врожденным даром двух «ки», следом созидания. Однако этому не надо верить. Этого нет у мудрецов, относившихся к богам мироздания с почтением и опаской. Учение Чэнов и Чжу-си в конце концов ведет к тому, что нет сверхъестественного... Но ведь так легко можно сказать, что соответствует добру богов мироздания, что не соответствует добру. Кто знает, что добро души получает помощь богов, а зло души получает от них наказание в загробном мире. Кто ни на миг не забывает удерживать слова и поступки ото зла, того следует назвать человеком, знающим верный Путь Небес и с почтением и опаской относящимся к богам» («Аогири-мадо-но мампицу»).

Из сказанного ясно, что эклектико-толковательская школа являлась довольно пестрым объединением, представители которого отличались друг от друга в нюансах, но которому в целом недоставало способности создать устойчивую систему взглядов. Вообще это направление утратило тот энтузиазм поиска мировоззрения, который был присущ конфуцианству в период его подъема. Несомненно, такое направление развития школы «сэттю-гакуха» в большей или меньшей степени находилось под влиянием чисто толковательской науки, но при этом совершенно очевидно, что школа эта своим появлением обязана *имманентной этике*, присущей прежнему процессу развития японского конфуцианства как такового. Если чжусянство и янминизм основывались на классических книгах — канонических трудах, но все же, в известной мере разрабатывая независимую от них философскую мысль, создали *определенное мировоззрение* и, исходя из него, истолковывали канонические книги с привнесением «ри», то школа «древней науки» («когакуха») стремилась возродить подлинно ортодоксальное мировоззрение на основе разъяснения принципов древности непосредственно по канонической литературе независимо от разного рода теоретических расхождений, присущих более позднему конфуцианству,

и тем обнаружила толковательское направление, противопоставляющее «учению о «ри»» («ри-гаку») «учению о канонических трудах» («кэй-гаку»). Однако в результате этого, с одной стороны, не только еще более обострилось размежевание между школами, но и, с другой стороны, «школа древней науки» как науки о конфуцианских канонических трудах еще не продвинулась достаточным образом в построении мировоззрения с позиций учения о канонических трудах и не достигла завершенности в толковательской деятельности. Не случайно поэтому и вышло так, что усилия мыслителей пошли в направлении эклектического сочетания взглядов различных школ и фактологического изучения конфуцианских канонических трудов. И так, эклектико-толковательская школа явилась преемницей традиций школы «древних наук» («когакуха») в силу того, что сама эта школа оказалась в тупике.

Разумеется, возникновение толковательно-фактологической науки о канонических учениях было также и следствием роста научного сознания. Но вместе с тем ее философская скудость указывала на то, что творческая сила конфуцианства в философской мысли уже иссякла и конфуцианство утратило способность к дальнейшему развитию философской мысли. Поэтому эклектико-толковательская школа не могла оказывать такого глубокого влияния, как предшествующие школы. В общем же, обстановка в обществе стала изменяться настолько, что конфуцианство как таковое уже утратило возможность апеллировать к наиболее образованным слоям. Его приверженцы стали преимущественно все более заниматься изучением текстов в целях обыденных интересов самурайского общества, в интересах общего образования; конфуцианство все больше утрачивало былую свежесть, свою ведущую роль. Это подтверждается и тем, в частности, что после школы «сэттю-гакуха» продолжали существовать только прежние школы и новых направлений школ уже не возникало (если не считать отдельных ученых). Сам Оота Киндзё в вышедшей в 1824 г. работе «Аогири-мадо-но мампицу» так критиковал современное ему конфуцианство: «Сто лет назад ученые были истинными учеными, они создавали полезные науки. В новое время, начиная с учеников Огю (Сорая. — Н.Х.), все ученые занимаются пустыми стихами и легковесными текстами, и среди них мало кто изучает каноны. Последние 20 лет наука становится все более несерьезной, занимается лишь

каллиграфией и рисунками да создает рассчитанные на популярность учения. Это чрезмерность, которой следует опасаться!» («Аогири-мадо-но мампицу», свиток 1).

В этих условиях попытки разработать новую *прогрессивную теорию* не могли не пойти в направлении освобождения от конфуцианского мировоззрения как такового. Ярким примером является, видимо, тот факт, что чжусианство, получившее в ту пору большое влияние в Осака, подготовило такого мыслителя, как Ямагата Банто.

II

Город Осака, крупнейший центр торгово-ростовщического капитала, вызвал к жизни еще приблизительно в эпоху Гэнроку литературу Сайкаку и Тикамацу, но по уровню развития конфуцианства он заметно уступал Эдо и Киото. Эдо был крупным призамковым городом, Киото имел давние культурные традиции, а Осака в противоположность им был городом торговцев и ростовщиков-финансистов. Если не считать правительственных чиновников, составлявших верхушку управляющих при крупных феодалах, проживавшие здесь самураи были собраны со всех провинций для службы в городских кладовых феодалов, служивших посредническим звеном в системе зависимости этих крупных феодалов от ростовщичества. В такой обстановке появилась литература трагикомедий на сюжеты, связанные с денежными вопросами, — безудержные увеселения, конфликты между человеческими чувствами и финансовыми обязательствами, увертки и прочее; среди состоятельных горожан процветало развлекательное стихосложение. Для развития же конфуцианства благоприятных условий здесь не было.

Начало систематическому развитию конфуцианства в Осака положил Гои Дзикэн (1640—1721), прочная основа его была создана благодаря образованию в 1726 г. в Амагасаки научного заведения Кайтокудо¹⁹, которое возникло при поддержке таких богатых домов, как Коноике, и при покровительстве правительства «бакуфу». Основателями его были старший брат Миякэ Канрана — Миякэ Сэкиан (Маннэн), а также Накаи Сюан. Это научное заведение просуществовало до первых годов Мэйдзи (до 1869 г. — *Т.Р.*), и вслед за названными двумя мыслителями в нем работали такие влиятельные ученые, как сын Дзикэна — Рансю (1697—1762), сын Сюана — Тикудзан

(1730—1804), а также Рикэн (1732—1817). Именно из числа учеников Тикудзана и Рикэна вышли такие выдающиеся мыслители, как, например, Ямагата Банто.

Если говорить о научном духе Кайтокудо, то в целом он был чжусианским, хотя, например, представитель этого научного заведения Миякэ Сэкиан и подвергался критике за «школу, подобную диковинной птице», у которой голова — Чжу Си, хвост — Ван Янмин, а голос напоминает Дзинсяя. Наиболее представительный теоретик Кайкокудо — Накаи Тикудзан говорил: «Излишне упоминать, что научное мастерство есть не что иное, как чжусианство» («Тикудзан кокудзи току» — «Письма Тикудзана на родном языке»). Правда, сам он пришел к выводу, что «с глупым усердием верить Чэнам — Чжу Си стало общепринято, их не защитить с помощью конфуцианских канонов». Он отрицал, что его собственное учение аналогично чжусианству школы Хаяси или школы Ямадзакки Ансая, причем в отношении Ансая занимал особо враждебную позицию (вслед за школой Сорая).

Между тем ученые Кайтокудо, даже такие, как Тикудзан и Рикэн, тоже не могли быть свободны от веяний своей эпохи, их интересы находились больше в области учения о канонических трудах, нежели в сфере собственно теоретической — философии и этики. Их наиболее представительными трудами по конфуцианству являются «Критика Буцу» («Хибуцу хэн») у Рансю и «Критика «Толкований «Лунь юю»» («Хитё») у Тикудзана (оба этих труда представляют собой комментарии к «Лунь юю», в которых содержится детальное опровержение «Ронго тё» — «Толкования Лунь юй» Буцу Сорая). Это свидетельствует, что представители осакской чжусианской школы в период своего расцвета выступали в роли критиков школы Сорая (среди многочисленных опровержений Сорая такая работа, как «Хитё», была наиболее непримиримой). В области же теории ученых этой школы вполне удовлетворяла пассивная задача защиты чжусианства от враждебных ему учений. В период своего апогея научное заведение Кайтокудо тоже не могло быть в этом отношении исключением из общей тенденции времени, когда чжусианство в целом продолжало свое существование по инерции, функционируя как этическое учение для воспитания и просвещения самурайства в правительственных и многочисленных клановых учебных заведениях, когда само конфуцианство внутри себя утрачивало перспективу развития

как теории и обнаруживало тенденцию превращаться в учение о канонических трудах и текстологию или же в экономическую теорию. Поэтому представители Кайтокудо, игравшие большую *воспитательную роль* среди самурайства и особенно среди знатных горожан, отнюдь не погружались в глубины систематического овладения теоретическими вопросами конфуцианства. Сэкиан, например, писал стихи в жанрах «вака» и «хайкай», Дзикэн был учеником Симокобэ Терю в области поэтики, Рансю — специалистом по японской литературе. Тикудзан хорошо известен не только как автор «Хитё», но и автор исторического труда «История утерянного» («Исси»), а также работы «Заклинание травы» («Кусагая-но кигон»), посвященной Мацудайра Саданобу. Рикэн был хорошо известен по работам в области экономики, а также по превосходному «учению о канонической литературе» (науке о канонических трудах), в котором он отнюдь не «защищал» учение братьев Чэн — Чжу Си. Таким образом, все эти представители творческой мысли питали интерес к областям, находившимся за пределами «учения о «ри»», и тем самым разделяли общую для своего времени тенденцию и направление (хотя характерно, что многие из них были причастны к поэтике и национальной литературе).

Это, однако, совсем не означает, что школа Кайтокудо ничем не выделялась в сфере общественной мысли того периода. Можно сказать, что по сравнению с группой «Контося», в которую входили эклектики — в основном осакские подражатели Сорая, а также часть литераторов чжусианского направления, школа Кайтокудо дала гораздо больше выдающихся личностей, занимавших видное место в истории общественной мысли в целом. В этом отношении необходимо прежде всего отметить критический, рационалистический дух научной школы Кайтокудо. Проявился он в первую очередь в критике буддизма у Томинага Накамото, ученика Сэкиана.

Томинага Накамото в своей книге «Заключение к предположениям» («Суйтэй кого», 1744) на основе критического изучения буддийской канонической литературы показал, что учение буддизма «махаяна» было сотворено человеком в глубокой древности. Он доказывал никчемность веры в учение о горе Сумэру (центр буддийского мироздания. — *Т.Р.*) и в представление о великом универсальном мире, ибо «учение о мире смутно по своей сути и потому повествует лишь о духовном. Как же знать,

насколько достоверно оно!». Накамото отрицал «карму о трех мирах», отвергал идеалистическое понятие буддизма «алая виджняна» и был убежден, что истина Будды в конечном счете «состоит лишь в том, чтобы породить добро». Одним словом, позиция Накамото заключалась в том, чтобы удалить из буддизма его «тьму» (мистику), отринуть аскетизм и воспринимать его не иначе, как учение о морали, поддающееся рационалистическому толкованию. Это закладывало основы для толковательски-критического изучения буддийской классической литературы. Такой подход поднимал на новую ступень ту критику буддизма, которую вели конфуцианцы с позиций морали, с позиций учения об управлении государством и отчасти с позиций теории познания. Этот критический подход был первым шагом к *историческому изучению* буддизма и наносил ему, пожалуй, наиболее кардинальный, серьезный удар. Методология Томинага Накамото была воспринята Хатори Тэнью и Хирата Ацутанэ (правда, у последнего научный характер критики пострадал из-за его синтоистских взглядов). В то же время взгляды Накамото не могли не подвергнуться ожесточенным нападкам буддийского духовенства (например, в работе Рёрендзи Фумио «Критика «Заключений к предположениям»» («Хисуйтэй ко-го»), Сайкёдзи Тёина «Кокурэцудзя кохэн» и других).

Однако Накамото критиковал буддизм уже не с позиций конфуцианца. Хотя его отец вместе с Коноикэ и другими принимал участие в основании школы Кайтокудо, сам Накамото критиковал также и конфуцианство, причем в такой мере, что был даже изгнан за это Сэкианом. Он утверждал, что конфуцианское «учение о первоприроде», как и буддийское учение о пустоте, «на самом деле никчемные слова», в них мало «подлинного «ри»», а истина конфуцианства («подлинное «ри»») в конечном счете — это не что иное, как «делать добро». Все прочие учения («письмена») он отвергал. «У людей есть учения, по ним постигают Путь. В странах есть обычаи, и потому Пути различны. Учение конфуцианства существует в своей стране, ему следуют там. А как же существовать учению Будды к западу от Западной страны (имеется в виду Индия. — *Т.Р.*)? Потому буддизм и погружен во тьму, а конфуцианство — в письмена. Отбросив это, приблизься к Пути». Таковы взгляды Накамото. Правда, его оппоненты отмечают, что выделить у него определенное мировоззрение трудно, поскольку, отвергая в буддизме

«тьму», а в конфуцианстве «письмена», Накамото не высказывает своих позитивных взглядов. Тем не менее считается, что, по-видимому, он был близок к материализму, о чем свидетельствует, например, частое использование им книги «Лунь-Хэн» («Критические рассуждения») ²⁰.

Поскольку такие взгляды Накамото уже не относятся к области конфуцианства, да и Сэкиан считал Накамото инакомыслящим, нельзя не сделать вывод о том, что неверно связывать произведения, подобные «Суйтэй кого», с духом Кайтокудо. Однако если учесть, что из Кайтокудо появились антибуддизм Накаи Тикудзана и атеизм вышедшего из его школы Ямагата Банто, то, видимо, можно сказать, что в целом все это, несомненно, явилось продуктом рационалистического научного духа Кайтокудо.

Поскольку Накаи Тикудзан прямо заявлял, что его чжусианство отлично от чжусианства школ Хаяси и Ансяя, его взгляды были рационалистическими. Не являясь приверженцем синтоизма, он занимал особенно негативную позицию в отношении буддизма. Его работа «Кусагая-но кигон» по резкой антибуддийской, антидуховенской направленности шла после работы Кумадзава Бандзана «Ученые беседы» («Дайгаку вакумон»). Он призывал, «не дожидаясь, когда Будда навлечет самый большой вред прошлых и нынешних времен под Небесами», разрушить «храмы дьяволов» и ограничить монастыри (свиток 7). Он говорил: «Моления и просьбы к богам — большое зло для человеческой души. То, что нужно тебе, исходит из твоей души и по велению мудрых хранится в глубинах» (свиток 8). Тикудзан указывал на безнравственное распутство буддийских монахов и наиболее вредной считал секту Икко. Разумеется, при этом он не отрицал значения «синтоистских и буддийских храмов», имеющих «давнюю предысторию», и, говоря в целом, его взгляды в теоретическом отношении были такими же, как у Сато Наоката. Однако антибуддизм Тикудзана имел большое влияние. Вот почему, например, в последний период правления правительства «бакуфу» против труда «Кусагая-но кигон» выступил с нападками Нанкэй из храма Мампукудзи секты Синсю в книге «Какумо гуго». Тацүёси из храма Кодзанъин той же секты в книге «Сосэцу хайбуцу бэн» называл Накамото и Накаи Тикудзана наиболее ненавистными противниками буддизма, а про работу Хирата Ацутанэ «Насмешки над предположениями» («Суйтэй сёго») говорил, что «она так же достойна презрения, как и «Суйтэй

кого»». О книге же «Кусагая-но кигон» Тацуёси писал: «Спустя тридцать с лишним лет после появления этой книги на свет не было ничего более антибуддийского, и среди противников буддизма в новое время самые ненавистные двое: Томинага и Накаи». Среди более поздних антибуддийских мыслителей Тацуёси выделял Масамори Такаёси и Хирата Ацутанэ.

Ямагата Банто считал, что среди разного рода конфуцианцев не следовала вере в богов и духов только группа Накаи. Он утверждал, что его собственный атеизм есть продолжение духа представителей Кайтокудо, поскольку «все умные люди не похожи на достойных, когда речь идет об учении о богах и духах. Каждый, начиная говорить, порочит великих конфуцианцев и лишь свое считает достойным, но при том принимает все же это учение. Не почитает богов только школа Миякэ-Накаи. Как не прислушаться к таким блестящим конфуцианцам, как Тикудзан и Рикэн!» («Юмэ-но сиро» — «Замок сновидений», свиток 10). Пожалуй, можно сказать, что эти утверждения Банто не были надуманными, они показывают, что конфуцианство Кайтокудо было гораздо более пронизано духом рационализма, чем в других научных школах. Тот же Ямагата Банто приводит следующие слова Рикэна: «Учитель Рикэн говорит, что светлы разумом люди других стран: о неправдоподобном они только говорят, но не занимаются поисками подтверждения тому. От того, что было в древние времена, они отворачиваются как от неизвестного, не трактуют его с видом знающих. Только у нас в Японии многие дают тому обоснования и создают на такой основе поучения, называя их Путем Богов (синто)». «Учитель Рикэн говорит, что называть Японию страной Богов можно по той причине, что здесь в высшей степени царит обычай поклоняться богам и духам» (там же).

Помимо такого рационализма, группа Накаи в своих научных взглядах была свободна также и от ограниченности жесткой слепой веры в отдельные положения учений братьев Чэн и Чжу Си. Совсем не случайно поэтому именно из нее вышел такой блестящий мыслитель, как Ямагата Банто (о его взглядах речь пойдет ниже), который, придерживаясь последовательно научных взглядов, пришел к атеизму. Однако поскольку даже и его рационализм был скован рамками конфуцианства, то хотя он и принес немалую пользу для опровержения ложных религиозных представ-

лений, все же не мог создать собственную позитивную теорию, не мог дать что-либо новое в области философии. И если у Ямагата Банто чжусианский дух «постижения истины» в сочетании с передовой научной мыслью привел к построению нового целостного мировоззрения, то это мировоззрение уже должно было положить конец системе чжусианства и означать крушение конфуцианских представлений в области теории познания и натурфилософии. Такую передовую научную мысль и породило проникновение европейских наук.

Итак, в силу исторического развития конфуцианство было поставлено в такие условия, что для дальнейшего прогресса теоретической мысли оно уже должно было в определенной степени вскрыть свою собственную несостоятельность, потому что дальнейшее последовательное развитие представлений о «ри» делало необходимым отказ от таких теоретических категорий, как «ин»-«ё», «ки», «гогё» и так далее (разумеется, в эпоху Токугава от них еще не могли отказаться). А коль скоро эти категории продолжали сохраняться — более того, сохраняться в своем традиционном понимании, — у конфуцианства не было перспективы теоретического развития, оно преобразовывалось в учение о канонических книгах, в текстологию, и в основном продолжало получать распространение в так называемых прикладных областях — экономических, политических, исторических теориях.

В связи с этим необходимо отметить еще одну особенность конфуцианства как учения о морали и как учения об управлении государством. Эта особенность очень сильно проявилась в Японии. Она заключалась в том, что конфуцианцы обращали свое внимание на сферы морали и управления государством как на «практические учения практического «ри»» и при этом *недооценивали философское мышление*. Поэтому, критикуя буддизм и учение Лао-цзы — Чжуан-цзы, конфуцианцы были склонны осуждать их за «большую скорость» развития теории, а это содержало в себе элементы вульгарного прагматизма. Если в начальный период под «практическим учением» понимался главным образом аспект морали конфуцианского учения, то в годы жизни Араи Хакусэки и Огю Сорая таковым стали считать изучение управления государством. По этой причине вопросы теории познания рассматривались поверхностно. Таким образом, конфуцианская философия, разрушившая заблуждения буддийского образа ми-

ра с адом и раем, в силу приверженности узкому принципу “практического учения” препятствовала своему собственному развитию. Хотя этот принцип “практического учения” в сочетании с духом “проникновения в истину” и мог привести к овладению полезными естественными науками, но новые естественные науки (особенно проникшие с Запада) по своему характеру разрушали узкие рамки основанного на морали идеализма конфуцианской философии.

Короче говоря, в то время, когда чжусианский характер конфуцианской философии в Японии был ограничен, по сути, учением о морали и учением об управлении государством, а философское мышление не могло не прогрессировать в соответствии с прогрессом естественных наук, система устаревших категорий конфуцианской философии оказалась недостаточной.

РАЗДЕЛ 7

Быстрый подъем натурфилософии на основе прогресса естественных наук и зарождение нового взгляда на природу

I

В каком же состоянии находился прогресс эмпирического, особенно естественнонаучного, познания как одного из факторов, обуславливавших крушение конфуцианства? Относительно естественных наук периода до появления голландоведения («рангаку») можно сказать следующее. Прогресс медицины обеспечивали Нагоя Гэнъи (ум. 1696), Гото Кондзан (1653 — 1727), Ямаваки Тоё (1705 — 1762), Есимасу Тодо (1702 — 1773) — от медицины, продолжавшей традиции Ли-Дунъюаня и Чжу-Даньси, которую во времена Ода Нобунага и Тоётоми Хидэёси (примерно вторая половина XVI в. — Т. Р.) основал Манасэ Досан, до медицины древнего врачевания; сюда же относится хирургия «варваров» и японского голландоведения. *Наука о лекарственных травах*, начало которой положил Каибара Эккэн, развивалась благодаря усилиям Иноо Дзякусуя (ум. 1715), Мацуока Гэнтацу (ум. 1746), Нори Гэндзё (ум. 1776), Оно Рандзана (1729 — 1810). *Агрономическая наука* была представлена Маядзаки Ясуда (1623 — 1697), Птолемея *астрономия*, — Нисикава Дзёкэном (1648—

1724), Асада Горю (1734 — 1799) и некоторыми другими. *Японский счет* (вадзан) развивал крупнейший его представитель Сэки Такакадзу (1654 — 1708).

Все эти науки, находясь в целом еще на ступени сбора фактических знаний, пока не возвысились до аргументированного понимания *закономерных* связей в природе. Довольно быстрое развитие японского счета как области математики тоже еще не достигло разработки знаков счета, удобных для применения в технике и в изучении природы, не пришло к систематизации разрозненных знаний в теоретическое обобщение высокого уровня. Такая особенность, как сбор фактических знаний, наиболее сильно проявилась в науке о лекарственных травах, где основной задачей было главным образом наблюдение за растениями и частично за минералами с точки зрения лекарственной эффективности. Медицина же вместо обобщения отдельных эмпирических знаний в области физиологии и патологии на базе позитивной научной теории погрузилась в пустые спекуляции вроде теории о взаимопревращениях пяти первоэлементов (сунская медицина), учения об «ин»-«ё» (медицина Ли-Дунъюаня — Чжу-Даньси), учения о замирании единого «ки» (Гото Кондзан) или вроде учения о «едином источнике всех болезней» (Ёсимасу Тодо). То же можно сказать и об астрономии, где главной задачей было *наблюдение* в целях создания *календаря*, но не появилось еще небесной механики как *точной науки*.

В сущности, естественные науки того времени еще не достигли стадии познания *законов* природы, стадии осмысления закономерностей; можно сказать, что в целом они находились на ступени эмпирического знания, сбора наблюдаемых фактов. Поэтому, хотя, например, в представлениях о Земле и была отвергнута издревле существовавшая теория о небесных сферах и земной плоскости, тем не менее естественные науки того времени все еще не могли окончательно сломить конфуцианское мировоззрение. Это видно, пожалуй, и на примере связи конфуцианства с медициной в период от Досана до Тодо.

Японская медицина времен Камакура — Сэнгоку («период сражающихся областей») считала наивысшим законом трактат «Способы врачевания», написанный Сунь-Сымяо. Такая медицина существовала в Китае в эпохи Сун — Юань. Введенная Манасэ Досаном медицина Ли-Дунъюаня — Чжу-Даньси возникла в эпоху Юань как критика медицины сунской эпохи, ее теория болезней в нема-

лой степени опиралась на сунско-конфуцианское учение о «ри» первоприроды. Поэтому, видимо, не случайно распространение в Японии медицины Ли — Чжу шло параллельно с ростом популярности учений сунской школы. Между тем в терапии начала эпохи Токугава, находившейся под влиянием медицины Ли — Чжу, обрело силу представление о том, что «кто ныне хочет стать врачом, должен познать высоты — Небеса, глубины — Землю, середину — Человека, и, только познав эти три сферы вместе, он может судить о болезнях человека». Этот взгляд выражался и в тезисе «следовать учению о судьбе и его вершине — учению о единстве Неба и человека». Считается, что такого рода представления немало способствовали появлению и развитию *науки о лекарственных травах* (Фудзикава Ютака. Нихон игаку си — «История японской медицины»). Однако появление этой науки было также обязательно самым, по сути, обстоятельством, которые стимулировали быстрый подъем медицины. Это было одним из проявлений общей тенденции подъема эмпирических наук в то время. Но хотя наука о лекарственных травах как наука, занимавшаяся в основном изучением лекарственного воздействия природных веществ, и должна была развиваться параллельно с медициной, нельзя, видимо, особенно переоценивать ее связь с каким-то определенным учением медицины — «учением о судьбе». До того как Каибара Эккэн, опираясь на позитивное изучение японских растений, создал науку о лекарственных травах как подлинно эмпирическую, а также и после этого, конфуцианцы — Хаяси Радзан, Накамура Сэйсё, Араи Хакусэки и другие, — пользуясь «Перечнем трав» («Бэньцао ганьму») Ли-шичжэня, создавали труды в этой области. Была также написана такая книга, как «Японо-китайский атлас» («Вакан сандзай дзукай»). Стимулом для появления подобной работы было не только одно «учение о единстве Неба и человека». Видимо, ее появление не могло не быть связано и с духом сунской школы, приверженцы которой стремились изучать «ри» деревьев и трав», а если смотреть еще глубже, то оно предопределялось развитием медицины вообще (а не отдельной ее школы — медицины Ли — Чжу), а также развитием *искусства выращивания растений*. Однако, как бы то ни было, совершенно очевидно, что между распространением учений мыслителей сунской школы и распространением медицины Ли-Дунъюаня — Чжу-Даньси существовала определенная связь, и расцвет науки о лекарствен-

ных травах тоже до определенной степени происходил под влиянием распространения учений мыслителей сунской школы и медицины Ли — Чжу.

Медицина древнего врачевания возникла как критическая реакция на медицину Ли — Чжу. Ее распространение в свою очередь совпало в целом с возвышением в конфуцианстве школы «древней науки» («когакуха»), да к тому же между ними существовала определенная идейная связь. Медицина древнего врачевания стремилась вернуться к Чан-Чжуцзину, именуемому праотцом китайской медицины, и отвергнуть медицину последующих эпох. Поэтому ее позиция была та же, что и позиция школы «древней науки». Так, почитавший Ито Дзинсай Гото Кондзан под влиянием его «учения о едином изначальном «ки»» провозгласил свое учение о «замирании единого «ки»» и объяснял физиологию и патологию, исходя из правления в мироздании единого ««ки» внутри «ки»». Ёсимасу Тодо, создатель учения о «едином источнике всех болезней», основывался на тезисах эмпиризма Сорая и выступал в защиту эксперимента: «У «ри» нет определенных законов, а у болезни есть определенные признаки. Как же относиться к болезни с определенными признаками, опираясь на «ри», не имеющее определенных законов?» («Идан» — «Диагноз»).

Противопоставление медицины Ли — Чжу и медицины древнего врачевания в основе своей опиралось на два направления, два способа лечения: «совершенствовать «ки»» или «убивать яд ядом». Так что еще Нагата Токумото, современник Манасэ Досана, склонялся к медицине древнего врачевания, а Нагоя Гэнъи заявил о приверженности этому направлению «по крайней мере на десять лет раньше», чем Дзинсай провозгласил «древнюю науку» (Фудзикава Ютака. Нихон игаку си). Итак, следует сказать, что, подобно тому как в поэтике произошло возрождение «Манъё», так и в медицине направление древнего врачевания возникло, в общем-то, независимо от конфуцианства и получило более благоприятные условия для развития под влиянием конфуцианской «древней науки». И как «древняя наука» Сорая означала неприятие «учения о «ри»» вследствие тупика в развитии теории конфуцианства, так и *экспериментализм* у Тодо тоже был признанием тупика в развитии *теории* медицины китайского направления. Тупик этот выражался, с одной стороны, в акцентировании «действия» в противовес «слову» (тео-

рии), а с другой — в том, что теория, насколько в ней ощущалась потребность, выливалась в пустые наивные взгляды вроде того, что «множество болезней — одна причина». Поэтому развитие медицины китайского типа, выражавшееся в распространении медицины древнего врачевания, хотя и сыграло большую роль в падении влияния старых теорий физиологии и патологии, не могло все же дать собственной позитивной теории, которая стала бы исходным пунктом для появления новых идей. Оно не могло подготовить такой взгляд на природу, который разрушил бы конфуцианские представления о природе.

Проникшие из Китая естественные науки по своему характеру не могли достичь такой стадии, чтобы разрушить пришедшее из Китая конфуцианство.

II

Тем не менее прогресс эмпирического познания природы, происходивший наряду с расколом конфуцианства на различные школы, смог вызвать к жизни самостоятельные попытки размышлений о природе независимо от установок какой-либо определенной школы. Натурфилософия Андо Сээки тоже была одной из таких попыток, а натурфилософия Миура Байэна (1723 — 1785), развитая в его трудах «Темные слова» («Гэнго») и «Красноречие» («Дзэйго»), — характерный пример такого рода.

Байэн уже освободился от слепой веры в древние классические труды. Он говорил: «Человек мудр, но раз он человек, то не достигнет Неба, поэтому я считаю своим наставником мироздание» («Дзэйго», свиток б). Он решительно предостерегал против того, чтобы рассматривать природу по аналогии с человеком, и отстаивал необходимость понимать ее объективно, такой, какая она есть. Это — позиция, заслуживающая внимания с точки зрения *методологии*, в ней сформулирован дух естественных наук.

Ставшая плодом многолетнего, чрезвычайно напряженного труда, натурфилософия Байэна ставила своей задачей исследование «дзэри» — всеобщих законов, пронизывающих природу, — и получила название «учение о дзэри» («дзэригаку»). Между тем хотя это учение и примечательно как наиболее систематически изложенная и довольно самостоятельная по содержанию теория природы в истории общественной мысли Японии до того времени, но, поскольку использованные в нем категории заимствовались из

прежнего понимания природы (а также отчасти из-за его сложности и из-за того, что Байэн был выходцем с Запада), учение это не успело оказать влияния на сферу общественной мысли и было отринуту новым воззрением на природу, основывавшимся на подъеме изучения европейских наук.

Кратко и точно представить натурфилософию Байэна чрезвычайно трудно. В общем, можно сказать, что основными составляющими ее категориями являются «буцу» (предмет, вещество), «сэй» (характер), «тай» (тело), «ки» (субстанция). Путем взаимообразований, возникающих благодаря сочетанию этих четырех категорий, образуются все явления. При этом субстанцией всего является «ки», а «буцу» — название всего того, что, сгущаясь, приобретает вид (размер или форму) определенных тел — «тай». Поскольку «ки» также не что-то совершенно «бестелесное», его отличие от «буцу» не более чем относительно. «Сэй» же — это качественная природа «буцу». В самом общем виде «сэй» восходит к «ки» как «ин»-«ё».

Поскольку «буцу» существует в состоянии сгущения, постольку «Земля» — это истинное «буцу», «Небо» же, напротив, образуется из «ки». «Тела» всего сущего различаются как «тонкие и грубые». «Тонкие» незаметны, они «скрыты». «Грубые обнаруживаются», видны на глаз. Соответственно «ки» — «тонкие», «буцу» — «грубые». «Тонкое, скрываясь, образует Небеса, грубое, обнаруживаясь, образует Землю». Но если рассуждать еще конкретнее, то и у «ки», и у «буцу» есть различные состояния «тонкого-грубого»: «ки» тоже может быть «грубым» и заметным, «буцу» тоже может быть «тонким» и «скрытым». ««Буцу» скрывается — выявляется «ки», «ки» скрывается — выявляемая «буцу»». Таким образом, наиболее «тонкое» «ки», скрываясь в «мироздании, становится божеством Небес», а «Мироздание» — не что иное, как «огромное «буцу»», чье божество «развивается», словно «буйная поросль», оно «образует творения и превращения», в результате чего «мироздание стоит как монолит и образуется как постоянство».

Вышесказанное — всего лишь формальное описание основных идей сложной натурфилософии, изложенной в трудах «Гэнго» и «Дзэйго». Однако и в нем видна характерная особенность: Байэн любил использовать противоположные взаимосвязанные понятия — тонкое и грубое, скрытое и явное, движение и устойчивость, становление и

образование, буйная поросль и монолит и многое другое (например, космос и небо, горизонталь и вертикаль, проникновение и непроницаемость, существовать и раскрываться, иметь и обнаруживать, рассеивать и концентрировать, прятаться и быть видимым и так далее). На первый взгляд это наводит на мысль о *диалектичности* его образа мышления. Действительно, объяснение этих понятий, образующих противоположности, и объяснение взаимосвязи одной противоположности с другой даются с позиций единства противоположностей и расчленения единого целого. Однако, в сущности, все это было более расширенным обоснованием присущих конфуцианской философии представлений о взаимосвязях таких противоположностей, как Небо и Земля, свет и тень, движение и покой. Пожалуй, можно сказать, что такая конфуцианская диалектика в наиболее классическом виде была сформулирована у Чжоу-цзы²¹ в его работе «Схема и объяснение Великого Предела». Байэн *скрупулезно* применил такой взгляд на единство противоположностей к многочисленным понятиям, выражающим природные явления, но сами эти понятия были не общими законами или категориями, выведенными из *научного познания*, а в основном образами, непосредственно опирающимися на *чувственную интуицию*. Потому и предметом его детального изучения было не что иное, как диалектика интуитивно символизируемого *внешнего выражения явлений*, иначе говоря, донаучная, интуитивная диалектика. В то же время имманентно присущая явлениям *сущность* по причине недостатка научных знаний о них передавалась языком *спекулятивных* китайских категорий, а потому, чем более детализировалась теория, тем более схоластическо-софистический характер она неизбежно принимала. Происходило это из-за того, что познание природы в то время находилось еще в огромной степени на стадии сбора фактических знаний и не достигло стадии познания *законов*, оно еще не подошло к тому, чтобы переключить основное внимание с размышлений о форме и элементах структуры *вещей* на размышления о связях между вещами (особенно причинно-следственных)²².

Таким образом, можно сказать, что спекулятивно построенная натурфилософия Байэна в целом представляла собой идеалистическое учение с определенными элементами материализма (что, в частности, проявилось в его позиции постигать природу такой, какая она есть), учение пантеистическое, содержащее теистическую символику в виде

«небесного божества». Оно возникло из китайской философии, в нем еще не получили отражения *новые европейские науки* и в качестве картины природы не были использованы такие теории, как, например гелиоцентрическая. Это был философский итог опытного познания природы, предшествующего голландоведению. На следующем этапе развития наук медицина китайского направления и наука о лекарственных травах были преодолены голландоведением, на смену геоцентрической системе пришла гелиоцентрическая, и вместе с этим учение Байэна неизбежно должно было утратить способность развития.

Байэн, кроме того, был для своего времени выдающимся ученым. В своей работе «Основы цен» («Кагэн») он утверждал, что «чем больше золота и серебра, тем дороже цена, чем меньше золота и серебра, тем она дешевле», и, пусть в наивной форме, выдвигал теорию денежной массы, а также излагал нечто похожее на закон Грэшэма: «Если в мире много плохих денег, настоящее золото прячется». У Байэна были также собственные взгляды на мораль и политику. И все же как оригинальная личность в истории общественной мысли он более всего выделяется своей натурфилософией.

Разработку системы Байэна продолжил Хаяси Банри, который в работе «В постижении истины» («Кюри-тооси», 1836) широко познакомил Японию с первыми достижениями европейской физики. Сам Байэн также питал большой интерес к европейским наукам. В годы Анъэй он познакомился в Нагасаки с гелиоцентрической системой и остро ощущал ненаучность традиционно восточных представлений о природе.

III

Проникновение европейской культуры в Японию началось с тех пор, как в эпоху Сэнгоку сюда проникло христианство и огнестрельное оружие. Оружейное дело, искусство стрельбы и строительство крепостей продолжали совершенствоваться и после запрета христианства. Проникшая и получившая признание тогда же в эпоху Сэнгоку хирургия тоже вскоре привела к появлению при сёгуне придворных медиков. Сведения же об астрономии Птолемея сначала были восприняты от миссионеров, а позднее в более систематичном виде изучены через применение иероглифической письменности. Поэтому возникновение в Японии «ёгаку» («западной науки») произошло в относитель-

но давнее время. Но если взглянуть на такого рода области европейской культуры как на идеологию (т. е. как на научную мысль, исключая такие сферы, как военная техника и т. п.), то в области философской мысли они не играли преобразующей роли, поскольку хирургия главным образом представляла собой врачевание жиром животных, теории медицины были известны на уровне учений Гиппократ и Галена о четырех основных жидкостях, а в астрономии, хотя большинство ученых и восприняло западную теорию о шарообразности Земли и геоцентричности, тем не менее эти ученые нередко утверждали, что теория о шарообразности Земли содержалась также в древнекитайских учениях, и истолковывали ее в связи с натурфилософскими представлениями об «ин»-«ё» и «гогё»²³.

Усиление интереса к европейским наукам и вообще распространение значительного влияния «западной науки» («ёгаку») на сферу общественной мысли началось уже после годов Кёхо, в годы Анъэй. Разумеется, вначале из-за недостаточного знания голландского языка их изучение шло не прямо через голландскую литературу, а больше в непосредственном общении с голландскими купцами в Дэсима. Тем не менее во время посещения Эдо главами торговых миссий многие врачи и специалисты по лекарственным растениям, в том числе конфуцианский чиновник правительства Аоки Кэнъё (1698—1769) и придворный медик Нори Гэндзё, приходили к голландцам и приобретали новые знания. В результате этой деятельности, например, в 1741—1750 гг. вышел в свет двенадцатитомник Норо «Голландский толкователь растений» («Оранда хонсо вакай»), а также был создан электрогенератор на основе трения ученым «науки о производстве» Хирага Гэннаем. Эти факты свидетельствуют о довольно серьезном интересе к естественным наукам. Да и то обстоятельство, что Ямаваки Гэндо, усомнившись в теории китайской медицины, пытался заниматься анатомированием и выпустил в 1759 г. книгу «Знания о внутренностях» («Дзо-си»), указывает на то, что он тоже пользовался голландскими книгами по анатомии. Причем, убедившись, что полученные им результаты анатомирования совпадают с тем, что написано в этих книгах, он признал: «Тот, кто опирается на факты, постигнет все», — и настаивал на необходимости проведения эмпирических исследований.

Во всяком случае, в период от Кёхо до Хорэки среди передовых ученых уже распространилось представление, что

«люди из страны рыжеволосых обычно производят счет в уме на основе рассуждений, они не говорят о том, чего не знают наверняка, и не применяют такого; уважая Солнце, они не рассуждают о Небесах, не верят в Будду и не принимают ничего сомнительного» (Го и Рансю. Рансю мэйва — «Беседы Рансю за чаепитием»). Научный дух, возвращенный развитием передовых наук — медицины, науки о лекарственных травах и других, — в условиях политики «расширения производства и развития ремесел», проводимой со времени правления Ёсимунэ, начал крепнуть благодаря усвоению естественных наук Запада.

Большой интерес в этом отношении представляют материалистические тенденции, прослеживающиеся у Хирага Гэнная. Если у Андо Сёэки материалистические элементы появлялись в основном из радикального протеста против религии как идеологии защиты эксплуатации, а потому обнаруживались скорее в виде критики других учений, нежели в форме позитивного развития теории, то у Гэнная материалистические тенденции базировались в определенной степени на развитии передовых эмпирических наук и опирались на *естественнонаучные принципы*, возвращенные на почве контактов с голландоведением.

Хирага Гэнная, талантливый ученик Тамура Мотоо, был очень разносторонним естественником: он развил науку о лекарственных травах, которая ставила целью использование естественно растущих растений не только в фармакологии, но и в промышленности и сельском хозяйстве, до уровня науки о производстве. Хирага занимался изучением культивирования женьшеня, разведения и производства сахарного тростника, он сделал попытку классифицировать руды, получать асбест. Насколько велик был его интерес к естественным наукам, передает Сугита Гэмпак в книге «Начало голландоведения» («Рангаку дзиси»): «Гэнная не только получал западные книги по естественным наукам от главы голландской торговой миссии, но и сам ездил в Нагасаки за голландской литературой и инструментами, он привез в Эдо диковинный прибор под названием «электрический» и поражал людей опытами. Неудивительно, что этот человек выдающегося разума поносил «пустоголовых конфуцианцев» и «прогнившее конфуцианство», занимающееся «пустословием на бумаге», высмеивал как глупость преклонение перед Китаем и презирал «невежественных врачей, именуемых лекарями медицины древнего врачевания».

Опровергая «прогнившее конфуцианство», Гэннай не стал развивать глубокомысленных теорий, как это делали конфуцианцы в китайских текстах, а избрал путь выражать неудовлетворенность обществом и общественной мыслью того времени в форме развлекательной литературы. Поэтому и его философские взгляды встречаются в такого рода художественных произведениях лишь фрагментарно и не получают развития в подробностях. Тем не менее они примечательны как ростки нового мировоззрения.

Хирага Гэннай считал первоэлементами всех вещей «четыре великих»: землю, огонь, воду, ветер (в этом отношении его позиция была такой же, как в буддизме и у Эмпедокла). «Везде и повсюду вода — источник созидания всего, ее основа называется солнцем, ее конец называется огнем», — утверждал он («Хохи-рон», ч. 2) и, подобно Гераклиту, считал, что огонь — сущность всего, а следовательно, и субстанция души²⁴. Смерть — не что иное, как угасание такого огня, причем погасший огонь (душа или жизненная сила) означает исчезновение, утрату человеческой природы и сознания, поэтому после смерти не существует того, что называют душой. «Тело человека образуется из двух начал — «ин» и «ё». Это подобно тому, как камень и металл при столкновении порождают огонь. Вместилище горящих дров подобно человеческой жизни, а угли, оставшиеся после угасания огня, — труп. Попадешь ли, когда погаснет огонь, в ад или рай?» — вопрошает Гэннай («Фурюси докэн дэн» — «Комментарии к традиционным мыслям», ч. 1). Исходя из этого, он отвергает буддизм и приходит к заключению, что буддизм «пригоден поучать брюзгливых глупых шлюх, но не является учением, направляющим умных людей» (там же).

Более детальное развитие эти взгляды Гэнная получили в дальнейшем у Сибя Кокана.

Между тем Гэннай противопоставлял «пустословию на бумаге» эксперимент, он поносил конфуцианцев, а в своих взглядах на мораль был настолько далек от конфуцианской этики, что даже «предостережение не рубить голов», то есть не прибегать к наказанию, считал нормой поведения. По сути своей Гэннай не был конфуцианцем, проповедующим учение о морали, он был ученым науки о производстве, идеологом политики «расширения производства и поощрения ремесел», а потому не мог не относиться критически к феодальной морали.

Но при всем том, не будучи радикальным критиком феодальной системы, Гэннай не был также и последовательным критиком конфуцианства. Он так и не расстался с убеждением, что «никто не может соединить Небеса и Землю и возвыситься до учения мудрых». Все же «расширение производства и поощрение ремесел», проводимые с годов Кёхо, в сочетании с европейскими естественными науками породили у него «науку о производстве» и стимулировали появление подхода с *позиций естественных наук*. Это следует рассматривать как исторический факт, достойный внимания.

Основательное, систематическое распространение в Японии западноевропейских естественных наук, которые Гэннай мог усваивать еще лишь фрагментарно, было осуществлено в полной мере его другом Сугита Гэмпаку. Это стало результатом его четырехлетнего напряженного труда совместно с Маэно Рётаку, Накагава Дзюньаном, Кацура Хосю и другими. Начало было положено в 1774 г. с появлением труда «Новая книга по анатомии» («Кайтай синсё») — в медицине (а также в лингвистике) голландоведение развивалось в первую очередь. Тогда же, в 1774 г., переводчик из Нагасаки Мотоки Ёсинага представил в книге «Законы двух шаров мироздания» («Тэнти нико ёхо») гелиоцентрическую систему Коперника. Миура Байэн, стоявший в работе «Гэнго» на позициях геоцентризма, также узнал о гелиоцентрической теории в 1778 г. в Нагасаки от переводчика Мацумура Кюдзана. Он признал эту теорию достоверной и выступил с критикой заблуждений китайской системы взглядов на природу («Кидзан-року» — «Записки о возвращении в горы», приложение). Таким образом, в годы Кансэй астрономия нового времени уже заняла прочные позиции в кругах ученых-специалистов.

Этот интенсивный процесс перенесения в Японию западных естественных наук стимулировал рост естествонаучного знания, давшего ростки уже в произведениях Хирага Гэнная, и в конечном счете привел к появлению четко сформулированной материалистической философии.

Примечания

¹ В вышедшей в 1715 г., т. е. за три года до «Толкования Пути», работе «Очерки о школе Кэнъен» («Кэнъен дзуйхицу»), принесшей Сораю большую известность, автор обрушился с нападками на Дзин-

- сая и встал на защиту учений мыслителей сунской школы. Однако к Дзинсаю он относился с уважением. Кроме того, издавна занимался изучением древних текстов. Поэтому появление учения Сорая о «науке древних» было отнюдь не случайным. — *Н. Х.*
- ² Школа Хаяси («Ринкэ») — официальное неочжусианство, представленное родом Хаяси (Хаяси Радзан, Хаяси Сюнан, Хаяси Хоко, Хаяси Сюсай, Хаяси Дзюссай). — *Т. Р.*
- ³ В этом также проявляется преувеличенно одностороннее понимание Сорая значения конфуцианства как учения чиновничества, как науки управления государством. Это в некотором смысле означало отрицание этики как науки, замену ее наукой управления государством. Поэтому в те времена учение Сорая широко подвергалось критике как приносящее вред своим «усовершенствованием личности». В школе Сорая действительно были и талантливые люди, не отличавшиеся достойным поведением; сам же Сорай считал, что для «совершенствования личности» должно использоваться чжусианство («Бунка дзакки» — «Литературные заметки», кн. 2, свиток 2). — *Н. Х.*
- ⁴ Историческая работа Сыма Гуана «Цзычи тунцзянь» построена на описании политических инцидентов. — *Т. Р.*
- ⁵ «Держаться подальше от духов» — часть высказывания Конфуция («Почитать духов и души умерших, но держаться от них подальше»). — *Т. Р.*
- ⁶ Хотя Сюндай и выступал против «доводов» Ван Чуна («Тэйгаку монто», ч. 2), он определенно поддерживал его взгляды, особенно работы «Критика Мэн-цзы» («Симохэн») и «Учение Мэн-цзы» («Мэн-цзы рон») — см. сочинения «Бункай дзакки», «Сэкихи фуруку». — *Н. Х.*
- ⁷ Перевод дан по кн: Михайлова Ю. Д. Мотоори Норинага. Жизнь и творчество. 1988, с. 171—172. — *Т. Р.*
- ⁸ У Мураока Тэндзи есть пронизательная мысль о том, что на концепцию веры Норинага большое влияние оказала вера в «усилия другого» буддийской школы Дзёдо. — *Н. Х.*
- ⁹ Ясукуни (одно из старых названий Японии) дословно означает «страна покоя». — *Т. Р.*
- ¹⁰ Основной тезис Байгана — «познание первоприроды» — передавался у Тоана более простым выражением «познать изначальное сердце». — *Н. Х.*
- ¹¹ Основные материалы: Андо Сёэки. «Истинный Путь природы» («Сидзэн сингэй до»), издано в 1754 г., помещено в 9-м томе «Полн. собр. произв. японской философии» («Нихон тэцугаку дзэнсю») под редакцией Сайгуса Хирото. С идеями неизданного варианта этой работы (1756) и его неизданного труда «Истинное предание о Пути правления» («Тодо Синдэн») знакомила книга Ватанабэ Оонами «Андо Сёэки и истинный Путь природы» («Андо Сёэки то сидзэн сингэй до»). Кроме того, среди работ, посвященных его творчеству, есть работа «Андо Сёэки», написанная первооткрывателем этого мыслителя доктором наук Кано Кокити (помещена в книге «Сэкай ситё») — «Мировая общественная мысль», изд-во «Иванами кодза»). — *Н. Х.*
- ¹² Идея «проникновение [ввысь] — горизонталь — отступление [вглубь]» принадлежит Шао Кан-цзе. Она встречается также у Радзана («Сан-докусё» — «Книга о трех добродетелях»), Бито Нисю («Тюсай дзукай» — «Толкование умеренности»), Хиросэ Тансо («Гифу»). — *Н. Х.*
- ¹³ Так жители Киото называли жителей районов Канто и Тохоку. — *Т. Р.*

- ¹⁴ Реформы, начатые в период Тайка (645—650) и продолжавшиеся фактически до 701 г., когда они были окончательно оформлены в кодексе периода Тайхо (701—704). — *Т. Р.*
- ¹⁵ Имеются в виду Хаяси Сихэй, Такаяма Хикокуро, Гамо Кумпэй. — *Т. Р.*
- ¹⁶ Термин, обозначающий философские направления и школы в Китае периодов «Весны и осени» — «Сражающиеся царства» (VIII—III вв. до н. э.). — *Т. Р.*
- ¹⁷ Сакуин (полное название «Сики сакуин») — японское толкование и комментарий труда «Ши-цзи» китайского историка Сыма Цянь. — *Т. Р.*
- ¹⁸ «Чжоу-шу» — глава из «Ши цзин», древнего классического памятника Китая, посвященная периоду династии Чжоу. — *Т. Р.*
- ¹⁹ Сперва, в 1724 г., оно было создано в Осака, но после огромного осацкого пожара перенесено в Амагасаки. — *Т. Р.*
- ²⁰ Сочинение Ван Чуна (27—104), философа-материалиста, жившего в период правления династии Хань. — *Т. Р.*
- ²¹ Чжоу-цзы — средневековый китайский философ (1017—1073), считающийся основателем сунской школы. — *Т. Р.*
- ²² Как видно из работы Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии», в Европе до восемнадцатого века естественные науки тоже были *в целом* «собирательными». Но начиная с шестнадцатого века прогресс механики, а именно познание общих законов механики, приложимых ко всей естественной природе, поставил одной из центральных проблем философии исследование законов и причинности (в противоположность тому, как в натурфилософии средних веков основную роль играло представление о «форме» и «качестве» вещей). В других научных областях познание еще находилось на ступени изучения *вещей, вырванных из всеобщих связей*, а вся природа описывалась по критериям механики, что не могло не привести к замене интуитивной диалектики древней философии метафизическим, механистическим взглядом на природу. Необходимо учитывать, что, в сущности, также бывшие «собирательными» наука о лекарственных травах и медицина китайского направления в эпоху Токугава не дошли до *анализа* вещей, извлеченных из всеобщих связей, подобно физике (за исключением механики), химии и естественным наукам Европы XVII—XVIII вв.; они находились на ступени, предшествующей аналитической работе, — на ступени *наблюдения*, и опирающаяся на них философия не имела таких здоровых научных ростков, как греческая — ее ядро составляли пережитки древних религиозных представлений о «Небесах» и анимистические понятия о веществе. По этим причинам в Японии крайне недоставало условий для развития научной философии. — *Н. Х.*
- ²³ Например, Мукаи Гэнсё, который твердо следовал понятиям «ин-«ё» и пяти первоэлементов и отрицал западные науки, говорил: «То, что Земля круглая, есть общее учение разных школ мира. Конфуцианское учение гласит, что Вселенная подобна яйцу, а Небо охватывает Землю подобно тому, как скорлупа охватывает белок» («Кэнкон бэнсэцу» — «Толкование Вселенной»). Нисимура Дзёкэн тоже утверждал, что учение о земном шаре «создано китайскими мудрецами» («Тэмбун гиро» — «Астрономия»). — *Н. Х.*
- ²⁴ Рассматривать душу как огонь, а первооснову огня видеть в свете — такой взгляд встречается уже у Ван Чуна. Об этом и о Гэннае в целом смотри у автора в книге «Идеология феодальной Японии» («Нихон хокэнсэй идэороги», ч. 3, разд. 4). — *Н. Х.*

ГЛАВА 4

Период развития условий формирования централизованного государства

РАЗДЕЛ 1

Развитие разрушительных тенденций и их идеология

I

«Второй расцвет» годов Кёхо¹ уже в годы Хорэки потерпел полный провал. В это время, как ранее отмечалось, в условиях ослабления системы «бакухан» и роста антифеодальных крестьянских бунтов появились такие радикальные антифеодально настроенные мыслители, как Андо Сёэки, а также такие идеологи почитания императора, как Ямагата Дайни, который, сочувствуя бедствиям крестьян, мечтал о восстановлении режима императорской династии без господства самураев. Далее, в годы Тэммэй в условиях небывалой жестокости еще масштабнее и с еще большей остротой происходили антифеодальные крестьянские бунты и погромы, направленные против торгово-ростовщического капитала. Противоречия феодальной системы обнаружались вполне отчетливо.

В 1787 г., в период этих небывалых социальных потрясений, первым министром стал Мацудайра Саданобу. Он положил конец так называемому периоду Танума² и, приняв за образец реформы «второго расцвета», попытался остановить развал феодальной экономики и укрепить режим самурайской власти с помощью таких мер, как политика жесткой экономии, строгое соблюдение порядка внутри господствующего класса, списание долгов с хатамото³ и так далее. Все это, однако, имело лишь кратковременный эффект, и уже через полстолетия после

реформ Кансэй, в 1841—1842 гг., первый министр Мидзуно Тадакуни наметил реформы вторично, но это уже не могло остановить ослабления системы «бакухан». В условиях такого загнивания феодальной системы, с одной стороны, слабел контроль правительства «бакуфу» над знатью, с другой — назревали предпосылки положить конец политической изоляции Японии. Освоение северных районов в связи с подготовкой агрессии против России и укрепление береговой охраны против участвовавших заходов иностранных судов были недостаточны для поддержания изоляционистской феодальной системы, и правительство «бакуфу» после неоднократных указов об изгнании иностранных судов оказалось вынуждено в 1842 г. уже издать указ о снабжении их топливом и продовольствием. Несмотря на движение за изгнание чужеземцев, вспыхнувшее в связи с приходом в 1853 г. «черных кораблей», правительству пришлось в 1858 г. заключить торговые договоры с рядом стран и со следующего года начать торговлю с заграницей. Да и открытие страны, хотя и было само по себе прогрессивным шагом, не являлось благоприятным для правительства фактором. Оно скорее означало не что иное, как подчинение требованиям иностранных государств и тем самым — лишь проявление слабости правительства. В таких условиях на первый план стало выступать движение за преобразование правительства «бакуфу» и создание мощного военного государства. Происходившие одновременно с открытием Японии репрессии годов Ансэй тоже не могли обеспечить победы консервативных сил, пытавшихся поддержать старую систему. Трагическая смерть в 1860 г. регента Ии⁴ стала предвестником неизбежного крушения правительства.

В основе таких изменений обстановки лежали следующие социальные факторы.

Во-первых, это движение крестьянства и низших городских слоев, для которых становились все более невыносимыми тяготы противоречий феодализма, возраставшие с обострением этих противоречий. Правда, после бунтов годов Тэммэй волнения временно ослабли, но остановить общую тенденцию подъема антифеодального движения было совершенно невозможно. В работе Куромаса Исао «Исследование крестьянских мятежей» («Хякусё икки-ко кэнкю») сообщается, что в 1798 г. произошло 9 бунтов, в 1812 г. — 12, в 1823 г. — 9, в

1833 г.— 17, в 1836 г.— 13, в 1837 г.— 11, а в 1833 и 1836 гг. страшные неурожай вызывали погромы также и в городах. Особенно следует отметить восстание под руководством Осю Хэйхати⁵ в 1837 г., когда движение низов приняло наиболее острые формы. Своим идеалом Осю Хэйхати твердо считал «не мятежи и бунты, а воздействие на чиновников и сборщиков налогов, с тем чтобы они прониклись человеколюбием и великодушием, следуя Пути божественного правления времен «второго расцвета». Обращаясь к тому, «кто не имеет земли», а также к тем «страдальцам, которые, даже владея землей, не в состоянии прокормить отца и мать, жену и детей», он призывал небесные кары на «чиновников и знать, которые заставляют страдать» низы, на «извечных нахлебников, богачей-горожан Осака». Под его руководством антифеодальное движение «мелких крестьян» и городских «низов» приняло форму сознательной политической борьбы против системы «бакухан». Восстание Осю Хэйхати оказало сильное влияние на всю страну. Так, в Касивадзаки (Этиго) лучший ученик Хирата Ацутанэ (школа «кокугаку») Икута Еродзу вместе со своими единомышленниками решительно боролся против сельских богачей-ростовщиков и управляющих под лозунгом «священной небесной кары государственным разбойникам», «добропорядочного чиновничества и спасения страдающего народа». Замыслы Осю и Икута были полностью сорваны, но польза от них была в той мере, в какой понесли наказание «подлые торговцы», вовсю наживавшиеся на скупке риса и сборе пошлин с торговых судов, а также защищавшие их правительственные чиновники. Особо эти события примечательны еще и тем, что в движении низов принимала участие интеллигенция, участие которой повышало их политическое сознание. Именно этот растущий протест низов явился мощной силой, расшатавшей основы системы «бакухан», коренным фактором, заставившим осознать невозможность сохранения существующего положения и ускорившим преобразование системы «бакухан». Однако разобщенность крестьянского движения, обусловленная раздробленностью страны на мелкие княжества и различием условий в каждом из них, незрелость «предпролетариата», а также неразвитость буржуазии, призванной вырабатывать идеологию и выдвигать идеологов, способных в определенной степени руководить антифеодальной борьбой

этих двух социальных сил, не дали возможности антифеодальному народному движению обрести соответствующую идеологию и программу. Поэтому стихийно социальным идеалом этого движения стала в конечном счете идея императорской власти. Такая особенность идеологии этого движения выражала политическую неразвитость его социальной сущности, вследствие чего движение трудовых слоев было отчасти использовано и в основе своей подавлено движением влиятельных феодальных кланов, вступивших на путь насильственного превращения торгового капитала в промышленный с целью создания централизованного государства.

Вторым социальным фактором стали зажиточное крестьянство и помещики, появившиеся в результате классового расслоения деревни и занимавшие промежуточное положение между землевладельцами системы «бакухан» и трудящимся крестьянством. Они, хотя и выступали за сохранение феодальной системы мелкопоместного производства, на которое сами опирались, все же становились все более враждебно настроенными по отношению к тяготевшему над ними режиму «бакухан». Многие из них, как нанятые на службу, так и сельские самураи, пользовались покровительством феодальных правителей, но в силу своего положения должны были защищать крестьянство от жестоких поборов крупных землевладельцев, чтобы не допустить разрушения своей собственной опоры. Следует, однако, отметить, что, по мере того как уже с середины эпохи Токугава протест мелких производителей против ростовщиков-помещиков становился повсеместным, а крестьянские бунты начиная с годов Тэмэй часто приобретали разрушительный характер, столкновения крестьянства с зажиточными слоями и помещиками обострялись и антагонизм между ними постепенно принимал все более четко определенные формы.

Сельские помещики имели те же интересы, что и горожане: сначала они выступали в роли ростовщиков и торговцев, затем — владельцев винодельных мануфактур и скупщиков продукции сельского семейного производства и далее — в роли управляющих так называемых смешанных мануфактур. Часть же горожан, напротив, вкладывая деньги и предоставляя займы для освоения новых земель, оказывалась в положении землевладельцев и смыкалась с сельскими помещиками. По мере того как такие помещики и горожане все более склонялись к превращению

накопленных в их руках денежных средств из паразитирующего ростовщического капитала в промышленный через монопольную скупку и зачаточную мануфактуру, они стихийно подходили к требованию единого общенационального рынка. Однако многие из помещиков были владельцами феодальных привилегий в деревне, а горожане, особенно верхушка, оставались зависимыми в финансовом отношении от системы «бакухан», иначе говоря, капиталистические элементы в условиях феодальных отношений вращивались ими для поддержания самих этих отношений. Такое положение не вело к выростанию горожан и помещиков, имевших статус горожан, в самостоятельный класс буржуазии. Поэтому хотя из этой социальной среды и вышли такие славословы императорской династии, как Гамо Кумпэй и Такаяма Хикокуро, отличавшиеся от представителей школы «национальной науки», вообще говоря, идеология этих слоев, как и идеология представителей школы «национальной науки», выражалась в поклонении древности и в восхвалении императорского рода при отсутствии четкой политической программы, а представлявшее их интересы политическое движение находилось в руках иного социального слоя (прогрессивных влиятельных феодалов).

В-третьих, по мере развития процесса финансового разорения системы «бакухан» происходило расслоение самурайского класса на верхние и низшие слои. Для низших слоев постепенно становилось невозможным существовать в качестве самураев в силу их зависимости от ростовщического капитала и от системы «хан-ти»⁶, порожденной обнищанием землевладельцев. Благодаря «добавочному домашнему делу», которое для половины из них становилось основным, они превращались в семейных ремесленников, находившихся в кабале у скупщиков-оптовиков, а часть — в настоящих люмпенов. Как самураи все они сохраняли преданность феодальному правлению и не могли стать подлинными носителями *нового способа производства*, но при этом испытывали недовольство *существующим состоянием* феодальной системы и не могли не склоняться к ее ликвидации. В результате борьба низших слоев самурайства против верхних в конце правления «бакуфу» стала уже повсеместным явлением. К тому же в некоторых крупных княжествах в силу реформ системы местного хозяйства происхо-

дило слияние клановой власти с капиталистическими элементами (сам владелец либо становился скупщиком, либо заводил мануфактуру, либо использовал торговый капитал горожан для собственного «расширения производства и развития ремесел»). Став мощным инструментом первоначального накопления капитала, часть низших слоев самурайства, в целом не способных активно участвовать в создании нового общественного порядка, выражала свой протест против существующего состояния тем, что участвовала в такого рода реформах по модернизации, поскольку сами эти слои уже не могли более существовать в рамках феодальной системы. Таким образом, разложение феодального правящего класса началось прежде всего с таких низших слоев. Из низшего самурайства вышла не только часть тех, кто проводил реформы кланового хозяйства, — клановых чиновников. На этапе, когда первоочередной задачей стало принудительное осуществление первоначального накопления капитала в общенациональном масштабе и создание единого рынка (последний период правления «бакуфу»), из него вышли также и руководители движения влиятельных феодалов, объединивших оппозиционно настроенных помещиков и горожан и приступивших к свержению правительства «бакуфу».

В-четвертых, изменилось соотношение сил между правительством «бакуфу» и крупными княжествами из числа княжеств «тодзама»⁷; давление на них со стороны правительства резко ослабло. В условиях общего разорения системы «бакухан» в крупных юго-западных княжествах, где торговый капитал был сравнительно развит или где имелась благоприятная конъюнктура для его развития, постепенно значительно усилилось стремление перестроить хозяйство путем реформ по модернизации. В княжестве Сацума, например, Симадзу Сигэхиды (стал владельцем княжества в 1755 г., умер в 1834 г.) приступил к укреплению хозяйства путем расширения производства и поощрения ремесел, а также путем внешней торговли. После него оздоровлением хозяйства посредством реформ занимался глава княжества Дзусё Сёсаэмон, а Нариакира (владел княжеством с 1852 по 1859 г.) продолжил эту традицию и способствовал перенесению в Сацума современного производства. По мере проведения таких преобразований хозяйства положение владельцев Сацума среди других феодалов резко укрепилось. Так, Сигэхи-

да уже был в родственных связях с Танума Окицугу и даже поставлял жен для дома Иэнари (одиннадцатого сёгуна), а Нариакира возглавил влиятельные княжества, выступавшие за реформы системы «бакуфу», и стал руководителем объединенного движения придворной знати (кугэ) и военно-феодалного дворянства (буси), возникшего в конце правления «бакуфу». В княжестве Тёсю (где в основном осуществлялось регулирование посреднической торговли) и княжестве Тода (где в соответствии с политикой богатой страны⁸ в 1865 г. был создан промышленный дом «Кайсэйкан») в то время, когда в конце правления «бакуфу» началось политическое движение, тоже проводились реформы в целях подобного взращивания капитализма, причем их отличительной чертой в княжестве Тёсю стало значительное влияние низших слоев самурайства. Необходимо также отметить и то обстоятельство, что представители сельского самурайства (госи) были очень многочисленны во всех этих княжествах — Сацума, Тёсю, Тода.

Эти крупные княжества в силу особых отношений с императорским домом оказывали сопротивление правительству и стремились добиться привилегий на участие в управлении страной, они не ставили целью ликвидировать саму систему «бакухан». Такой курс более всего отвечал интересам центристского крыла княжеств, находившихся между консервативным и радикальным крылом. В движение влиятельных княжеств «тодзама» был вовлечен также клан Мито, представлявший одну из трех ветвей дома Токугава (три ветви дома Токугава: Овари, Кии, Мито.— *Т. Р.*). Это произошло потому, что при сильном обеднении данного клана движение за реформы из-за непрерывных трений с консервативным крылом все более усиливалось и оказывало большое влияние на клановое правление, но при всей поддержке этому движению со стороны даже таких людей, как Рэцую (глава княжества Мито (Токугава Нариакис).— *Т. Р.*), клан Мито как ветвь дома Токугава был заинтересован в сохранении системы «бакухан»⁹. Однако реформаторское направление — объединенное движение дворцовой знати и военно-феодалного дворянства, — представленное до образования союза княжеств Сацума — Тёсю одним княжеством Сацума, перестало отвечать требованиям времени, когда на повестку дня встала задача общенационального единства. Ему пришлось уступить место движе-

нию против правительства «бакуфу», которое во главе с княжеством Тёсю выступало за модернизацию страны. В княжестве Сацума пересмотр политики противостояния с княжеством Тёсю также был связан с дальнейшими преобразованиями в духе модернизации.

Со своей стороны правительство, несмотря на огромный рост торгово-ростовщического капитала в подвластных ему землях, так и не смогло пойти на то, чтобы принудительно перевести этот капитал в промышленный, тем самым поднять себя до уровня мощной централизованной власти и таким образом своими руками осуществить объединение страны сверху. Правительство все же шло в направлении взращивания капиталистических элементов — сперва как управляющий горнорудной промышленности, потом как самый крупный учредитель оборонной промышленности, а в некоторых случаях и как инициатор развития ряда производств. Однако в условиях изоляции страны крупномасштабный перевод торгового капитала в промышленный был невозможен, а кроме того, правительство как обладатель наибольших феодальных привилегий могло принять ряд временных мер для преодоления скудости финансов — выпустить новые деньги в связи с ухудшением состояния денежной массы, обложить налогом жителей крупных городов (после открытия страны к этому добавился еще сбор торговых пошлин). Возглавляя наиболее привилегированную часть слоя феодальных правителей, правительство являлось средоточием консервативных сил; пользуясь поддержкой своего чиновничества и наследственных феодалов «фудай», которые разорялись, но стремились сохранить свое положение, оно не могло представлять реформаторские настроения самурайских слоев. Таким образом, все реформаторские группировки в той или иной степени оказались настроены против правительства, тогда как правительственные чиновники, долгие годы ведя паразитический образ жизни в городах и лишаясь средств, становились беспомощными в военном отношении. Правительство в огромной мере утратило контроль над сильными княжествами как в политическом, так и в военном отношении.

В такой социальной обстановке развалу системы «бакухан» способствовали еще и контакты с границей, которые привели, в конце концов, к крушению системы изоляции страны. Связи с другими государствами уже в период до и после реформ Кансэй выдвинули из числа

ученых школы «ёгаку» сторонников развития внешней торговли в интересах создания «богатой страны» (Хонда Тосиаки, Сибя Кокан). В то же время эти связи привели к убеждению в необходимости создания сильной армии, о чем говорилось первоначально в книге Хаяси Сихэя «Военная сила морской державы» («Кайкоку хэйдан»), написанной в конце годов Тэммэй — начале годов Кансэй. Это убеждение еще более окрепло, увязываясь с лозунгом изгнания чужеземцев. Именно сознание необходимости сильной армии и единого государства в целях изгнания чужеземцев ускорило рост оппозиции в части самого правящего класса — от сторонников реформ в рамках системы «бакуфу» и вплоть до сторонников реформ, выступающих против этой системы. Так, концепция изгнания чужеземцев в сочетании с учением о почитании императора под лозунгом внутренних реформ послужила идеологической опорой в процессе образования централизованного государства. Хотя сама по себе концепция изгнания чужеземцев и содержала довольно извращенные идеи, она, так или иначе поднимая политические проблемы в национальном масштабе, отражала национализм своего времени.

Одним словом, развитие противоречий в самой стране еще более ускорилось из-за контактов с иностранными государствами, а концепция изгнания чужеземцев как внешнеполитический лозунг постепенно стимулировала внутренние преобразования, особенно после того, как правительство «бакуфу» ее отвергло указом о снабжении иностранных кораблей топливом и продовольствием (1843) и открытием страны в годы Ансэй.

II

В обстановке такого углубления противоречий усилия, направленные на сохранение системы «бакухан», неизбежно принимали форму политики феодального гнета, начиная от грубого вмешательства во все, вплоть до проблем повседневного потребления (насильственное проведение указа об экономике), и кончая всевозможным контролем над свободой слова и общественной мыслью. Так, в это время, с одной стороны, осуществлялась поддержка чжусианства как науки чиновничества, а также использовалось и распространялось учение «сингаку» в целях «просвещения» народа, а с другой стороны,

наряду с этим происходили жестокие гонения в области общественной мысли: в 1790 г. запрещены «еретические учения» (т. е. все, кроме чжусианства), в 1792 г. наложен запрет на деятельность Хаяси Сихэя и изъята его книга «Кайкоку хэйдан», в 1828 г. — тюремное заключение Зибольта (в дело вовлечено более тридцати голландоведов, в том числе придворный астроном Такахаси Сасаэмон), в 1839 г. — так называемое дело о «шайке дикарей» (арест Ватанабэ Кадзана, Такано Тёэя и их единомышленников), а кроме того, изгнание из Эдо Сато Нобухиро, ссылка в Акита Хирата Ацутанэ и ряд других жестких мер. От всех, хотя бы немного заметных мыслителей и ученых, требовалась большая твердость, чтобы в таких условиях сохранить порядочность. Однако, несмотря на все гонения (в основном против голландоведения), приостановить рост наук, относящихся к «еретическим», было невозможно.

Посмотрим теперь на состояние общественной мысли того времени, прежде всего на конфуцианство. Тенденция приверженцев чжусианства противодействовать в годы Кансэй популярности школы эклектиков и создать собственную теорию привела в условиях поддержки со стороны правительства «бакуфу» к определенному восстановлению сил чжусианства. Далее, произошло возрождение яминизма и одновременно с этим усилились также тенденции к независимости от школ. В противоположность этому имели место и другие характерные особенности — школа Сорая, которая отрицала «ри», склонялась к отказу от теории и занимала позиции поверхностного эмпиризма и слепой веры в классические труды, уже не имела влиятельных представителей. По-прежнему продолжался прогресс в сферах, далеких от собственно философии, — таких, как история, экономика, изучение конфуцианских канонов, а в области философской теории, с одной стороны, дух постижения «ри», присущий чжусианству, соседствовал с западными естественными науками (Ямагата Банто, Сакума Сёдзан и прочие), а с другой стороны, чжусианство часто использовалось как теория, противостоящая теориям западных естественных наук (Охаси Тоцуан).

Обратимся теперь к школе «западной науки» («ёгаку»). В начальный период эта школа породила довольно последовательные естественнонаучные взгляды и материалистическую философию. В дальнейшем, несмотря на

грандиозный прогресс медицины, достигнутый благодаря Зибольду, а также несмотря на проникновение и распространение в Японии таких специальных наук, как ботаника, химия, физика, военное искусство, и других, усиление духовного гнета и появление концепции изгнания чужеземцев не позволили активно развиваться *философскому мировоззрению*, опиравшемуся на научный дух. Скорее в этот период заметно обозначилась тенденция ограничить школу «ёгаку» рамками техники и эмпирических наук как имеющих «материальное» значение.

Параллельно с таким процессом развития школы «ёгаку» усиливается идеологическое движение прославления императора. Этому движению недостает соответствующего осознания своей реальной сути, политических целей, поэтому чем больше оно набирает силу, тем становится более противоречивым, обретая теологические, религиозные формы выражения. Противоречия такого рода типично проявились в школе «национальной науки» Хирата Ацутанэ, которая в то же время дала толчок интенсивному росту синтоистской религии.

Политическую же программу движения прославления императора представила школа Мито, которая, напротив, не имела такой сильной религиозной окраски и в основном, опираясь на конфуцианство, выдвигала идею создания «сильной армии». Школа Мито, облачив в новые одежды своих теоретиков Фудзита Токо и Аидзава Сёдзи, приобрела иное политическое значение, нежели во времена Мицукуни¹⁰.

И наконец, надо отметить, что те социальные настроения, которые в годы Хорэки были философски сформулированы у Андо Сёэки, а политически — пусть в незавершенной форме — в полемических работах Осие Хэйхатиро, в рассматриваемый период не получили ни четкого философского выражения, ни систематизации в политическую теорию. На данный момент эти настроения еще не достигли такой социальной зрелости.

В таких условиях соперничество в самом конфуцианстве уже отошло на задний план. Отличительная черта этой эпохи заключалась в том, что мир общественной мысли представлял собой сложную картину, где конфуцианство, школа «ёгаку», школа «национальной науки» и школа Мито как разновидности конфуцианства взаимоотношались в одних областях и смыкались в других. Во многих случаях все эти течения отражали — в какой-то

степени и какой-то форме — настроения протеста против системы «бакухан». Даже чжусианство как чиновничья наука и то нередко служило теоретической базой антисёгунатской идеологии.

И все же, если не считать интенсивного развития школы «ёгаку» и более или менее связанного с ним роста независимого конфуцианства — конфуцианских концепций, не зависящих от тех или иных школ, — ни одно идеологическое направление в этот период не обнаружило сколько-нибудь значительного научного прогресса. Что же касается школы «национальной науки» Хирата Ацутанэ, то ее существование означало прежде всего деградацию в научном отношении школы «возрожденной национальной науки», утрату ею научного характера.

РАЗДЕЛ 2

Конфуцианство на последнем этапе

I

В годы Касэй чжусианство как наука чиновничества переживало некоторый подъем, поскольку в результате запрета еретических учений¹¹ повысилась роль «трех кансэйских мудрецов» (Сибано Рицудзан, Бито Нисю, Окада Кансэн; позже к ним стали причислять Таному Сюдзюя, Кога Сэйри и некоторых других) из университета Сёхэйко¹² под руководством школы Хаяси. Укрепились позиции чжусианства и в учебных заведениях влиятельных княжеств. Однако этот подъем был довольно формальным и чисто внешним. В это время еще пользовались популярностью представители школы эклектиков Камэда Хосай, Ямамото Хокудзан и некоторые другие, работал и такой ученый из школы Сорая, как Сигава Цурунаки. Деятельность этих «окраинных ученых» никак не позволяла объединить конфуцианство на чжусианской основе. К тому же видными представителями чжусианства того времени, помимо названных, были лишь братья Накаи из Осака¹³. Вообще в те годы деградации не только чжусианства, но и всего конфуцианства уже не было школ, способных вдохнуть в конфуцианское учение новые силы. Такие оригинальные школы и мыслители не могли по-

явиться в сфере конфуцианской философии и этики. Естественно поэтому, что, переживая подъем, само чжусианство оставалось скудным.

Следовательно, чжусианцы того времени были лишь людьми, занятыми воспитанием и образованием самурайства на базе учения братьев Чэн¹⁴ и Чжу Си, а в области теории не обладали никаким дарованием. Поэтому, например, Иноуэ Тэцудзиро так критически отзывался о Курияма в известном трактате «Первая книга Курияма» («Курияма дзёсё»): «Ни одна из научных теорий Курияма не заслуживает того, чтобы с ней знакомиться». Так же довольно критически Иноуэ относился и к Бито Нисю, почитателю Муро Кюсо и горячему стороннику братьев Чэн и Чжу Си, выступавшему с нападками на учения школы «ёмэйгакуха», Дзинсая, Сорая и эклектиков: «У него нет ничего, что выходило бы за пределы жесткой приверженности взглядам Чэнов — Чжу Си, в раскидистых ветвях его текстов нет мастерства, способного нанести удар другим школам», «его учению так и не удалось выйти из числа незначительных» («Нихон сюсигакуха-но тэцугаку» — «Философия японского чжусианства»). В сущности, чжусианство опустилось до уровня чисто *учебной науки*.

После «трех кансэйских мудрецов» из представителей чжусианства получили известность Хаяси Дзюссай (1768—1841), последователь школы Хаяси, и Асака Гондзай (1785—1860), но и они в области теории тоже не создали ничего, достойного внимания. Из особенностей можно указать лишь на моралистически-назидательную философию Гондзая.

Далее, примечательным явлением годов Тэммэй были взгляды Футоси Масамори из Хиндзэна. Как адепт учения Чэнов и Чжу Си, он писал: «В Японии более 320 тыс. служителей храмов, у них более 200 тыс. последователей. Пусть даже на один храм приходится трое, всего это составит уже около миллиона. Все они бездельничают, **все** кормятся людским горем», «тех, кого должно быть много — народа, — тех мало, а кого должно быть мало — служителей культа, — тех много. В этом источник страданий народа и бедности страны» («Кэйдзай монто хироку» — «Ценные записи бесед об экономике», свиток 18). Исходя из этих взглядов, Футоси Масамори очень детально разработал направленные против буддийских монахов положения, подобные тем, что содержались в книге

«Кусагая-но кигон» (правда, при этом он отстаивал синто, «в основе которого лежит искренность»). Особо следует отметить его нападки на секту «синсю», которые идейно подготовили антибуддийское движение за «реставрацию Мэдзи»¹⁵. Они вызвали сильное негодование сторонников буддизма. Однако в теоретической области значение позиции Футоси, направленной против буддийских монахов и монастырей, умалывается появившимися еще ранее *атеистическими тенденциями*; к тому же его позиция не была связана со специальной разработкой философских проблем.

II

В противоположность увяданию чжусианства отметим возрождение школы Ёмэй («ёмэйгакуха»), приверженцев философии Ван Янмина. Ее представляли Сато Иссай (1772—1859) и Осю Хэйхатино (1796—1837).

Сато Иссай преподавал в университете Сёхэйко, помогая Хаяси как конфуцианский чиновник, поэтому формально он поддерживал чжусианство, но по сути своей был ученым школы Ёмэй.

Сато утверждал: «Изначально «ри» не имеет формы. Не имея формы, оно не имеет имени. Обретая форму, оно обретает имя, а уже имея имя, это «ри» должно называться «ки». Поэтому если указывать главным образом на основную суть, то и после обретения формы это есть «ри», а если указывать главным образом на действие, то и до обретения формы это «ки». «Ри» — душа человеческой сути. Ученый должен прежде всего постичь то многое, что находится в нем самом». «У законов человеческой морали («рин»-«ри») и законов природных вещей («буцу»-«ри») одно и то же «ри». Наша наука — это учение о законах человеческой морали. Ее следует применять к человеческой плоти. Иначе говоря, она — о законах природных вещей» («Гэнсибан-року» — «Записи размышлений на склоне лет»). Итак, «ри» — это основа «ки», «ки» — это действие «ри», такое «ри» — это «душа человеческой сути», а «законы природных вещей» раскрывают свою сущность через «науку о законах человеческой морали» как «учение о душе». Такой взгляд в полной мере представляет собой субъективный идеализм, характерный для учения школы Ёмэй. Да и

по вопросу об отношении знания и действия Сато Иссай тоже склонялся к учению школы Ёмэй об их единстве. «То, что касается души, называется знанием. Знание — это знание действия. То, что касается тела, называют действием. Действие — это действие знания» («Гэнситэцу року» — «Записи размышлений в старости»).

Будучи, таким образом, по сути адептом школы Ёмэй, Сато Иссай тем не менее считал: «Суть учения Чжоу-цзы (Сюрэнкэя. — *Н. Х.*) в том, чтобы оберегать душу... Чэнь Бо-цзы (Тэймэйдо. — *Н. Х.*), опираясь на него, создал учение о небесном «ри» и человеческих желаниях. Шу-цзы (Тэйигава. — *Н. Х.*) в своих почитаемых трудах тоже опирался на это учение. Все, кто был после Чжу Си и Лу Цзююаня, имеют свои достоинства, но никто из них не вышел за их пределы». «Конфуций и Мэн-цзы — вечные бессмертные праотцы, Чжоу и Чэнь — праотцы второго поколения, Чжу Си и Лу Цзююань — праотцы их наследия» («Гэнсибан-року»). То, что Иссай говорил о совпадении учения Чжу Си и учения Лу — Вана (имеется в виду школа Лу Цзююаня — Ван Янмина. — *Т. Р.*) и отнюдь не отвергал чжусианство, объясняется, видимо, тем, что школа Ёмэй, хотя и была в чем-то противоположна чжусианству, базировалась на том же идеализме и потому многое от чжусианства унаследовала. При этом примечательно, например, что взгляды Чжу Си о «сути Пути» и «сути человека» (т. е. о небесном «ри» и о человеческих желаниях), а также идея «почитания» не характерны для школы Ёмэй, но все же они отнюдь не отвергаются, и потому совсем не удивительно, что Иссай выделяет все эти идеи.

Впрочем, у самого Иссая подобного рода теоретические вопросы вовсе не раскрываются подробно. Он стремился скорее давать жизненные поучения, нежели создавать четкую мировоззренческую систему. Поэтому в области теории он впадал в противоречия. Например, с одной стороны, Иссай писал: «Небесный Путь свершается во времени, людские деяния от времени не зависят. [Все] неизбежно. Невозможно [ничего] ни приблизить, ни отодвинуть» («Гэнси-року» — «Записи раздумий»). Иначе говоря, он утверждал фатализм — механический детерминизм¹⁶. А с другой стороны, Иссай высказывался о «помощи небесным деяниям», о «помощи пра-

вителя» (монарх помогает свершению Пути мироздания).

Некоторый интерес вызывают политические воззрения Иссыя, фрагментарно разбросанные в его труде «Гэнсироку». Вот его тезисы: «Люди земли принадлежат Небесам. Они растят их, дают каждому свое место. Это возложено на монарха, и тот, порой ошибочно полагая, что «люди земли всецело принадлежат мне», грубо обходится с ними. Такой монарх грабит то, что принадлежит Небесам» (там же). «Богатство — достояние Небес, кто же может присваивать его себе?» (там же). Или: «Раз доход — достояние Небес, как может он означать зло? Но присваивать его себе — Путь злодеяния» (там же). И далее: «В ранние годы древних времен не было монарха, не было сотен чиновников. Каждый кормился своими усилиями и тем строил жизнь — подобно зверям. В те времена сила подавляла слабость, многие — немногих, были, кто не выносил такую жизнь. А потом появились мудрые и добродетельные, те, кто стал обращаться к людям и повелевать, те, кто понимал, как идти к добру. Сильные и многочисленные, покоряясь их искренности, подчинились их принципам, и прекратилось насилие», и тогда «народ сделал этих мудрых и добродетельных правителями, так началось правление монархов, основанное на милостях сверху и налогах снизу» (там же). Все эти мысли не противоречат древнекитайской идее о Пути правителей, они аналогичны взглядам Кюсю и Сорая и потому укладываются в рамки сословной идеологии, которая гласит, что «каждый имеет свою меру» и «каждый должен знать, насколько он знатного или простого происхождения». Представляется, однако, что в конце правления «бакуфу» — начале эпохи Мэйдзи эти идеи в сочетании с политическими идеями западного толка имели положительное значение (например, их воздействие на Екои Сёнана).

Кроме того, под влиянием обстановки того времени Иссай выступал за морскую оборону страны, в поддержку самурайской знати. Вместе с тем в отношении европейских наук вначале он говорил: «Западные учения становятся все сильнее и устрашают людей постижением «ри». В древности братья Чэн, приблизившись к законам («ри») Будды, принесли зло. Но еще ужаснее зло от приближения к «ри» западных наук... Ученые должны ожидать этого во всем своем мастерстве, и с громкими криками»

(там же). Однако на склоне лет он рассуждал по-другому: «Западное постижение «ри» — это многочисленные «ри» осязаемого. Постижение «ри» в «Чжи-и» — это неосязаемое «ри» Пути. «Ри» Пути можно сравнить, например, с корнями и стволом дерева. Многочисленные «ри» [осязаемого] можно сравнить, например, с ветвями и листьями. Ветви и листья произрастают от ствола дерева с корнями». Или: «Огонь и вода — великие орудия мироздания, они образуют форму в зависимости от предмета, а собственной формы у них нет. Взглянем на удивительные больших и малых размеров вещи, попавшие к нам последнее время с Запада, — все они созданы из «ри» огня и воды. Корабли и пушки опять же не что иное, как «ри» огня и воды» («Гэнситэцу-року»). Таким образом, Иссай пришел к признанию западных естественных наук как наук, имеющих «осязаемое» значение, как наук, приносящих «пользу». Такой взгляд получил широкое распространение в конце правления «бакуфу» — первые годы Мэйдзи. Объективно это означало первую победу европейской культуры над конфуцианством.

Осио Тюсай (псевдоним Осио Хэйхатио. — *Т. Р.*) — еще более ревностный приверженец школы Ёмэй, учения Ван Янмина, сосредоточился на сравнительно узкой области теории. Он стоял на позициях субъективного идеализма, утверждая, что «Небеса — это наша душа. Душа — средоточие всего сущего», а «пространство вне нас есть субстанция нашей души» («Сэнсин дото ки» — «Записи о глубинах чистой души», свиток 1). Так, «Небеса» (пространство) у Осио Тюсяя включают в себя все — от «голубых просторов Великой Пустоты» и до «пустот внутри камня», «пустот внутри бамбука», до «наимельчайших пустот»; все это в конечном счете также не что иное, как «пустота внутри Великой Пустоты». Такие «Небеса» (пространство) у него — «субстанция души», а человеколюбие, долг, этикет, мудрость, вера — «все это деяния добродетели Великой Пустоты». Так, пространство — Великая Пустота у Осио Тюсяя — одушевлялось в духе субъективного идеализма. В соответствии с этим провозглашалось учение о «единстве «ри» и «ки»»: «Первовселенная (мир человека до рождения. — *Т. Р.*) — это одно «ри», а «ки» существует внутри него. Обратенная вселенная (мир человека после рождения. — *Т. Р.*) — это одно «ки», а «ри» существует внутри него.

В сущности, «ри» и «ки» — это в одном и одно, состоящее из двух». И далее: «Единство «ри»-«ки» заключается в том, что и Великая Пустота также только лишь «ки» и «ри»» (там же). Тем самым «ки» полностью растворилось в духовном.

Исходя из такой теории познания, Тюсай выводит следующие установки морального порядка: «Путь — это одна Великая Пустота. Поэтому, постигая науки, мы возвращаемся к Великой Пустоте, там кончаются людские деяния». Он разъясняет: «Тот, кто хочет вернуться к духу Великой Пустоты, должен усердно постигать свое врожденное знание»¹⁷, потому что «истинное врожденное знание есть душа Великой Пустоты и ничто другое». Способ же «возвращения к Великой Пустоте» через такое «постижение врожденного знания» — это «сдержанность и самоограничение». Содержание морального порядка заключается в том, чтобы отрешиться от человеческих желаний и познать небесное «ри». Ведь изначально «человеческие желания», «заполняя душу», не позволяют обратиться ее в «Пустоту» («Сэнсин дото ки», ч. 1).

Таково в общих чертах содержание философии Тюсяя. Можно ли представить себе, что в преддверии конца правления «бакуфу» в городе Осака разрабатывается учение о морали в духе аскетизма, основывающееся на наивном идеализме и провозглашающее единство трех начал: субстанции души — Великой Пустоты — пространства? Между тем спустя пять лет после написания этой работы (она написана в 1833 г., опубликована в 1836 г.) Осю Тюсай в 1838 г. в полемической статье, проклиная праздный люд и «праздных горожан», писал: «Невзирая на умирающих от голода бедняков, просящих на пропитание, богатые любят вкусно поесть и едят, что хотят. Они заглядывают к девицам и водят по увеселительным заведениям господскую прислугу, пьют дорогое вино, как воду, в тяжкие времена облачаются в шелковые кимоно, встречаются с дешевыми шлюхами и повседневно предаются развлечениям». Не резонно ли полагать, что такое осуждение роскоши богачей и глубокое сочувствие к нищете и страданиям народа получало отражение в его теории нравственности?

Однако общественное значение деятельности Осю Тюсяя объясняется не тем, что он попытался осуществить учение правителей Бу и То о насилии¹⁸, оно вообще не имеет *особой* органической связи с его кон-

фуцианством. Окружающая среда и характер нередко побуждают людей идти вперед гораздо дальше, чем их обыденные размышления. А для достижения успехов в борьбе, которую начал Осю, уже требовалась теория, совершенно отличная от конфуцианства и тому подобного. Конечно, можно делать какие-то очень абстрактные заключения насчет связи между философией Осю и его деятельностью — в том смысле, что субъективизм школы и учение о единстве знания и действия побуждали его к практическому претворению своих убеждений и тем самым оказывались выше, чем чжусианство с его осмотрительностью. Но все же само по себе учение школы не носило такой антифеодальной направленности, которая была присуща социальному характеру деятельности Осю Тюсяя.

К числу сторонников учения Ван Янмина в период конца «бакуфу» — начала эпохи Мэйдзи принадлежали, кроме того, последователи Иссяя — Ёсимура Сюё, реформатор княжества Мацуяма — Ямада Сигэтани, Окумия Сосай из княжества Тоса, а также последователи Осю — Хаяси Рёсай и другие. У Сигэтани и Сосая толкование учения Ван Янмина в значительной степени обрело черты дзэн-буддизма.

III

Попытки построить теорию конфуцианства на базе собственных идей, как стремился это сделать Осю, в годы Тэммэй были все же редким явлением. Теория вообще была чем-то второстепенным, нежизнеспособным. Конфуцианство преимущественно обрело черты литературоведческого, текстологического учения, и поэтому среди ученых все более заметной становилась тенденция к независимости от конфуцианства, по крайней мере от конфуцианских учений позднего времени.

Например, Хаяси Сихэй уже в годы Тэммэй отмечал: «Приверженцы учений и Ван Янмина, и Чжу Си, и Дзинсая, и Сорая существуют как безмолвные наблюдатели, которые занимаются лишь тем, что зачитываются книгами. Но чтобы знать великие события, взлеты и падения, потери и приобретения Японии и Китая ныне и в прошлом, нужен природный дар, талант, ум» (цит. выше). Однако сам Хаяси Сихэй, автор работы «Кайкоку

хэйдан», не был сколько-нибудь видным философ-мыслителем, а его экономические и прочие взгляды — выдающимися.

Критиком конфуцианцев являлся блестящий ученый-экономист Кайхо Сэйрё (1755—1817), который утверждал: «Небесное «ри» — живое, мудрые слова — мертвое. Оживлять мертвое и использовать его — вот занятие конфуцианцев». Кайхо Сэйрё писал: «Нынешние конфуцианцы поучают, как делать добро и не делать зло. Хотелось бы познать это учение, но неизвестно, что есть добро...» «Поздние конфуцианцы не способны понять даже мудрых слов «Шестикнижия», не говоря уже о том, что выходит за его пределы. Должно сказать, что в мудрых речах не упоминаются конфуцианцы, о них не написано в «Шестикнижии». Они нахлебники в Поднебесной, они никчемный народ в Поднебесной» — так критиковал он конфуцианцев, лишенных «живой мудрости» («Дзэнтюдан»). Кайхо Сэйрё нападал на формализм конфуцианцев, которые, «лишь заходят речь о правлении в Поднебесной, сразу же хватаются за Конфуция и Мэн-цзы, но не обращают внимания, в чем сходство и несходство земли Конфуция и Мэн-цзы и нашей». Придя к заключению, что в нынешнем обществе «для правления неприменимо учение Конфуция — Мэн-цзы» («Кэйко дан» — «Беседы о науках», кн. 1), он расхваливает собственные взгляды: «Цуру (Сэйрё. — Н. Х.) поглощен только книгами, он очень не любит говорить об учениях каких-то школ, с молодых лет он не принадлежит ни к каким направлениям. Цуру привержен учению только своей школы» (там же, кн. 5). Отношения между монархом и подданными Сэйрё понимал как «куплю-продажу», как «Путь рынка» (там же, кн. 1) и в этом смысле был идеологом торгового капитала. Вместе с тем, считая, что природа низов дурна и потому нельзя поддерживать порядок, «не установив законов и не применяя суровых наказаний», он склонялся к учению об искусстве закона в духе Хань Фэй-цзы¹⁹ и тем самым демонстрировал, насколько был далек от буржуазных представлений о человеческой природе.

Независимость от взглядов прежних конфуцианцев видна также в работе Ниномия Сонтоку «Вечерние беседы Ниномия» («Нинмия оё ханаси»), где он, проводя различие между Небесным «ри» и Путем человека, подчеркивает, что Путь человека — это его деяния

ради того, чтобы использовать для себя Небесное «ри». «Этот мир непрерывно обращается... родившийся ребенок со временем стареет, построенная плотина со временем разрушается, выкопанный ров день за днем, ночь за ночью осыпается, настеленная крыша день за днем, ночь за ночью ветшает — все это обыденность Небесного «ри». Путь человека, напротив, иной. Что бы ни было в этом мире, где чередуются дождь и ветер, холод и жара, человек появляется обнаженным, без перьев или чешуи; без жилья ему не укрыться от дождя и росы, без одежды не спастись от жары и холода. Потому-то и создается Путь человека. Рис — благо, репей — зло, строить дом — благо, разрушать — зло... вот Путь человека. Для Небесного «ри» нет блага и зла. Объяснение этому уходит в древние времена начала мира, когда все, подвластное Небесному «ри», было дикими просторами... Путь человека следует этому Небесному «ри», но он создает свои различия подобно тому, как, например, сорняк и репей — зло, а рис и пшеница — благо. Путь человека — это то, что создано поколениями, как изысканное блюдо для мудрецов и правителей, и, чтобы он не разрушался, учредили правление, создали поучения, определили законы наказания, выработали правила этикета. Взыскательно и скрупулезно, с трудностями, мало-помалу складывался Путь человека». «Когда человек низок, его Путь — это путь скота, путь естества природы; когда человек уважаем — его Путь следует Небесному «ри», но это путь деяния, его не существует в природе».

Путь человека здесь, как и в учении Буцу Сорая, понимается как «деяние». Но в этом «деянии» не усматривается мистицизма, как у Сорая, считавшего, что «деяние» свершалось «Первыми правителями» по «Мандату Неба» или же что «Небо» непостижимо. Здесь собаны «чистые зерна синто, конфуцианства, буддизма»: «синто — это Путь создания страны, конфуцианство — Путь управления страной, буддизм — Путь управления душой». У Ниномия Сонтоку есть, например, и высказывание о том, что «человеку после смерти нет воздаяния за его жизнь, а есть лишь неисполненные законы Пути». Но все же что касается отношений между обществом и природой, Ниномия развивал гораздо более рационалистические взгляды, нежели Сорай и другие мыслители. Да и синто и буддизм также понимались им во многом как, так сказать, религии разума. Такие взгляды

Ниномия Сонтoku на Небесное «ри» — Путь человека имели опору в деревнях, пришедших в запустение с распадом феодального строя. Они представляли собой обобщения, порожденные опытом человека, который всячески стремился воспрепятствовать развалу феодального хозяйства.

Отнюдь не случаен для того времени также и *эkleктизм*, когда, например, Хиросэ Тансо (1782—1855) выдвигал в своих работах противоречащие друг другу положения. Так, в работе «Анализ тьмы» («Сэкигэн») он излагал философию в духе Лао-цзы: «Поклонение тьме есть ничто. Ничто через светлые добродетели и творение подобно деянию мудрецов», а в работе «Гифу» рассуждал в духе учений мыслителей сунской школы: «То, что содержится в сущем, есть «ри», то, что определяет сущее, есть «ги» (долг, справедливость. — Т. Р.). Поэтому «ри» есть суть «ги».

Тенденция к обособлению от конфуцианства, берущая начало в философии Андо Сёэки и Миура Байэна, по мере распада конфуцианства, таким образом, постепенно усиливалась... В результате всего развития эта тенденция должна была привести к окончательному упадку конфуцианской мысли как таковой.

IV

В общественной мысли того времени немалое значение имели также исторические изыскания и исторические концепции конфуцианцев. Работа «Императорская династия. Исторический обзор» («Хонтё цукан»), выполненная по указанию правительства «бакуфу», «История великой Японии» («Дай Нихон си»), написанная Мито, произведения Хакусэки — эти труды, несмотря на различия в нюансах, были работами, в политическом отношении оправдывавшими систему «бакухан»; критика прошлого в них связывалась с признанием и апологией настоящего. Однако на позднем этапе правления «бакуфу» историческая наука уже не всегда носила такой характер, она скорее через критику прошлого стала проявлять неудовлетворенность настоящим. Она обнаружила тенденцию к критике системы «бакухан» и с развитием этой тенденции завоевывала широкую популярность среди недовольных элементов. Такая историческая наука как

бы дополняла исследования ученых школы «национальной науки», усердно изучавших хроники «эры богов», исследованиями по истории, начиная с императора-человека, и особенно истории эпохи самурайства. Представителем такого направления являлся прежде всего Таному Санъё (1780—1832).

Историческая концепция Санъё наряду с книгой Ивагаки Мацумаэ «Очерк истории Японии» («Кокусирияку»), вышедшей одновременно с его работой «История внешних связей Японии» («Нихон гайси», 1826), испугала буддийских монахов конфуцианскими антибуддийскими идеями и оказала известное влияние на антибуддийскую мысль в период конца правления «бакуфу» — начала эпохи Мэйдзи. Но утверждения о сословной и экономической пагубности буддизма были присущи конфуцианцам еще со времен Хаяси Радзана и поэтому не содержали ничего нового, так что произведения Санъё не представляли интереса в этом отношении.

В работах «Новая политика» («Синсаку») и «Аргументы» («Цуги») Санъё рассматривал проблемы государственного устройства и экономики, но и в этой области у него также не было чего-либо выдающегося. Да и его очерки, посвященные военному делу, нельзя назвать примечательными²⁰, поскольку, в то время как Аидзава Масаси и его сторонники уже выступали за применение больших кораблей и мощных орудий, Санъё не понимал значения современного оружия. В сухопутном сражении он считал главным человеческий натиск, «оказывающий стремительное воздействие». Он утверждал, что «исход битвы зависит не от оружия, а от людей», и считал военное мастерство Ходзё-си²¹, который сражался на маленьких суденышках врукопашную с монгольскими воинами, оснащенными большими кораблями и огнестрельным оружием, «законом, который должен сохраниться для всех на последующие века» («Нихон гайси», свиток 4).

Однако если говорить о том, что же все-таки характерно для исторической концепции Санъё и благодаря чему она оказала свое влияние, по-видимому, нужно указать на то, что критика этим мыслителем Асикага Такаудзи и восхваление им южного двора²² содействовали дальнейшему распространению идеологии прославления императорской династии, равно как и восхваление им Ходзё Токимунэ, отбросившего монгольское нашествие

одним лишь словом «прочь!»²³, способствовало усилению влияния идеологии движения «за изгнание чужеземцев». В высказываниях на эту тему у Санъё содержатся идеи, в завуалированной форме выражающие древнекитайские воззрения, вроде того, что «назначение Небесами правителя свершается для народа, а не для правителя» («Нихон сэйки» — «Хроники правления Японии»). Короче говоря, можно считать, что хотя Санъё в своей исторической концепции и не критиковал непосредственно систему «бакухан», но, отбирая исторический материал прошлого, рьяно раздувал дух поклонения императору и тем самым оказывал влияние на идеологию своего времени. Можно сказать также и обратное: историческая наука Санъё отражала рост критических настроений, направленных против системы «бакухан».

Кроме того, у Санъё есть также и некоторые историко-философские тезисы. Например, во введении к книге «Аргументы» он рассуждает о понятии «сэй» (сила). «Расколы и слияния в Поднебесной, правления и смуты, покой и опасности — все это создает «сэй». «Сэй» зависит от времени, возникает во времени; «сэй» не там, где приложена человеческая сила. Однако, когда «сэй» еще не образовалась, но вот-вот возникнет, осуществление ее принадлежит человеку. Человек не в состоянии свершить противное «сэй», но и «сэй» образуется тоже благодаря человеку». Пожалуй, можно сказать, что в этом высказывании заключается понимание диалектической связи между объективной закономерностью истории и субъектом, который хотя и предопределен этой закономерностью, но выступает как случайность, образующая закономерность (то, что «сэй» образуется только «во времени», — это одно, необходимость же признания скачка — вопрос другой). Но, разумеется, Санъё понимал «сэй» как объективную необходимость не материалистически, а стоял на идеалистических позициях, считая, что Япония держится на «самураях», а «самураи» сильны своим «духом».

Говоря в целом, Санъё не был выдающимся представителем исторической науки, скорее он оказал влияние как историк *науки управления*, как ученый, занимавшийся историей морали, и по научной прозорливости как ученому-историку ему было далеко до Хакусэки.

РАЗДЕЛ 3

Развитие материалистических тенденций на основе контактов с «западной наукой» («ёгаку»)

I

Как уже было видно на примере Хирага Гэнная, тупик теоретической мысли конфуцианства породил в передовых умах, сведущих в европейских науках, материалистические тенденции, опиравшиеся на естественнонаучные позиции, которые уже выходили за рамки конфуцианства. С распространением голландоведения эти тенденции постепенно росли, и развитие их в годы Бунка — Кансэй выдвинуло таких влиятельных мыслителей, как Ямагата Банто из Осака и Сиба Кокан из Эдо.

В каком же состоянии находился прогресс школы «западной науки» («ёгаку») в это время?

Прежде всего укажем, что после выхода «Новой книги по анатомии» («Кайтай синсё») медицина развивалась благодаря усилиям Оцуки Гэнтаку из Эдо, Удагава Гэндзюя, его сына Гэнсина и некоторых других. Гэнтаку, много сделавший для изучения и распространения голландского языка своей книгой «Руководство по голландоведению» («Рангаку кайтай», 1788), выпустил новый перевод «Кайтай синсё» — «Новую книгу по анатомии. Расширенное и дополненное издание» («Дзютэй кайтай синсё»). Гэндзуй в своей работе «Основы западной терапии» («Сэйё найка сэнъё», 1793) впервые познакомил японцев с терапией Запада, одна из его книг — «Основы медицины» («Ихан тэйко», 1805) — пользовалась большой популярностью как введение в западную медицину. Так голландская медицина постепенно обретала влияние.

Далее, в области астрономии переводчик из Нагасаки Мотоки Ёсимасу, еще в годы Анъэй выпустивший по собственной инициативе книгу «Законы двух шаров мироздания» («Тэнти никю ёхо»), в 1792 г. уже по указанию правительства перевел книгу «Записи о законах двух шаров мироздания и новая система понимания звездного мира, Солнца и проникновения в «ри»» («Сэй дзюцу хонгэн тайё кюри рёкай синсэй никё ёхоки»). Далее, в 1799—1802 гг. был закончен выполненный Ситаку Тадао перевод труда «Новая книга о календаре»

(«Рэкисе синсё»), благодаря которому японцы ознакомились с гелиоцентрической теорией Коперника как стройной системой²⁴. Затем в 1804 г. в государственной правительственной обсерватории Такахаси Сёсаэмон приступил к переводу календаря, а его сын Сёсаэмон-младший (Кэйхо) завершил его в 1809 г. совместно с Хадзима Сигэтоми.

В годы Кансэй обсерватория направила также Хотта Ёсихоро и Иноо Тадака обследовать земли проживания айну, а в годы Бунка с помощью Тадака было осуществлено большое предприятие по исследованию побережья, а также положено начало изучению географической литературы и составлению географического атласа мира.

В 1812 г. переводческий отдел обсерватории приступил к переводу энциклопедического словаря Шомеля, в этом многолетнем труде принимали участие прежде всего ученики Ситаку Тадао — Баба Сандзюро и Оцуки Гэнтаку, а также Удагава Гэндзуй, Хитоси Ёан, Одзаки Санъэй, Оцуки Нориэда, Минато Тёан и другие. Тогда же, в годы Бунка, отдел переводов приступил к переводу голландских книг по военному делу.

При таком развитии школы «западной науки» («ёгаку») в этот период, т. е. в годы Кансэй — Бунка, наиболее примечательным событием, особенно с точки зрения влияния на общественную мысль, было, пожалуй, то, что гелиоцентрическая теория постепенно начала занимать прочные позиции. И Ямагата Банто, и Сиба Кокан принадлежали к числу ее самых первых приверженцев. Кокан, в частности, в годы Кансэй, будучи на отдыхе в Нагасаки, познакомился с этой теорией и стал ее горячим популяризатором. Это, несомненно, сыграло большую роль в освобождении Ямагата Банто и Сиба Кокана от влияния традиционной натурфилософии.

II

Не получившая широкой известности в эпоху Токугава работа Ямагата Банто (1746—1821) «Замок сновидений» («Юмэ-но сиро»), начатая в 1803 г. и завершенная почти через 20 лет, занимает очень важное место в истории общественной мысли Японии. Банто, изучавший конфуцианство у братьев Накаи, а астрономию у Асада Горю, развивает в этой книге атеистические и материалистические взгляды.

В своих воззрениях Банто признавал превосходство европейских естественных наук над чжусианством с его духом постижения «ри» и, последовательно научно развивая свои взгляды, пришел к материализму и отрицанию религии. Он считал, что в отношении мироздания, иначе говоря, познания природы, единственно верной является западная наука, опирающаяся на эксперимент, опыт: «По точности европейская астрономия не имеет себе подобных ни в одной стране древности и современности. А в странах мира везде открытия делают на основе реальных фактов. Если же с ними не считаться... тогда неизбежно придется им отдать предпочтение в изучении мироздания, а самим заниматься лишь тем, что останется. Нечего сомневаться в мастерстве Запада, надо следовать ему и горячо ему верить». Или же: «Удивительная наука таинственного Запада (гелиоцентрическая теория. — Н. Х.)! В ней — великое учение о мироздании. Такой не встретишь в ограниченных учениях мыслителей Индии, Китая, Японии. Размышляя об этом учении, следует постоянно хранить его в сердце» (свиток 1). Однако западные науки на первых порах проникали в Японию в основном в связи с политической «развития промышленности и поощрения ремесел», проводившейся в интересах поддержания устоев феодального режима, так что естественные науки были, разумеется, скованы в своем развитии, западная же философия и общественные науки получили распространение позже, уже после открытия страны. Поэтому в силу таких исторических условий Банто полагал, что в области морали и политических теорий следует учиться у мудрецов Востока. «Говоря о нравственности людских поступков, следует брать за основу древних мудрецов, в астрономии же, географии, врачевании глупо отстаивать древность и прибегать к ней», — утверждал Банто (там же).

Таким образом, во взглядах Банто наблюдалось сочетание и соединение конфуцианской морали и естественнонаучного, материалистического, мировоззрения. Причем это естественнонаучное мировоззрение последовательно развивалось вплоть до учения о «несуществовании духов умерших», отвергавшего всякий мистицизм. Например, Банто бранил восхваляемую Мотоори Норинага космологическую теорию школы «возрожденной национальной науки», изложенную Хаттори Наканори в книге «Три великие мысли» («Са дайко»): «Удивительная

теория, не имеющая себе подобной ни сейчас, ни в древности! Следует ее узнать, но не следует доходить до ее глупости». Банто отвергал ошибочные взгляды «вздорных учений, не имеющих никакого применения», начиная от Китабатакэ Тикафуса и Итидзё Канэра, а также Ватарай Нобуёси, Ямадзаки Ансая, Сираи Соина, Тада Ёситоси, Камо Мабути, Мотоори Норинага и многих других, и негодовал: «До чего же верят у нас в Японии всяким свиткам об Эре Богов и создают на этом всякие учения!» (свиток 3). Также отвергал он и буддизм. «Разные храмы числом ныне в миллион — в чем заслуга их в Поднебесной, в чем их занятие? Невозможно терпеть это без рыданий», — заявлял он и приходил к заключению: «Если применить закон о лишении привилегий к монастырям, то сократится огромное число праздных людей, не занятых службой, и вместо упадка в стране наступит процветание» (свиток 5). Разумеется, Банто отвергал буддийское мировоззрение как заблуждение. Что же касается синтоизма, конфуцианства и буддизма, он высказывался так: «Увы, те, кто смотрит на синто как на универсальное учение... почему-то становятся столь же глупыми, что и оно; те, кто изучает буддизм, не сомневаются в лживой карме о трех мирах и также не могут не стать глупцами; те же, кто не следует высшей истине, золотой середине, не могут быть уподоблены конфуцианцам» (свиток 3).

Из конфуцианских учений Ямагата Банто отдавал предпочтение чжусианству школы Накаи. Поэтому он резко отзывался об учениях Дзинсая и Сорая, в особенности об учении последнего: «Все светлое конфуцианство противится сунскому конфуцианству и отвергает его одержимость. Буцу Сорай же принимает его... он всячески старается опровергнуть чжусианство. Недопустимы его нападки, исполненные самовосхваления, и потому учитель Гои написал «Критику Буцу» («Хи-буцу»), а учитель Такэяма — «Хитё» («Критику «Ронго-тё»») — комментариёв Буцу Сорая к «Лунь юй». — Т. Р.). Обе эти «критики» показали ложность взглядов Сорая» (свиток 7).

Разумеется, однако, что, почитая братьев Чэн и Чжу Си, Банто, считавший, что для понимания истины природы «глупо отстаивать древность», в отношении учения о пяти первоэлементах природных стихий критиковал также братьев Чэн и Чжу Си: «У Чжу Си и братьев Чэн тоже есть немного этих болезней. Что же тогда говорить о других». Полностью отрицая существование божеств,

он использовал, к примеру, такие просветительские популярные доказательства их несуществования: «Есть много самых разнообразных противоречивых разъяснений относительно «синтай» (объект поклонения в синтоистском храме. — Т. Р.) во влиятельных синтоистских храмах, но божество не появляется, чтобы назвать свое имя, и не посылает наказания тем служителям, которые, мешая правду с ложью, оскорбляют его честь». Будучи атеистом, он отвергал традиционную конфуцианскую телеологию в таких выражениях: «Если предаваться этому учению, то логично сказать, что появление всех существ произведено чудом богов, творцом всего живого, что, например — люди и скот, рыбы и насекомые, травы и деревья, металл и камень, вода и огонь, — все они, чтоб родиться во имя исполнения своей жизни, имеют верховное существо, создающее все вокруг. Это учение полагает также, что человек — душа всего сущего, а прочее — животные, насекомые и рыбы, деревья и камни — это дар Небес человеку в его пользование, поэтому человек берет животных и потребляет их в пищу. Однако если посмотреть еще глубже, тогда получится, что Небо предназначает человека для вшей, комаров, блох! Нет, нельзя предаваться этому учению», — разъясняет Банто. Далее он говорит: «Гармония света Неба и Солнца, тьмы Земли и Влаги порождает различные существа... Те, которые имеют рот для еды, но не имеют другого отверстия, не могут отправлять свои потребности, такие уже не рождаются вторично. Среди множества существ остаются те, кто обеспечен для всяческих нужд, кому легко жить. Они постепенно рождаются один за другим. Появляются и такие, что живут во Влаге, и среди всего сущего самое выдающееся — человек» (свиток 10). Для своего времени это прекрасное научное воображение. Здесь мы видим, как материалистическая позиция, направленная против телеологии, готовит, пусть и в наивной форме, идею естественного отбора. Или другой пример того, как выступает Банто против связанного с телеологией геоцентризма: поскольку все прочие планеты подобны Земле, то, «значит, они получают свет Солнца в Гармонии, а раз есть Гармония, образуются вода и огонь, значит, не могут не возникнуть травы и деревья, а тогда должны появиться и черви. Раз есть черви, не может не быть рыб, ракушек и животных, а раз так, то почему бы не появиться человеку?!» (свиток 1). Такие предпо-

ложения Банто аналогичны гипотезе о существовании бесчисленного количества солнечных систем, подобной той, что выдвинул философ Ренессанса Джордано Бруно. Для того времени это очень смелое представление.

Согласно Банто, «духи умерших определяют человеческую душу» и представление о бессмертии душ имеет своим истоком «почитание родителей». «После смерти душа человека исчезает, но почтительный сын тоскует и не забывает родителей. Поэтому, чтобы хоть чем-то облегчить страдание, он призывает священника, устраивает празднество, готовит угощение и совершает церемонию поминовения». В этом, считал Банто, «начало поклонения родителям» (свиток 10). А когда правитель поклоняется Небу и Земле, Солнцу и Луне, планетам и Зодиаку, это тоже означает лишь то, что он «не забыл их значения и добродетели и воздаст им теперь должное». Поэтому Банто говорит, что сама по себе «церемония поминовения для почтительного сына — дело обычное, неглавное, люди могут обходиться и без нее» (свиток 10). Однако Банто не мог полностью отказаться от конфуцианской идеи «почитания душ умерших» и, давая подобное толкование этого обряда, частично признавал его. Но все же он был решительным противником такого положения, когда, забыв о подлинной сути поминальной церемонии, множество людей «поклоняются богам храма наместника Неба», Солнцу и Луне, планетам и Зодиаку, считая при этом, что души умерших существуют вообще, вне их собственных представлений, и, предаваясь такому чувству, совершают свои молитвы. Все это Банто считал «развратным обрядом». Он говорил: «Когда в мире не будет буддизма и учения о небесном правителе, когда не будет ни учения о Пути, ни синто и не будет речей, заставляющих блуждать привидения, вот тогда все будет так, как написано в «Шицзине», все будет мирно и спокойно, и не возникнет необходимости специально отстаивать учение о несуществовании духов умерших». Однако Банто настаивал на том, что «в нынешнем мире необходимо отбросить человеческие чувства и отстаивать учение о несуществовании духов» (там же).

Таким образом, Банто не отвергал безоговорочно поминальную церемонию и потому проявлял непоследовательность в своих антирелигиозных воззрениях. Несмотря на это, он отрицал реальное существование духов (божеств и душ умерших, душ всего сущего), и его матери-

ализм и атеизм в основе своей были антирелигиозны. Это очевидно также и из его собственной оценки своих взглядов: «В данной книге я отрицаю духов, принимающих повеление Небес, отрицаю важный этикет почитания божеств, идущий от Эры Богов, и должен не просто дрожать от страха — я должен быть назван самым большим преступником Поднебесной всех времен. О, такого стоит бояться! Однако книга моя написана не для посторонних, я описывал в ней свой послеобеденный сон, для того чтобы оставить его внукам, и лишь предостерегаю его потомков, чтобы они не впадали в ересь. Не осуждайте меня, будущие поколения!» (свиток 11). Эти слова свидетельствуют, насколько само учение Банто необыкновенно своеобразно и, более того, еретично.

У Банто встречаются и выражения вроде того, что: «Мироздание порождает множество сущих в силу непостижимости «ин»-«ё»». Однако в такого рода высказываниях нельзя усматривать какую-либо склонность к идеализму, поскольку Банто отрицает существование божеств и душ умерших как нечто духовное, сверхъестественное, считая, что «мудрые называют божеством сотворение законов природы и создание жизни, а иного, называемого божествами, нет. Духами же называют то, что остается после смерти людей, а после смерти человека у него нет ни первоприроды, ни сознания. Иных, помимо этого, духов нет» (там же). Представления об «ин»-«ё» не могли быть отброшены до проникновения в Японию научной теории о химических элементах. В то же время эти представления были связаны и с материализмом (хотя, разумеется, теория о стихийных бедствиях, опирающаяся на представления об «ин»-«ё» и «гогё», несомненно, идеалистическая и мистическая); к тому же слово, выражающее «непостижимость», тоже далеко не всегда означает у Банто принципиальную непознаваемость.

Короче говоря, Ямагата Банто, несмотря на присутствие в отдельных его взглядах ненаучных моментов (например, при обсуждении вопроса о стране Фусо) (китайское название Японии. — *Т. Р.*), был наиболее выдающимся, последовательным материалистом-атеистом в эпоху Токугава.

Однако материализм Банто являлся продуктом *периода младенчества* новых естественных наук в Японии. Он не был продуктом такого исторического этапа, когда товарное производство, развивающееся вместе с естес-

твенными науками, формирует класс промышленной буржуазии и подводит его к протесту против феодальных общественных отношений, ставших преградой на пути дальнейшего развития капиталистического товарного производства. Поэтому, как говорится, надстройкой для такой материалистической гносеологии и натурфилософии стала у Банто этика братьев Чэн и Чжу Си. В том же качестве выступала у него и политэкономия феодализма. Банто считал: «Крестьянство — основа страны, оно главенствует над горожанами, без крестьян невозможно, а без ремесел и торговли можно обойтись». «Ремесла и торговля кичатся перед людьми, следует запретить излишнюю роскошь», «нужно поощрять сельский труд, повернуть вспять торговое дело». Подобные высказывания у Банто, талантливого выходца из городских слоев, объясняются, видимо, влиянием на него разного рода конфуцианских идей о приоритете сельского труда, имевших широкое распространение в то время.

III

Сибя Кокан (1738—1818, по данным Мураока Норицугу), занимающий важное место в истории японской живописи европейского стиля, был одновременно и выдающимся мыслителем (надо сказать, что живописью занимался и Хирага Гэннай).

Сибя Кокан полагал, что все явления «природы, не имеющей ни начала, ни конца», порождаются соединением *огня и воды*, а их исчезновение есть возврат к огню и воде. «В небольшой лужице зарождаются личинки комара. Даже из сухой штукатурки, если ее полить водой, вырастает травка. Откуда же берутся эти личинки и травка? Они не имеют начала и конца, и, когда огненная субстанция «ки» солнца освещает воду и землю, возникает брожение и зарождаются живые существа. Это и есть одухотворение. Земля — это вода, плод воды и огня. Ученые толкуют о двух началах «ин» и «ё» и «гогё». Они толкуют о круговороте основных элементов в природе²⁵. Всё это выдумка, установление в угоду себе законов там, где их нет» («Тэнтиридан» — «Беседа о законах мироздания»). Здесь «огонь — это огонь солнца», а вода — это субстанция («ки») земли. Однако Сибя Кокан мыслил воду и огонь не дуалистически, он считал солнце «первоисточником субстанции «ки»».

С этих позиций Кокан отвергал все суеверные представления относительно существования духов и богов. «Есть в Китае и в нашей стране люди, которые рассуждают о духах и богах. Надо сказать, что это поистине нелепые рассуждения. Так называемые духи и боги — это соединение двух субстанций «ки» — воды и огня. Небесный огонь достигает «ки» земли, она перемешивается с земной субстанцией «ки» воды, вот их и считают богами и духами». «Что есть душа? Душа — это дух. Что есть дух? Дух это субстанция «ки». Что есть субстанция «ки»? Субстанция «ки» есть пустота, заполняющая мироздание». «... Вся земля круглая и висит в небе без верха и низа, поддерживаемая великой субстанцией «ки». Эта субстанция «ки» полностью заполняет всё мироздание... Небесное «ки» влияет на земное «ки», и происходят удивительные чудесные превращения. Все сущее порождается благодаря действию субстанции «ки». Люди, птицы и звери, травы и деревья — все это части великого тела Поднебесной, они постоянно претерпевают состояния покоя и движения, постоянно изменяются. Чудо ли это? А посему боги — это субстанция «ки», ее называют богами и духами. Люди и все явления возникают из субстанции «ки» и в нее возвращаются, а первоисточником субстанции «ки» является солнце» («Харунамисо Хикки» — «Записки из башни Весенняя волна»). Таким образом, в отличие от мистического толкования «ки» и обычно принятого отождествления этой субстанции с богами Сиба Кокан исключал все мистическое из представления о потусторонних силах и сводил богов к субстанции «ки». Такое понимание означало по существу отрицание мистики и теологических богов, оно ознаменовало собой тенденцию материалистического объяснения всех явлений как происходящих из субстанции «ки» — материи.

Однако вместе с тем выведение на один уровень богов и субстанции «ки» у Сиба связано с гилозоистскими представлениями о субстанции «ки». «Образно говоря, пища — это топливо, нервы — огонь солнца; подобно тому как вода превращается в кипяток, огонь в теле не гаснет благодаря пище, а если пищу не принимать, он гаснет, иначе говоря, наступает смерть, скелет и мышцы обращаются в воду и землю, нервы возвращаются небу. Это все равно, что когда гаснет светильник, но огонь не исчезает, а возвращается к небесному огню. У талантливого и умного человека нервы толстые, а у глупца —

тонкие» (там же). Вот в таких выражениях Сиба Кокан, как и Хирага Гэннай, полагал огонь субстанцией человеческого духа (на Западе такой взгляд отстаивал мыслитель-диалектик древности Гераклит) и, исходя из этого, во многом гилозоистски воспринимал природу, источником которой также считал огонь. Поэтому материалистические тенденции в его мышлении не избежали непоследовательности, тем не менее это было мировоззрение, явно сформировавшееся в духе естественнонаучного подхода и заключавшее в себе ростки научного знания.

Таким образом, Сиба Кокан, в значительной степени разработавший свое мировоззрение на основе и в духе естественных наук, как и Ямагата Банто, был почитателем европейских естественных наук и европейской культуры в целом (причем оба мыслителя отвергали христианское учение). Сиба пишет: «Наша страна, Япония, возникла совсем недавно, поэтому и ум у нас поверхностный и мысли неглубокие. Со времен Дзимму прошло немного лет, в этом причина того, что мы не можем сравниться с европейцами». «По моему разумению, ни в Китае, ни в нашей стране нет науки, которая бы искала причины явлений. В прошлом умы наших людей были еще более неглубокими». «Мы, японцы, не любили науку, мы пишем красивые, изящные тексты, обманчиво украшаем стиль, но не говорим правды — мы по-женски сентиментальны» (там же). Признавая, таким образом, превосходство европейских естественных наук и культурную отсталость стран Востока, Сиба Кокан, так же как и Ямагата Банто, предлагал вместе с тем в области этики и политики руководствоваться конфуцианским учением. Он утверждал: «То, что должны изучать и благородные и низкие, и верхи и низы, — это путь конфуцианских мудрецов. Достаточно многократно перечитывать «Лунъюй» и «Дасюэ», а учение Будды изучать не надо». И далее: «Учение Лао-цзы напоминает буддизм, оно не путь умиротворения Поднебесной» (там же). Однако, подвергая нападкам «мирских конфуцианцев-приспособленцев», Сиба не примыкал ни к одной из конфуцианских школ.

Из вышеизложенного видно, что мировоззрение Сиба Кокана, как и взгляды Ямагата Банто, явилось продуктом научного духа периода зарождения современных естественных наук в Японии — духа, в известной степени подготовленного чжусианским рационализмом, элементами опытного знания в учении Огю Сорая, а также влиянием

научного знания, заметно усилившимся в результате контактов с европейской наукой. Особенностью мировоззрения Сиба было признание европейских естественных наук и конфуцианства. Но в материалистическом направлении взглядов Сиба Кокан не пошел так далеко, как Банто.

Говоря о социальной базе мировоззрения Сиба Кокана, надо сказать, что в отличие от Ямагата Банто она в значительной степени отражала позиции городского сословия. Так, например, Сиба заметно отходит от феодальных представлений о сословиях. Он пишет: «И ангелы и мы — существа одинаковые, от ангелов и сёгуна наверху и до самураев, торговцев, ремесленников, отверженных и даже нищих — все люди» (там же). Однако мировоззрение Сиба было ограничено зависимостью самого городского сословия от феодальной экономики и незрелостью антифеодальных тенденций. Его представления о равенстве, о которых речь будет идти далее, не столько выражают определенные социальные и политические требования, сколько в какой-то мере являются скорее разновидностью буддийских взглядов на равенство. Все живое «живет, чтобы находить себе пропитание, объято алчностью, а особенно люди, поскольку они обладают разумом, терзают себя из-за этого разума и одинаково блуждают в этом мире как благородные, так и подлые, как верхи, так и низы» (там же). «Все в этом мире — от ангелов сверху до простого люда снизу — букашки: едят и совокупаются, живя в заблуждении» («Тэнтиридан»). Сиба не отвергал, подобно буддистам, желания и страсти как зло и источник «заблуждения», но и не придавал большого значения активной деятельности людей для удовлетворения жизненных потребностей. «Вся жизнь — лишь мимолетный сон, а когда пробуждаешься — снова сон». Видимо, такая позиция отражала не что иное, как политическое бессилие городского класса, паразитировавшего на феодальной системе и даже не помышлявшего о том, чтобы стать правящим классом.

Сиба Кокан следующим образом осудил меры правительства «бакуфу» за изгнание миссии Рязанова, прибывшей в 1804 г. в Нагасаки с предложением установить торговые отношения. «Задержать посланцев России на полгода в Нагасаки, не разрешать им высадиться на берег, отвергнуть их предложения, к тому же в крайне невежливой и неуважительной форме, — разве это не варварское поведение, не нарушение долга вежливости? Ря-

занов — посол своего государя, он такой же, как император нашей страны, вежливость же — первое правило поведения и благовоспитанности благородного мужа. Поступить так — подобно тому, как если бы чиновник явился голый на службу. Они, несомненно, будут думать о наших людях как о зверях диких!» («Харунамисо Хикки»). В этих словах уже нет конфуцианского представления о благородных и варварах-иноземцах, это уже буржуазные представления о международных отношениях. Сиба Кокан понимал бессмысленность попыток упорно цепляться за политику закрытых дверей. Однако примечательно, что он же, критикуя Мацудайра Саданобу за то, что тот отверг предложение России о торговле, выступает за торговлю как бы в интересах феодального дворянства — букэ. «В последние годы рис стоит дешево, букэ не имеют выгоды, разве не глупо именно сейчас отказываться от торговли с Россией?» Для городского сословия того времени, выросшего под покровительством кланового правительствa, было бы, видимо, слишком смелым шагом ратовать за внешнюю торговлю в своих *собственных интересах* или от лица «нации»: до такой степени не доросли еще экономические запросы городского сословия.

IV

Между тем можно сказать, что такие взгляды на торговлю с другими странами, а также бытовавшие в те времена представления об освоении варварских владений отражали потребности первоначального накопления капитала. Эти устремления росли в ходе поощрения феодальными властями развития производства и торговли и проводившейся политики «богатого государства». В своем развитии они вели к осознанию необходимости ликвидации системы закрытого государства. Типичного представителя наряду с Ямагата Банто и Сиба Коканом эти воззрения обрели в лице ученого-экономиста Хонда Тосиаки (1744—1821), глубоко изучавшего европейские науки в период Кансэй. Он писал: «Поскольку Япония — морское государство, сообщение и торговля с заморскими странами — первейшая государственная миссия в числе обязанностей императора. Надо снаряжать корабли в различные страны, дабы привозить оттуда необходимые Японии полезные изделия, а также золото, серебро и медь и укреплять силу нашего государства. А ежели уповать лишь

на силы своего государства, то тогда эти силы постепенно ослабнут, слабость ударит по крестьянам, а крестьяне с годами неизбежно захиреют» («Кэйсэ Кисаку» — «Секреты управления государством»). Хонда ясно предлагал проведение политики сильного государства и укрепления экономики сёгуната путем налаживания внешней торговли, подчеркивал необходимость освоения северных земель. Выступая за развитие внешней торговли, он призывал в этих целях срочно изучать искусство мореплавания, а следовательно, астрономию (в связи с этим и математику) и географию, т. е., как Ямагата Банто и Сиба Кокан, выступал за распространение *естественнонаучных* знаний. Сам он был также математиком и горячим сторонником гелиоцентрической теории. Насколько можно судить, он не вторгался в область рассмотрения философских проблем на основе естественнонаучных знаний, но можно сказать, что философское выражение того направления, которое он отстаивал в экономике, прямо соответствует теориям Ямагата Банто и Сиба Кокана. И напротив, можно сказать, что философское течение, представленное этими двумя мыслителями, при некоторых расхождениях в нюансах обрело в лице Хонда Тосиаки своего теоретика в области политики и экономики.

Концепции, обосновывавшие необходимость открытия страны в предпринимательских целях, иначе говоря, концепции развития внешней торговли как средства создания «богатого государства», столь отчетливо выраженные в сочинениях Хонда Тосиаки, могут быть, например, выявлены и в меморандуме, который Такасима Акихо представил в 1853 г. политическому советнику сёгуна Абэ Масахиро. Однако, невзирая на то, что такие взгляды соответствовали тенденциям развития в духе нового времени, они с распространением идеологии «изгнания чужеземцев» стали постепенно отходить на второй план, и в дискуссии об открытии страны возобладала аргументация, подобная той, к которой прибегал Сугита Гэмпаку в своем труде «Яроо докуго» («Ворчание деревенского старика»). Он писал, в частности, о России: «Она, конечно, стремится к торговле со всеми странами, но нет ли у нее и желания захватить нашу страну?», «Сперва надо разрешить торговлю с этой страной», и тогда проблема на некоторое время будет, вероятно, решена, но «неведомы ее скрытые намерения». Быть может, в скором времени предстоит и столкнуться с ней в сражении, а раз так, то, раз-

решив, с одной стороны, торговлю, нужно, с другой стороны, возродить военную мощь, которая сильно отстала и ослабла. Сугита Гэмпаку считал, что, ввязавшись в конфликт в данный момент, не приходится рассчитывать на победу. Поэтому его призыв к открытию страны был продиктован необходимостью временного компромисса, экономические выгоды от торговли как таковой он даже не рассматривал.

Примечательно, что по мере распространения таких взглядов на открытие страны постепенно отступала и смелая философская мысль, опиравшаяся на европейские знания. В целом же можно считать, что период Бунка (1804—1818) завершил целую эпоху в истории развития «европейской науки» в Японии. В последующий период «европейская наука» в Японии стала подвергаться преследованиям со стороны представителей консервативной идеологии, она развивалась мучительно в обстановке травли, когда европейские знания объявлялись проявлением чуждого варварства. По этой причине, несмотря на большой прогресс *эмпирических исследований*, философская мысль и ее связь с такими исследованиями натолкнулась на дальнейшие ограничения.

РАЗДЕЛ 4

Завершение развития «возрожденного синтоизма» («фукко синто»)

I

Мы уже убедились в том, что «национальная наука» («кокугаку») в произведениях Мотоори Норинага обнаруживала тенденцию перехода в специфическую разновидность синтоизма и что именно эта разновидность синтоизма — так называемый «возрожденный синтоизм» («фукко синто») — формировала главные характерные черты мировоззрения, определявшего основы «национальной науки». Этот возрожденный синтоизм приобрел более или менее заверченный вид в работах Хирата Ацутанэ, ученика Мотоори Норинага, после смерти последнего в период Тэмпо (1776—1843). В одно время с Хирата Ацутанэ работали и другие влиятельные представители «национальной науки». Во-первых, еще один ученик Мотоори

Норинага, Бан Нобутомо, достигший выдающихся успехов в области библиографического исследования классики, затем Кагава Кэйдзю, известный поэт, и далее Татибана Морибэ, объявивший себя противником Мотоори Норинага и оставивший заметный след в изучении классических литературных памятников. Все вместе с Хирата Ацутанэ они получили известность как «четыре исполина периода Тэмпо», но Хирата оказал все же гораздо большее влияние *на историю мысли*, чем другие. Такую же деятельность в Эдо развернула целая группа представителей «национальной науки» — Мурата Харууми, Такада Йосэй, Симидзу Хамаоми, Ямадзаки Ёсинари. Они восприняли от Камо Мабути литературный аспект его исследований, а к синтоистскому уклону, характерному для Хирата Ацутанэ, относились даже враждебно. В этом смысле они, по сути дела, не имеют отношения к развитию мировоззрения, *характерного* для «национальной науки».

Основной деятельностью Хирата Ацутанэ было утверждение «возрожденного синтоизма», понимаемого как «Путь древних» («кодо»). Он отстаивал и обосновывал его как абсолютную истину, до которой далеко всякому другому религиозному или нравственному мировоззрению — конфуцианству, буддизму, христианству.

Как уже говорилось ранее, взгляды Мотоори Норинага на синтоизм брали свое начало от библиографического и лингвистического истолкования классических литературных памятников. Он старался такими методами преодолеть субъективистские толкования и искажения классики с позиций конфуцианства или буддизма, преодолеть попытки построения специфически синтоистской теории, опирающейся на такие толкования и искажения, старался объективно излагать содержание классических книг и воспроизводить без искажений имевшиеся в них верования древних. Таким путем Мотоори Норинага содействовал научному прогрессу в интерпретации классики и вместе с тем разоблачал несинтоистский характер того синтоизма, который сливался с конфуцианством и буддизмом. В этом, несомненно, была его крупная заслуга.

Однако синтоизм до его слияния с буддизмом и конфуцианством представлял собой довольно примитивную племенную религию, не обладавшую такой, более или менее целостной системой идей, какой обладали буддизм и конфуцианство. Поэтому для того, чтобы противопос-

тавить с позиции мировоззрения этот первобытный синтоизм конфуцианству и буддизму, было необходимо какое-то субъективное его истолкование, которое могло бы довести его до уровня более или менее целостного мировоззрения. Разумеется, уже сам Мотоори Норинага предпринял такую попытку. Однако он был непоследователен в том, как строил целостную систему идей синтоизма, вследствие того, что был связан, с одной стороны, источниковедческими методами, а с другой стороны, не мог увязать с научной — для того времени — космологией миф о сотворении мира, имевший в синтоизме существенное значение. Учение синтоизма в его изложении имело отрицательную тенденцию по отношению к высшему божеству, богу-творцу — Амэ-но минакануси-но ками. Подобно понятию «потусторонний мир», оно содержало элементы, имевшие негативное значение для теологии. Оно не только воспроизводило первобытное многобожие. Представления о «высокой небесной равнине» (такамагахара), «подземных родниках» (косэн) и «наземном мире» (тидзё сэкай) с научной точки зрения могли бы быть поставлены в один ряд с буддийскими понятиями о «небесном мире» (тэнкай), «человеческом мире» (дзинкай) и аде (дзигоку).

Хирата Ацутанэ в некоторой степени восполнил эти недостатки и сделал шаг вперед в построении «возрожденного синтоизма» как религии. Идею творения, восходящую, по мнению Мотоори, к двум божествам — вещей и духов, Хирата Ацутанэ свел к единому творцу — Амэ-но минакануси-но ками. Это божество «управляет всеми без исключения вещами во вселенной» («Косидэн» — «Предания древней истории», свиток 1), — писал он, подчеркивая идею единственности творца. В этом отношении Хирата, можно сказать, возвращается к прежним синтоистским представлениям, которые подвергал нападкам Мотоори Норинага. Однако в теологическом отношении это был все же шаг вперед по сравнению со взглядами на двоебожие как на источник творения.

Далее Хирата возражал против убеждения Мотоори Норинага о том, что после смерти люди попадают в «грязную страну» потустороннего мира, и утверждал, что человек после смерти попадает в управляемый творцом мир «тайнств», где предстает перед судом за все совершенное в жизни. «Этот мир — мир преходящий, здесь мы живем некоторое время, дабы подвергнуться испытанию, к добру ли склонны или ко злу» (там же,

свиток 13), — писал он, считая, что истинная жизнь начинается лишь после смерти. «Мир духов» существует и на земле, но мы его не видим. Усопшие ведут жизнь в этом «мире духов», обитая вокруг своих могил, и поэтому можно сказать, что их жизнь отличается от жизни на небесах или в раю. Идея о том, что земная жизнь — это «временное пристанище», что именно «мир духов» — истинный мир, действительно навеяна буддизмом или христианством²⁶. Таким образом, выдвинув понятие «успокоение» после смерти, Ацутанэ, несомненно, продвинулся на шаг к завершению построения *синтоизма как религии*.

Наконец, Хирата Ацутанэ попытался завершить разработку концепции «возрожденного синтоизма» посредством соединения уже существовавших в классике мифов о сотворении мира с астрономическими данными и построения на этой основе собственного теологического представления о мироздании.

Может показаться, что *образ мира* не имеет никакого отношения к религии, но в действительности это совсем не так. Религия также выдвигает собственное представление о мире, противопоставляемое и вырабатываемое в компромиссе с соответствующими представлениями, определяемыми уровнем развития науки того или иного периода. Потому что без представления о мире не бывает мировоззрения.

Между тем в Японии издревле и в течение долгого времени преобладали буддийские представления о мире. Они строились на таких понятиях, как «девять вершин» во главе с Сюмисэн как центром мира, «восемь морей», «небесные чертоги» (тэндо), ад (дзигоку), «пять основных элементов» (горин) и бесчисленные чистилища на пути в рай. Наряду с ними имели распространение и китайские представления о том, что небо — это свет, округлость, чистота и легкость, а земля — мрак, угловатость, муть и тяжесть, что оба эти начала появились из разделения единого начала «ки», находившегося в состоянии хаоса. Кроме того, прежний синтоизм издревле толковал сказания об «эре богов», либо исходя из эклектического сочетания подобных буддийских представлений о мире с китайской космологией, либо позднее — исключительно с позиций китайской космологии.

Следует воздать должное Мотоори Норинага за то, что он решительно отвергал интерпретацию древних классических памятников в том смысле, что они содержат чужеземные идеи. Однако сам он не приложил достаточ-

ных усилий и не добился того, чтобы поставить свою теологию на прочный фундамент представлений о мироздании. Хотя Мотоори Норинага в этом отношении и ссылается на труд Хаттори Тюё «Три больших рассуждения» («Сандайко», рукопись 1791 г.), в данном произведении немало расхождений со взглядами самого Мотоори Норинага. Сотворение мира в этой работе описывается следующим образом: «Сперва в пустоте восседали два божества — Аматаэрасу о-миками и Убусунагами, затем благодаря божественному духу Убусунагами появилось нечто пенообразное. Из него все «чистое и светлое» поднялось вверх и составило «небо» (сора), а все мутное и тяжелое опустилось вниз и стало «преисподней» (ёми), а то, что осталось, затвердело и стало «землей» (цути). «Небо» — это солнце, это «высокая небесная равнина» (такамагахара), где властвует Аматаэрасу о-миками (между тем, по учению Мотоори Норинага, «первоначальным телом» Аматаэрасу было солнце), «ад» (ёми) — это луна, и его правителем является Цукиёми-но микото (по Хаттори Тюё, а также позднее Ацутанэ — это то же божество, что и Сусаноо-но микото). Над всеми морями и странами на земле властвует Сумэмима-но микото. Япония — это «пуповина», от которой произросло «небо», место, порожденное богами Идзанаги и Идзанами. Другие же страны образовались в результате затвердения «пены прибоя», разлетевшейся в разные стороны, когда бог Идзанаги и богиня Идзанами родили Ооясима («четыре крупные провинции») и когда разделились моря и суша. Это страна, где родилась Аматаэрасу о-миками и куда спустился с небес Сумэмима-но микото». Хаттори Тюё не вдавался в подробности относительно специфических понятий о «видимом» (кэндзи) и «духовном» (рэйдзи), он просто утверждал, что души мертвых отправляются в «преисподнюю» (ёми). Однако Мотоори Норинага считал, что небо, т. е. «высокая небесная равнина» (такамагахара), — это небесный мир, отделенный от земли пустотой, а преисподняя (ёми) — это мрачное пространство под землей. Мотоори Норинага не создал построения «небо — земля — преисподняя». Обратившись к начертанной им «схеме вселенной» (тэнтидзу), можно убедиться, что низшим миром по отношению к «высокой небесной равнине» на одном уровне в трех направлениях расположены Япония, другие страны и «коренная страна», т. е. преисподняя (ёми), а между ними расположен так назы-

ваемый «морской дворец». В 8-м году периода Мэйва, т. е. в 1758 г., Норианага доводит до 5-го свитка «Описание Кодзики» («Кодзики-дэн»), а в «Беседе после лекции» («Когодан»), написанной в 1756—1758 гг., даже утверждает, что буддийские представления о мироздании «могут показаться непосвященным глупыми и туманными, но истина не прямолинейна, она бывает и неожиданной, поэтому правда, возможно, именно такова, как утверждается в этих представлениях». По этой причине можно сказать, что собственные представления Мотоори Норианага о «высокой небесной равнине» и «стране подземных родников» (косэнкоку) исподволь испытали на себе влияние традиционных представлений о мироздании. В книгах «Пояснения к астрономической карте» («Тэнмон дзусэцу», 1782) и «Рассуждение о мыслях Самона Фумио относительно девяти гор и восьми морей» (1790) он явно придерживается *представления о шарообразности земли*, с похвалой отзывается о точности знаний европейцев в области астрономии и географии и приходит к отрицанию конфуцианской и буддийской космогонии. Это, однако, не оказало влияния на его теологические воззрения. Можно, вероятно, считать, что замысел Хаттори Тюё состоял в том, чтобы соединить теологическую космогонию с представлением о шарообразности земли, чего не сделал Мотоори Норианага, и попытаться перестроить на этой основе теологическую космогонию. Однако если согласиться с тем, что земля — это шар, то вполне естественно было считать, что «небесный мир» (тэнкай) и «потусторонний мир» (косэн) расположены не сверху и снизу земли, а также имеют шарообразную форму.

Ацутанэ действительно унаследовал от Хаттори Тюё формулу «небо — земля — потусторонний мир» и принял его идею о святости империи как «пуповины» неба и земли. Он далее принял западную *гелиоцентрическую систему*, указывая на то, что «в области астрономии и географии наиболее точна точка зрения европейцев» («Общий смысл древнего пути» — «Кодо дайи», т. 2) и что в области медицины и физиологии следует верить «точке зрения европейцев, которые здесь ни в чем не отклоняются от правды» («Сито-но Ивая Кохон» — «Комментарий к книгам Сито-но Ивая»). Используя эти европейские науки, он нанес удар по буддийским и конфуцианским представлениям о мире. Однако сочетание синтоизма Хирата Ацутанэ с естественными науками неизбежно

носило ограниченный и уродливый характер. Главными составными частями мироздания он считал «небо — землю — потусторонний мир», вслед за Мотоори Норинага и Хаттори Тюё рассматривал небесные тела как что-то «ничтожное» и недостойное упоминания, а мнения европейцев о них — как, «в сущности, пустые рассуждения». Вслед за Хаттори Тюё он утверждал, что на «высокой небесной равнине», т. е. на солнце, живут добродетельные божества, и прежде всего Великий бог, властелин всех божеств, что на луне живут Сусаноо-но микото, Идзанаги и Идзанами, а также бог бедствий Оомагацухи-но ками. Это было, несомненно, одной из тех разновидностей космогонии, которую Ямагата Банто иронически охарактеризовал как «непостижимую по своей глупости». И тем не менее если вспомнить, что вплоть до «реставрации Мэйдзи» буддизм упрямо отстаивал взгляды о мироздании, основанные на представлениях о «деяти горах» и «восьми морях», то отношение «возрожденного синтоизма» («фукко синто») к «западной науке» в достаточной степени придавало ему характер *«нового для того времени идейного направления»*.

В тех вопросах, которые мы рассматривали выше, Хирата Ацутанэ способствовал дальнейшему развитию того синтоизма, основы которого заложил Мотоори Норинага. Подчеркивая роль творца как высшего божества и значение потустороннего мира как «основного мира» (праведного, истинного мира), он значительно обогатил *религиозное содержание* «возрожденного синтоизма» («фукко синто») и вместе с тем, привлекая до некоторой степени новые естественнонаучные идеи и создавая новое представление о мире, использовал их как оружие для нанесения удара по отставшему от интеллектуального уровня своего времени буддизму и «вульгарному синтоизму». Таким образом он формировал у «возрождаемого синтоизма» качества новой религии.

Однако разрабатывавшаяся Хирата концепция синтоизма, с другой стороны, была настолько тесно связана с политической идеологией, что может быть названа зачаточной формой *национализма*. Это являлось достоинством его синтоистского учения, способствовавшим его распространению, но одновременно и его недостатком как религиозного учения, не позволявшим добиться той чистоты учения, которая могла бы придать ему характер мировой религии.

Национализм тех времен выражал не столько идейную консолидацию широких антифеодальных тенденций в недрах общества, сколько стремление перестроить загнивающую феодальную систему на основе начавшегося первоначального накопления капитала. Иными словами, он отражал стремление к централизму (вернее сказать, «абсолютизму») в национальных масштабах и отпору агрессии капиталистической Европы против Востока. Поскольку такой национализм предвосхищал стремление верхов к национальному единству, не удивительно, что он приобрел форму идеологии «почитания императора». Мироззрение Хирата Ацутанэ как одно из идейных выражений такой тенденции имело своим существенным содержанием идеологию почитания императора, и потому синтоизм в его понимании, хотя и подчеркивал значение бога-творца и потусторонних божеств, был проникнут, как и учение Мотоори Норинага, глубокой убежденностью в абсолютном авторитете и высшей святости Ама-тэрасу о-миками. Таким образом, в учении Хирата Ацутанэ религиозный элемент, возвышающийся над жизнью народа и имеющий в основе своей человеческую психологию, еще не вполне обрел характер религиозного вероучения из-за тесной связи с националистическим сознанием. Иными словами, он не приобрел в полной мере свойств такой религии, которая существует, например, в капиталистическом обществе как «мое личное дело» в противопоставлении государству. По своей сути соединение религии с политикой, религиозного учения с идеей почитания императора, было присуще в той или иной степени всем прежним синтоистским учениям. Однако в «возрожденном синтоизме» оно обнаружилось наиболее отчетливо, причем идеология почитания императора не была, как раньше, просто идеологией протеста против самурайства (букэ) и дворцовой аристократии (кугэ), она явилась одной из форм национализма. В этом и состоит ее специфическая особенность.

II

Хирата Ацутанэ, таким образом, выдвинул самобытную трактовку синтоизма и вместе с этим нанес чувствительный удар по конфуцианству, буддизму и «вульгарному синтоизму» (синтоизму, сочетавшему в себе элементы конфуцианства и буддизма, иначе говоря, по всем

прежним концепциям синтоизма). В своем первом труде — «Книге осуждения заблуждений» («Камосё») — он выступил с нападками на Дадзай Сюдая за преклонение перед Китаем, а затем, в частности, в своем труде «Очерк о западных книгах» («Сэйсэки гайрон») критиковал конфуцианство. В книге «Новые рассуждения о дьяволах и богах» («Кисин синрон») он подверг критике конфуцианские взгляды о духах и божествах. Кардинальной критике буддизма отведено место в его книгах «Смешные слова после выхода из медитации» («Сюцудзё сёго») и «Сокровенные мысли об Индии» («Индо дзоси»). В приложении к «Сюцудзё сёго», названном «О двух религиях — богов и врагов» («Синтэки нисюрон»), он подверг едкой насмешке буддийские секты: «Истинная секта чистой земли» («дзёдо синсю») и «Секта Нитирэна» («Нитирэнсю»). В сочинении «Рассуждения о пути к просветлению» («Годобэн») критиковал дзэн-буддизм, а в труде «Общее содержание вульгарного синтоизма» («Дзокусинто дайи») досталось всем существовавшим тогда течениям и школам синтоизма.

Хирата в борьбе против ереси в определенных пределах выступал ниспровергателем идолов и рациональным критиком, он использовал все положительное в воззрениях предшественников, что подкрепляло его собственные взгляды. Особенно детальный характер носила его критика буддизма. С одной стороны, Хирата вел критику буддийских канонов, опираясь на такие книги, как «Слова после выхода из медитации» («Сюцудзё гого») Томинага Тюки и появившуюся вслед за ней «Обо всем начистоту» («Сэкирара») Хаттори Тэнью, а также «Сокровенные мысли об Индии», («Индо-дзоси»), а с другой стороны, и сам учитывал развернутую конфуцианцами аргументацию опровержения буддийского учения. Он так высказывается в этой связи: «Ученость Ацутанэ в области буддийских книг опирается именно на эти произведения (на книги Томинага Тюки и Хаттори Тэнью), с них он начинал, но, что ни говори, превзошел своих наставников подобно тому, как молодой росток индиго ярче стебля, из которого он вырос. Помысел его в том, чтобы показать немалые заблуждения в этих канонах и растолковать потери и вред, проистекающие из буддийского учения». В словах насчет «растолкования потерь и вреда, проистекающих из буддийского учения», Ацутанэ был, в общем-то, преемником конфуцианских ниспровергателей буд-

дизма. Он критиковал буддизм за уход от реальной истины (например, «дурные обычаи медитаций дза-дзэн и правила достижения просветления», а также «чистые беседы» (сэйдан) в духе эпигонского подражания Лао-цзы и Чжуан-цзы), обличал паразитическую, нахлебническую сущность бонз и монастырей, их аморальное поведение в различные периоды истории, в случаях с родом Сога, с Гэнпо, Докё и т. п. Особенно едко он высмеивал своих «священных врагов» — школы «синсю» и «нитирэнсю». При этом характерно, что писал он все это обстоятельно, *словами более простыми*, чем другие, и выступал в своей критике с позиций возвеличивания «древнего пути» императорского правления.

Отвергая противоестественные представления буддизма о «просветлении» и «прозрении», Ацутанэ высказывался следующим образом: «Так что же это за штука — истинное просветление?.. Нам говорят, это то, что ты сейчас слышишь, сейчас понимаешь, делаешь, можешь сделать, т. е. самые обыкновенные вещи. Человек без каких-то особых обстоятельств, иначе говоря, по своей природе различает то, что ему идет во вред, он любит своих родителей, заботится о жене и детях — проявляет так называемые «семь человеческих чувств», т. е. присущую ему от рождения духовность, он соразмеряет с ней свои действия, словом, как человек ведет себя естественно, — но нам говорят, что обнаружение этого и есть прозрение и истинный путь. То, что делали Шакья-Муни и бодисатвы, противоречит всему этому, стало быть, это и не просветление и не путь» («Сюцудзё сёго кохон», последний свиток). Ацутанэ унаследовал позицию человечности, заключавшуюся в идее «законов неба» (тэнри), которая отражалась в понятиях о «чистом сердце» Камо Мабути, о «действиях по велению души» и «человеческих потребностях» Мотоори Норинага, а также критиковал требование самоопределения и аскетическую этику. Все это составляет рациональную сторону его теории.

Однако и эта рациональная сторона во взглядах Ацутанэ в конечном итоге допускалась лишь в пределах «древнего пути». Приверженность Ацутанэ принципам «древнего пути», его теологическое мировоззрение во многом сильно ограничивали рациональные аспекты его учения. Поэтому, например, хотя он и принял точку зрения Томинага Тюки о том, что буддизм отпочковался от брахманизма, тем не менее, чтобы утвердить *универсаль-*

ную истинность «древнего пути», утверждал, что и брахманизм, положивший начало буддизму, и конфуцианство, и христианство в своих древних источниках были «искаженными изложениями» древних источников императорского правления²⁷. Ацутанэ утверждал, что небесные чертоги (тэндо) — это страна богов (амацукуни), ад — страна ночи (ёминокуни), а гора Сюмисэн и ее верхушка Торитэн — это Япония, а самый древний бог Банкоудзи и властитель неба Дайбон (тэнъо) — это «прародители и владельцы мироздания и всего сущего»; Адам и Ева — это Идзанаги и Идзанами, но в «искаженном предании». Тем самым Ацутанэ жертвовал той научностью, которая наблюдалась в критике буддийских источников у Томинага Тюки. Далее, признание им человеческих инстинктов приняло форму религиозного освящения этих инстинктов, выразилось в явном культе фаллоса и в результате приобрело совсем иной характер по сравнению с гедонизмом современной Европы, требующим широкого общественного признания человеческих инстинктов. Вместо того чтобы трансформировать утверждение человечности в надежде на такое состояние общества, которое делает возможным всестороннее развитие человека, воспевание секса вело к широкой утрате в развитии человечности, оно стало чем-то зовущим к иллюзорному бегству от системы, угнетавшей человечность.

Таким образом, несмотря на то что в силу теологического характера мировоззрения Ацутанэ рациональные элементы в его взглядах, заимствованные у Камо Мабути и Мотоори Норинага, а также дух научного критицизма, почерпнутый из трудов Томинага Тюки, не могли не претерпеть превратных толкований и искажений. Именно это теологическое мировоззрение стало в то же время для Ацутанэ средством выражения некоторого рационального духа в его антибуддийских и антиконфуцианских настроениях. К тому же нападки на конфуцианство и буддизм осуществлялись Ацутанэ не только путем привлечения таких новых научных теорий, как гелиоцентрическая, но и стремлением возвеличить японскую империю. Этим ему удавалось производить сильное впечатление на души людей, на пробуждавшееся национальное самосознание. Для доказательства превосходства японской империи Ацутанэ не только повторял аргументы Хаттори Тюё, но и выдвигал доводы вроде того, как разнообразны товары, производимые в Японии, как плотно ее население, как вкусен

японский рис и т. п.²⁸ Тем самым он в сильной степени содействовал подъему национального самосознания и укреплению идеи почитания императора. В основе критики Ацутанэ конфуцианства и буддизма лежало именно такое националистическое самосознание. Свое антибуддийское кредо он выражал так: «Пора без всяких колебаний распротиться со смрадным буддийским духом и воспринять великий дух Ямато, дух нашей священной страны, и поскорее неуклонно и навсегда воспитать в себе истинную, чистую и прекрасную душу Ямато!» («Кодотайи», последний свиток).

Заслуживает внимания то, что критические выступления Ацутанэ против буддизма в сочетании с критикой буддизма со стороны школы Мито оказали большое влияние на движение за националистическую культуру в период «реставрации Мэйдзи» — так называемое движение «Долой будд, долой Шакья-муни!» (хайбуцу-кисяку), и стали направляющей теорией этого движения. Совершенно естественно, что автор ранее цитировавшейся работы «Сосэки хайбуцубэн», Рюон, так писал о деятельности Ацутанэ: «Среди множества написанных им книг нет ни одной, в которой он бы не поносил буддизм. Нашу секту Синсю вместе с сектой Нитрирэна он объявил врагом всевышнего. Он не останавливается перед непозволительной бранью и грубыми обвинениями. Однако поражает, что именно эта брань и обвинения принесли славу его сочинениям. В последнее время их с радостью читают все, кому не нравится буддизм, даже самураи и врачи. Поистине горестные времена! И раньше немало было книг, возводящих хулу на буддизм, но таких, какие написал Ацутанэ, еще не было!» Критика Ацутанэ буддизма отличалась от позиций конфуцианцев, исходивших из понятия «закон» («ри»), тем, что он не руководствовался престижными или экономическими соображениями, а выступал с точки зрения духа японской империи. В результате этого, хотя он и не был в теоретическом отношении в такой же степени рационалистом, как конфуцианцы, его взгляды в практическом отношении увязывались с набиравшим тогда силу движением национализма и приобретали важное значение как одно из значительных идейных проявлений этого движения.

III

Как видно из сказанного выше, учение синтоизма, разработанное Ацутанэ, включало в себя в качестве неотъемлемой составной части принцип почитания императора как одну из форм национализма. Однако идея гегемонизма у него не проявилась так ясно, как у Ямагата Дайни. Подобно Мотоори Норинага, Ацутанэ в общем лояльно относился к правительству «бакуфу», проповедовал, что «нет такого уголка, на который бы не простиралась милость великого божества, осветившего Восток», и что «нельзя грубо недооценивать великие благодеяния, оказываемые нам императором и великими сёгунами». Разумеется, в его время идея почитания императора сосуществовала с идеей защиты сёгуната и кланов и было совершенно невозможно легально высказывать что-либо, направленное против сёгуната. Поэтому в данном отношении нельзя считать его политические взгляды передовыми.

Между тем национализм в ходе своего дальнейшего развития принял форму идеологии «изгнания чужеземцев». Эта идеология, ратуя за обеспечение национальной безопасности против угрозы агрессии со стороны чужеземных государств, послужила мощным *стимулом* поворота политической мысли к обоснованию формирования сильного и централизованного государства. Однако, несмотря на то что Хирата Ацутанэ позитивно относился к идее закрытия страны, в его взглядах совершенно отсутствовали идеи об «изгнании чужеземцев». Именно этим объясняется тот факт, что Хирата был готов в пределах, допускаемых его теологическим мировоззрением, воспринимать и европейскую науку. Он занимал по отношению к ней сравнительно толерантную позицию, что свидетельствует о том, что он не склонялся к *шовинистическому* бойкоту «западной науки». «А что касается славных дел Вашей страны, то, как я всегда докладывал, она главная из всех стран, почитаемая страна-родитель, потому сердца у людей не бунтуют, они великодушны, а если что и случается, им можно спокойно все объяснить. А то, что из разных стран постоянно плывут к Вам суда, так что и весла не просыхают, то гружены они всем полезным — лечебными снадобьями, разными приспособлениями и книгами о мастерстве. И хоть не просила их Ваша страна и не очень они

ей нужны, все же, когда задумываешься об этом, считай, что ты, господин, восседаешь сверху, а подданные твои несут и дарят тебе свои подношения» («Сито-но Ивая Кохон» — «Комментарий к книгам Сито-но Ивая Кохона», часть последняя). В такой позиции хотя и проступает изоляционистское самомнение, все же нет шовинизма, а скорее проявляется даже определенная терпимость к тем, кто приезжает в Японию. Таков же и ход рассуждений ученика Хирата — Окуни Такамаса, выступившего за открытие страны в годы Ансэй (1854—1860), когда закипели споры по вопросу о закрытии страны. Вообще до инцидента с Зибольдом в 1828 г. и инцидента Банся в 1839 г. «голландская наука» развивалась в сравнительно благоприятных условиях, многие представители интеллигенции признавали ее превосходство, и поэтому нет ничего удивительного в том, что Ацутанэ относился к ней так терпимо. Однако, с другой стороны, уже в тот период конфликты с русскими на севере, контакты с англичанами, рвавшимися на восток, совпали по времени с подготовкой правительством «бакуфу» приказа об изгнании иностранных судов и попытками усилить береговую оборону. Эти события постепенно содействовали распространению идеологии за «изгнание чужеземцев», а в 8-м году Бунсэй Эдзава Масатада написал труд «Новое рассуждение» («Синрон»). В этой книге с позиций идеологии «изгнания чужеземцев» он отвергает и европейскую науку о «постижении законов» («кюригаку»). Разумеется, Эдзава не удалось преодолеть узость своих взглядов. Несмотря на это, в конечном итоге его теория, призывавшая к преобразованию кланового правления в сильное военное государство, отразила стремление народа к объединению, а его книга выразила националистические идеи того времени в форме призыва сверху к единству. Поскольку при этом его теория стала направляющей идеологией определенного политического движения, она действительно явилась шагом вперед по сравнению с воспеванием старины, почитанием императора и богов, которое у представителей «национальной науки» облекалось в форму теологических рассуждений и излиний религиозных чувств. Поэтому можно, вероятно, сказать, что то обстоятельство, что у Хирата Ацутанэ национализм не приобрел четкой политической определенности в силу его связи с религией, объясняется тем, что это была крайне незрелая форма национализма и она

лишь на шаг отстояла от шовинистического национализма.

Данное обстоятельство неразрывно связано с социальной базой учения Хирата и сферой его влияния на общество. Можно считать, что хотя его учение широко смыкалось с действиями сильных кланов, стремившихся к созданию единого государства, впитывавших и развивавших при этом капиталистические элементы в условиях раскола и конфронтации между этими кланами и правительством «бакуфу» в период распада самурайских группировок, что наблюдалось в юго-западных провинциях, но непосредственно оно все же выражало не столько идеологию руководящей верхушки такой оппозиции, сколько в еще большей мере настроение самих социальных слоев, интересы которых эта верхушка представляла. Характерно, что среди последователей Ацутанэ было много деревенских помещиков, богатых крестьян или местных заправил. Такой социальный слой представляли либо своего рода помещики-феодалы, являвшиеся промежуточным звеном между правительством «бакуфу», крупными и мелкими феодалами, с одной стороны, и крестьянами — с другой, либо ростовщики. А поскольку в вопросах распределения доходов они не только могли занимать более или менее противоположные позиции, некоторые из них (владельцы мануфактур, торговцы) выступали за объединение нации. Этот социальный слой не выделял из своей среды политических группировок, как у горожан, а скорее нашел для себя лидеров в среде клановой оппозиции, сумевшей встать на путь содействия формированию капитализма²⁹. Неудивительно, что для таких деревенских слоев была более приемлемой идеология почитания императора, связанная с поклонением богам — богу-творцу Убусунагами³⁰, нежели почитания императора как непосредственно политическая идеология.

То, что Ацутанэ подвергал нападкам секту «синсю» и говорил, что «она привлекает к себе низких людей, не соблюдающих издревле установленные правила и требующих невозможного», что она «нарушает законы страны» («Сюцудзё сёго фуруку», конец свитка 1), свидетельствовало об ограниченности социальной базы его идеологии³¹.

Такой религиозный характер учения Ацутанэ привел к тому, что оно оказало непосредственное и самое

очевидное влияние прежде всего на синтоистские круги. Легко представить, каково было его влияние, если семья Сиракава, родня графа Синги, пригласила Ацутанэ к себе на службу советником, а семейство Ёсида обратилось к Ацутанэ с просьбой о наставлениях для священников, состоявших при этом доме, несмотря на то что в книге «Общий смысл вульгарного синтоизма» («Дзоку синто тайи») он высмеял это семейство за «унаследованную от далеких предков дурную хитрость и нелепости, придуманные большими деньгами». (Странно, но он принял это предложение, видимо следуя изречению о том, что «в великих делах не следует оглядываться на мелочи».) В «Правилах учения в семействе графа Синги» идет речь о том, что с наступлением периода Токугава появились характерные приметы возрождения «древнего Пути». В общем в этом сочинении говорится о том, что «выдвинулись такие выдающиеся умы, как Када Томан, Окабэ (Камо. — Н.Х.) Мабути, Мотоори Норинага, что, восхваляя древнее значение этого учения, они отсеяли все лишнее, возникшее от смешения чужеземной и нашей науки, создали много книг, которые можно назвать нашим общим достоянием». В книге «Толкование пути богов для всей страны» («Синто цукоку бэнги»), написанной также для нужд синтоистского обихода семейства графа, не принимается синкретизм конфуцианства и буддизма, «суйка-синто» и «ёсида-синто» отвергаются, а в космогонии используется теория шарообразности земли (однако в рамках геоцентрической теории). Все это свидетельствует о том, что синтоизм семейства графа Синги, несмотря на явное влияние идей мыслителей сунской школы о ««ри», «ки», качестве и форме», а также идей Лао-цзы и Чжуан-цзы о «неизменяемой природе», испытал на себе известное влияние и со стороны учений Мотоори Норинага и Хирата Ацутанэ.

Далее, Татибана Морибэ (1781—1849), объявивший себя противником Мотоори Норинага и Хирата Ацутанэ, утверждал: «И небо и ад — наименования отдельных частей потустороннего мира, они не выходят за пределы этого мира» («Рёи добэцу» — «Иной путь императорского величия»). Насчет потустороннего мира он высказывался так: «О боге говорят «небо», о дьяволе — «ад», а вместе то и другое именуют «на том свете» (там же). На мышлении Татибана Морибэ определенно сказалось влияние «возрожденной национальной науки». Так, выступая

даже против «возрождаемого синтоизма», он уже строит свою теологию при помощи категорий «неба», «ада» и «потустороннего мира» и пишет, что «белым светом» правят потомки императора, а «потусторонними делами» занимается божество Оокунинуси-но микото.

Из последователей Хирата Ацутанэ его теологию со своими поправками развивали Сато Нобухиро, Яно Гэндо и Мутобэ Есика. Однако более всего привлекает внимание тот факт, что и это направление разветвления синтоистских учений по мере их окончательного оформления как религиозных вероучений отдалялось от политических мотивов. По-видимому, завершение его формирования как теологии не могло не развиваться либо в сторону признания единого и всемогущего бога-творца Амэ-но минакануси-но Kami (Судзуки Масаюки, Нанри Ари-сато), либо по крайней мере в сторону подчеркивания значения трех богов-творцов. Ведь оно должно было так или иначе отмежевываться от элементов храмового синтоизма, опиравшегося на поклонение храму Дайдзингу, неразрывно связанному с политической идеологией почтения императора. Большая часть последователей сектантского синтоизма, родившаяся и выросшая в годы Бакумацу, поклонялась трем божествам-творцам, единым в боге Амэ-но накануси-но микото.

Идейное течение, берущее свое начало от Хирата Ацутанэ, после «реставрации Мэйдзи» твердо сохраняло присущее «возрожденному синтоизму» единство религиозного и политического компонентов. Оно пыталось путем борьбы против буддизма добиться возведения «возрожденного синтоизма» в ранг государственной религии, но в конечном итоге потерпело поражение (закрытие храма Дайкёин в 8-м году Мэйдзи). Собственно же государственный храмовый культ должен был отделиться от религиозного синтоизма.

Короче говоря, синтоизм Хирата Ацутанэ, хотя и считался *завершением формирования «возрожденного синтоизма»*, как религия остался незавершенным, так как сам-то «возрожденный синтоизм» представлял собой смешение религиозных элементов и националистических политических идей. Вместе с тем, чтобы стать политической теорией, ему недоставало четких программных установок, для его дальнейшего развития требовалось разделение этих двух компонентов. Кроме того, их неразделенность привела к тому, что учение Хирата Ацутанэ не стало подлинно

ведущей теорией политического движения в период Бакумацу — «реставрации Мэйдзи», а скорее превратилось не более чем в религиозную вывеску этого движения. Учение Хирата Ацутанэ — и вообще «возрожденный синтоизм» — сохранилось как духовное наследие главным образом в рамках храмового синтоизма. Религиозное же содержание «возрожденного синтоизма», в частности, было воспринято сектантским синтоизмом, его политический аспект слился с конфуцианской этикой, а храмовый синтоизм продолжает существовать в тесной связи с этой этикой.

РАЗДЕЛ 5

Подъем движения за «изгнание чужеземцев» и мировоззрение его представителей

I

Как уже отмечалось, обратной стороной того, что подъем «голландской науки» стал способствовать формированию нового мировоззрения, явились первые ростки национализма, но в «национальной науке» эти ростки выражались в мистической, искаженной форме.

Между тем период, начавшийся с контактов с русскими и англичанами, период, в который японцы пережили шок появления у берегов страны «черных кораблей» эскадры Перри (1853) и завершившийся ансэйскими договорами об открытии страны³², продемонстрировал провал политики «закрытых дверей» и невозможность сохранения феодальной системы. Все это содействовало еще большему подъему национального сознания. Такое национальное сознание, выявившееся в школе «национальной науки» лишь в зародыше, в сложившейся обстановке в более развитой форме выразила вновь возродившаяся школа Мито. Пропагандистами и теоретиками этой школы явились Фудзита Токо (1806—1855) и Аидзава Сэйси (1782—1863). Как выразитель нараставших националистических настроений школа Мито сыграла большую роль, создав ведущую теорию политических движений, возникших в годы ансэйских договоров и открытия страны, — движения за «изгнание чужеземцев» и движения за преобразование сёгуната.

В этот период школа Мито, конечно, значительно отличалась по сравнению с тем, какой она была в годы правления сёгуна Мицукуни. Однако, несмотря на то что теперь она не во всем имела отношение к местности под названием Мито, все же была неразрывно связана с семейством Мито, с кланом Мито и в этом смысле была той же самой. Невозможно, наверное, правильно оценить роль школы Мито периода Фудзита Токо и Аидзава Сэйси, если пренебречь ее связями с семейством Мито.

Известно, что семейство Мито, составившее вместе с семействами Кии и Охари так называемые «три уважаемых семейства» Токугава, занимало особое положение. Тем не менее по числу своих представителей на государственных постах оно уступало другим двум семействам, а земельные владения этого семейства были вдвое меньше, чем у двух других (в период Мицукуни — 280 тыс. коку). По этой причине ему было трудно «придерживаться приличий» как одному из «трех уважаемых семейств», и между различными группировками в самом семействе Мито распри начались уже со времен правления Мицукуни. Поводом, побудившим последнего поручить составить историческую хронику, возможно, послужила необходимость установления твердых правил поведения в соответствии со своим положением как средства контроля над своими вассалами. В результате, однако, получилось так, что семейство Мито вступило в особые отношения с императорской фамилией и придворной аристократией. Собрав значительное число ученых в заведении Сёкокан, это семейство закрепило за собой положение своего рода культурного центра. Таким образом, благодаря идеологии почитания императора, поддерживавшейся семейством Мито со времен Мицукуни, это семейство оказалось в особых отношениях как с сёгунатом — одним из «трех уважаемых семейств», так и с императорской фамилией. Более того, к концу периода Бакумацу в клане взяли верх самураи низших рангов, которые присоединились к оппозиционному движению, поднимавшемуся по всей стране, так что в результате семейство Мито неизбежно выдвинулось на роль верхушки оппозиции сёгунату усилиями как крупных тодзама-дайме, так и самурайства низших рангов, примкнувшего к движению «кобу-гаттай»³³ или подчиненному ему. Неудивительно, что именно из семейства Мито вышли идео-

логи такого политического движения. В этих-то условиях школа Мито времен ансэйских договоров и открытия страны смогла сыграть серьезную роль.

Если в период создания труда «История великой Японии» школа Мито характеризовалась подходом к истории с позиций чжусианского учения о «разделении имен» («мэйбунрон»), то в поздний период в соответствии с обстановкой для ее деятельности было характерно развертывание пропаганды идеологии «изгнания чужеземцев». Саму по себе идеологию «изгнания чужеземцев» можно было бы рассматривать и как продолжение чжусианского учения о «разделении имен», которое проводило различие между китайцами и варварами, но такая трансформация этого учения до идеологии «изгнания чужеземцев» объяснялась в основе своей все-таки ростом национализма. Причем само конфуцианское учение о «разделении имен», проповедовавшее то, что как в небе нет двух солнц, так в мире нет другой такой страны, как Китай, а все прочие страны варварские, еще совсем не означало *протеста* в отношении чужеземцев. Побудительные мотивы движения за «изгнание чужеземцев» отражали, помимо всего прочего, и психологию закрепления традиции «закрытой» страны, а после открытия страны и консервативную тенденцию угрозы повышения цен на товары, особенно потребительские, из-за спроса на них на иностранных рынках, а отсюда стремление предотвратить производство товарной продукции. Вместе с тем несомненно, что одновременно эти мотивы зиждились на стремлении защитить свою национальную независимость от угрозы агрессии со стороны европейского и американского капитализма. Можно, видимо, сказать, что идеология «изгнания чужеземцев» была сложным переплетением всех этих консервативных факторов, а также прогрессивных для того времени националистических тенденций. Вот почему наряду с идеологией почитания императора такая идеология подготавливала обстановку для внутривнутриполитических реформ и развивалась — сначала спонтанно, бессознательно, — в направлении от феодальной раздробленности страны к национальному единству. Однако тот факт, что этот национализм вылился именно в форму идеологии «изгнания чужеземцев», был обусловлен тем обстоятельством, что носителями национализма еще не являлись социальные элементы, способные подвергнуть феодализм подлин-

ной критике. Несомненно, что необходимость предотвращения распада крестьянского натурального хозяйства — опоры режима сёгуната, диктовала продолжение политики «закрытых дверей», и этот косный изоляционизм должен был, естественно, трансформироваться в идеологию «изгнания чужеземцев». Таким образом, идеология «изгнания чужеземцев», имевшая социальной базой оппозиционные элементы внутри самой системы сёгуната (преимущественно сельские помещики, еще не приобретшие черт городского населения, и разоряющееся низшее самурайство), хотя и смыкалась с антифеодальными устремлениями к национальному объединению, была все же еще неспособна относиться критически к феодальной системе как таковой и по этой причине непосредственно ограничивалась постановкой вопроса о внутренних реформах в пределах структуры режима самурайства. Вот почему она предвещала осуществленное в дальнейшем формирование национального государства в виде «объединения сверху».

Представители правительства «бакуфу», которые имели прямые контакты с иностранными государствами, а также передовые ученые — приверженцы «европейской науки» выступали за необходимость «открытия страны». При этом они, с одной стороны, исходили из оценки реальной мощи передовых стран, а с другой — из понимания выгод, которые могла бы принести внешняя торговля. В этом отношении, особенно имея в виду последнее, они как будто бы занимали более передовые позиции, чем сторонники «изгнания чужеземцев». Однако, поскольку выгоды от внешней торговли выглядели выгодами для правительства «бакуфу» и княжеств, осознание таких выгод еще не становилось составным элементом структуры национального сознания. До тех пор пока они не воспринимались и не отстаивались как выгоды для торгового капитала, они отставали от националистических тенденций. Однако идеология «изгнания чужеземцев», даже будучи уже антифеодальной, все же воспринята была движением за национальное объединение, проводимым сильными княжествами — противниками «бакуфу», и в этом отношении, несмотря на иррациональность своего идейного содержания, объективно носила более прогрессивный характер, нежели призывы к открытию страны в целях укрепления сёгуната. Разумеется, прогрессивность эта носила весьма ограниченный характер уже

хотя бы в силу того, что не возвысилась до антифеодального уровня. И все же идеология «изгнания чужеземцев» заслуживает внимания как первая в истории Японии попытка *политической* формулировки национализма. Историческое значение школы Мито именно в том и состоит, что она теоретически подкрепила идеологию «изгнания чужеземцев».

II

Поскольку идеология «изгнания чужеземцев», развивавшаяся школой Мито, была идейно связана с учением о «разделении имен», особенно характерным для мыслителей сунской школы, постольку очевидно, что она опиралась на традиции школы Мито времен составления «Истории великой Японии». Между тем создается впечатление, что основатель поздней школы Мито, Фудзита Юоку (1774—1826), являлся учеником Татихара Суйкэна, последователя Емайдзи, который сам был учеником Огю Сорая и в некоторой степени испытывал на себе влияние его учения. Вообще поздняя школа Мито существовала более или менее обособленно от других конфуцианских школ, и ее учение носило эклектический характер. В учении о «разделении имен» она заимствовала чжусианство, а отстаивая значение науки как политически необходимого средства, как политической идеологии, находилась, по-видимому, под влиянием взглядов Огю Сорая. По этой причине по своему содержанию учение школы Мито в основном являлось этико-политическим, а в философском отношении чрезвычайно скудным.

Эклектические тенденции во взглядах Фудзита Юоку обнаруживаются уже в некоторых разделах книги «Рукописи, оставленные нашим учителем Фудзита Юоку» («Юоку сэнсэй ико»), написанной в годы его молодости. В ней он пишет, что возникновение различных школ, от Сэйка и Радзана через Тодзю и Бандзана к Дзинсаю и Сорая, «отвечает в каждом случае своему времени». Он называет Дзинсяя и Сорая «светилами» и отмечает явную неумеренность их оценок — похвал и поношений в адрес «древней науки» («Ответ Кимура Сикё»). В отношении же Чжу Си Фудзита с похвалой замечает, что «он обладал литературным талантом, имел геройский характер и необыкновенную наблюдательность; восприняв знания, накопившиеся за тысячу лет, он создал школу

конфуцианства для всех поколений» («Обращение к Ака-мидзу, учителю»). Если же обратиться к сочинениям времен молодости Фудзита — «Об умиротворении народа» («Анминрон») и «О выправлении имен» («Сэймэйрон»), то можно убедиться в том, что наука в них воспринимается в духе Огю Сорая как Путь к достижению «управления государством и умиротворения народа» (тикоку анмин), и вместе с тем его взгляды созвучны чжусианству по части «учения о разделении имен», которое истолковывается с позиций почитания императора. В книге «Предупреждение» («Фудзи») он писал: «Вся книга «Дасюэ»³⁴ посвящена главным образом управлению государством и установлению спокойствия в Поднебесной. Однако позже последователи Конфуция, толкуя этот труд, ограничивались управлением семьи, а управление государством старательно отставляли в сторону». Эти и другие высказывания Фудзита явно выдержаны в духе учения Огю Сорая.

Эклектизм такого рода еще очевиднее проявляется в рассуждениях Аидзава Сэйси, выходца из школы Фудзита Юоку, теоретически завершившего эволюцию школы Мито. Он давал следующую оценку различным конфуцианским школам. О школе Ван Янмина: «Это был человек умнейший и очень порядочный, он был героем своего поколения... Однако его учение полагалось исключительно на способности ума человека, а не на практический опыт. Считая главным изначальную природу сердца, оно погружается в медитацию дзэн-буддизма». Об Ито Дзинсае: «Ито Дзинсай чтит добродетель и призывает к подвижничеству, это конфуцианская школа своего поколения... Однако он слишком упрощенно представляет Путь, а пока не понимает значения таинств использования этикета, утешения, управления и наказания, а также истинного смысла учения о началах «ин» и «ё», о богах и духах, об искусственных цветах». О Сорая: «Огю Сорай обладал выдающимися достоинствами, всячески возвеличивал древнюю науку, отвергал позднее конфуцианство, рассуждал о значении этикета, утешения, управления и наказания, учил полезным наукам. При этом он очень любил говорить о повседневных делах и судить о военном искусстве. Однако он считал, что Путь проложен Первыми правителями, исходил в правилах этикета из велений неба и установленного небом порядка, но не знал того, что в учении об управлении

страной надо полагаться на свой характер и самостоятельные действия. При этом в учении о моральном долге он не понимал различий между сувереном и вассалом, между своими и посторонними, его заблуждения здесь очень велики». О Чжу Си: «Возьмем духовную первоприроду Чжу Си, он имел предшественниками в этом учении Чжоу и Чэнов, а затем сказал собственное слово. Он мыслил сам и выдвигал суждения помимо канонических книг, к тому же был наделен небом выдающимися способностями и особым складом ума и с самого начала имел большие помыслы. С ранних лет сокрушался горестями Поднебесной и возымел смелое желание исправить человеческие души и очистить нравы... Поэтому написанное Чжу Си об этикете, о канонических книгах, все его комментарии — достойный вклад в дело управления государством. В таких книгах, как «Записки примерного вассала» («Мэйсин гэнкороку»), можно усмотреть все достоинства и беды нашего времени. Письма Чжу Си и его предупреждения (правителям) способны спасти Поднебесную от смуты» («Кагаку дзиган» — «Простыми словами для непосвященных», ч. 2). Между тем «идеи», которые Чжу Си «выдвинул помимо канонических книг», Сэйси отвергал. Это были такие идеи, как идея «Великий Предел»³⁵, как идея «беспредельное»³⁶, идея «поддержание спокойствия и сохранение уважения», идея «сосредоточенность на главном, недопустимость отвлекаться на постороннее», идея «в бескрайних просторах не видно признаков жизни (хотя они возникают)», идея «не обмани себя ложными призраками», идея «субстанция и акциденция из одного источника», идея «первоприрода, обладающая истинным «ки»», идея «докапываться до причины вещей», идея «полное очищение от корыстных побуждений» (там же). Отсюда видно, что Сэйси не был склонен к *квиегизму* в этике и к *теории познания* чжусианства.

Между тем можно, по-видимому, сказать, что, хотя Сэйси с уважением относился к Ван Янмину и Дзинсаю как к личностям, в области теории он отдавал предпочтение не столько этим мыслителям, сколько использовал те или иные высказывания Огю Сорая или Чжу Си. Влияние Огю Сорая проявилось не только в том, что Сэйси воспринимал науку как «прикладное знание», но и в его примитивно благочестивом отношении к небесам: «Не могут быть вещи сильнее неба. А раз так, то надо уважать

мудрых за талант, почтительно служить старшим, не омертвлять (законы) неба, побуждать народ к почтению и трепетному повиновению... Когда народ почитает небеса и трепетно им повинует, тогда он не впадает в грех обмана небес» («Синрон» — «Новые рассуждения», ч. 4). Поскольку такое религиозное почитание небес у Аидзава Сэйси соотносится с культом Аматэрасу о-миками из «священной Японии», постольку оно глубоко увязывается с его учением о моральном долге, с идеологией почитания императора, с японизмом.

Сэйси исходит из того, что «тот, кто хочет совершить это великое дело, тот должен как следует утверждать эту великую мораль и разбираться в том, кто прав — китайские боги или варвары». Далее он рассуждает следующим образом: «Священная земля» (Япония. — *Б. Л.*) является проявлением «духа утра» и «духа справедливости», поэтому она стоит выше других стран, являющихся проявлением «духа заката» и «духа ереси», и занимает ведущее положение. «Эта священная страна занимает ведущее положение. Она утренний дух справедливости... Утренний дух, дух справедливости — это «ё». А потому ее путь справедлив, светел и ясен. Он проясняет человеческое поведение, служит велениям неба, почитает богов, он полностью заполняет человеческие деяния, всему дает рост и воплощает добродетель заботы о жизни всего мироздания. Варвары подобны конечностям. Они олицетворяют дух заката, дух зла — это «ин». А дух заката и дух зла — это тьма. А потому они ищут скрытное, действуют подозрительно. Разрушая человеческий Путь, толкуют о потустороннем мире, оскверняют небеса и заискивают перед дьяволами, любят болтать вздор, умерщвляют все сущее, идут мрачным и непонятным путем» (там же, свиток 4). Такое деление на просвещенных и варваров составляет философскую основу теории «изгнания чужеземцев».

Это учение о «разделении имен» четко формулируется в следующем высказывании: «Сперва повелитель, потом народ. Таков великий Путь мироздания. Необъятные моря, бесчисленные страны, а двух властителей над ними, естественно, быть не может. Восток — это обиталище божественного света, место, откуда появляется солнце... откуда исходит дыхание неба, а по времени это весна. Это место, откуда возникает все сущее. А наша священная земля находится в голове Поднебесной.

Значит, она должна главенствовать и править всеми государствами. Поэтому непрерывна преемственность императоров, постоянно и неизменно разделение между повелителями и вассалами. И так идет от начала мира и по сей день» («Кагаку дзиган» — «Простыми словами для непосвященных»).

Как и в учении «возрожденной национальной науки», у Аидзава Сэйси концепция «империя превыше всего» и связанная с ней теория почитания императора опираются на натурфилософские воззрения. Причем у него основу этих воззрений составляет конфуцианский взгляд на разделение «ин» и «ё» — отрицательного и положительного начал. В «возрожденной национальной науке» теория двух начал отвергается, но в ней аналогичным образом обоснование превосходства Японии находят в том, что это родина «богини солнца».

Однако учение школы Мито, несмотря на этот наивный теологический идеализм, не имело такого синтоистского характера, как учение «возрожденной национальной науки». Ученым школы Мито были уже чужды заблуждения, связанные с культом Китая, но они не освободились от культа мудрецов и, поскольку, по существу, они мыслили конфуцианскими категориями, не могли идти по пути «возрожденного синтоизма». Так, Фудзита Токо следующим образом критиковал ученых «национальной науки»: «Те, кто в последнее время воспевают «древнюю науку» («когаку»), запутались в древнем языке, стараются объять все сразу и ищут этому доказательства. Лучше сказать, пытаются найти. Причем, толкуя о Пути, они ссылаются на все несчастья и беды поднебесной и относят их на счет двух богов, приносящих бедствия. Чистая природа — это предел человеческого Пути, об этом они говорят очень много. Все это, коротко говоря, только жмыхи, оставшиеся после Лао-цзы и Чжуан-цзы» («Кодокан кидзюцуги» — «О значении записей училища Кодокан»). И далее: «Они всячески клеветуют на Китай и нисколько не считаются с учением Конфуция, выставляют напоказ «свой ум». Аидзава Сэйси, подвергая детальной критике книгу Мотоори Норинага «О немедленном спасении души» («Тёкубирэй») и дискуссию, которая развернулась вокруг данной книги, утверждал: «Если почитать творца небес и его потомков, иначе говоря, Путь мудрости, то почтенный старец Судзуки (Мотоори Норинага. — Н. Х.) почитает только династию,

и это лишь случайно совпадает с Путем мудрости. При этом в его словах много крайностей». «Мотоори Норинага также следует взглядам Лао-цзы и Чжуан-цзы, а других совсем не знает». «Чувства к нашей родине — чувства людей, которыми мы наделены от Поднебесной и природы. Создавать свои учения путем толкования древних книг — это своеволие». Так, Сэйси осуждал Мотоори Норинага за то, что тот отверг конфуцианское учение («Дзоку Тёку-бирэй» — «О немедленном спасении души», продолжение).

Таким образом, школа Мито, формулировавшая идеологию определенного политического течения, не могла блуждать в пределах теологии. Если «национальная наука» растворяла нарастающие националистические настроения в еще политически аморфном теологическом мировоззрении, то школа Мито сформулировала эти настроения в политической теории. Политическая концепция школы Мито состояла из четырех главных пунктов: во-первых, «исправить внутреннюю политику»; во-вторых, «упорядочить управление армией»; в-третьих, «приумножить благосостояние страны»; в-четвертых, «распределить (между всеми) оборону страны». Это призыв к созданию «богатого государства и сильной армии» путем опоры на принцип главенства сельского хозяйства, подъема самурайства, поощрения талантов, запрещения излишеств, использования по мере возможности системы закрепления самурайства. В конечном итоге это была феодальная теория о политике и экономике, не уделявшая особого внимания таким современным задачам, как содействие первоначальному накоплению капитала. Однако ее основная особенность состояла в том, что в этой, в общем-то, заурядной теории делался упор на идею «изгнания чужеземцев» в увязке с необходимостью обороны страны в целом. К тому же пункт четвертый «распределить (между всеми) оборону страны» с точки зрения политической теории тех времен нес в себе определенную новизну в том отношении, что призывал к осуществлению целого ряда мер — созданию территориальных войск в интересах береговой обороны, к усовершенствованию разведки и органов связи с войсками, к сооружению крупных военных судов, к использованию крупнокалиберной артиллерии, к обеспечению военных ресурсов, к созданию запасов продовольствия на случай войны, а также в связи с этим к привлечению к сельскому хозяйству свободного

населения, к запрещению использования металлов в целях украшения храмов и т. д. («Синрон», свиток 3). В результате отныне с точки зрения военных интересов отпадала надобность в буддизме — буддийских храмах, которые до этого конфуцианцы осуждали по философским, этическим, политическим и экономическим мотивам. Однако, согласно Фудзита Токо и Аидзава Сэйси, это объяснялось тем, что большую часть незанятого населения составляли монахи, а металлы, употреблявшиеся для изготовления утвари и статуй Будды, были очень соблазнительным материалом для военного производства. И действительно, глава княжества Мито, Токугава Нариаки, по рекомендации последователей Фудзита Токо в период Тэмпо изъясил из многих храмов бронзовые статуи Будды и колокола, а также разорил многие храмы (точное число неизвестно, но примерно двести храмов). Такие акции княжества Мито против буддизма под лозунгом «богатое государство и сильная армия» заслуживают упоминания по той причине, что они положили начало антибуддийскому движению и стали его прототипом еще до «реставрации Мэйдзи».

III

Как видно из вышеизложенного, особенность учения школы Мито заключалась в том, что в нем сформулирована политическая программа идеологии «изгнания чужеземцев», основанная на учении о «разделении имен». С точки зрения же философской мысли оно не только не дало ничего заслуживающего внимания, но, более того, проповедуя натурфилософию, используемую для обоснования учения о «разделении имен» в духе превосходства своей страны над всеми другими, фактически повторяло идеи древнего конфуцианства. Такого рода слабость философских воззрений была тесно связана с тем, что из-за принципа «изгнания чужеземцев» школа Мито заняла отрицательную позицию по отношению к «западной науке» («ёгаку»). Если «западная наука» — естествознание — стихийно основывалась на материализме и рационализме, то школа Мито, выступая против этой науки, по инерции была вынуждена склоняться к иррациональному мистицизму. Вот что пишет по этому поводу Аидзава Сэйси: «В новое время появилась голландская наука. Нельзя не признать полезным для государства то, что она

рассказывает о положении в различных странах, о пользе применения огнестрельного оружия и военных кораблей. Но в большинстве случаев, прикрываясь именем сунского конфуцианского учения о постижении «ли», обманывает людей. Ее приверженцы выясняют наличие этого «ли» у каждой былинки и каждого деревца... но совершенно не касаются человеческих дел. Они считают мироздание мертвым, кое-как разглядев его форму, не ведают о его душе. Они рассуждают только об этом «ли» мироздания, но еще не постигают «ин» и «ё» (положительного и отрицательного начал), деяний и преображений духов и богов, того, что не поддается познанию. Тем самым они не ведают, что действуют вопреки воле небес, и не почитают богов. «Путь богов» (синто), созданный мудрыми, и проповедь учения о «ри» отличаются, как лед от горящего угля». «Но грубые западные варвары по своей природе наделены искусностью и сообразительностью, подобно тому как птицы искусно вьют гнезда, а пчелы строят соты. Они достаточно хитроумны, чтобы поразить простаков. Они и на мироздание смотрят как на игрушку, рассуждают о нем, исходя из своих скудных знаний, язык их подобен звучащей части музыкального инструмента — так они расхваливают свои толкования...» «Иными словами, разглагольствующие о так называемом «ри» заставляют людей богохульствовать, пренебрежительно относиться к Небу» («Кагаку дзигэн»).

Так, опираясь на мистические идеи о непостижимости «ин» и «ё», о велении Неба, Сэйси вел борьбу против естествознания — «западной науки», якобы рассматривавшей мироздание «мертвым», «игрушкой», и отвергал «теорию постижения «ри»» («кюри но рон»). Из европейской культуры для него были приемлемы только географические сведения и военная техника. Однако это кажущееся противоречие между отрицанием «европейской науки» в духе теории «изгнания чужеземцев» и восприятием западной географии и военной техники возникло, по сути дела, на той же самой почве националистического сознания. Основанием для того и другого служили идея изгнания чужеземцев, составлявшая идеологическое содержание этого национализма, и лозунг «богатое государство и сильная армия», ставший целью политической программы национализма.

Естественно, что такое отрицательное отношение к духу рационалистического постижения «ри» сочеталось у Сэйси

с примитивным учением о почитании Неба и культом природы. Он подчеркивал: «Вся эта зелень и синева изначально — от Неба. Солнце и луна, звезды и созвездия — тоже от Неба. Холод и жара, ветер и дождь, гром и молния, роса и иней — это тоже Небо». Поэтому «надо следовать велению Неба» (там же). Хотя Аидзава Сэйси и характеризует Небо, используя такую терминологию учений мыслителей сунской школы, как «Великий Предел» и «Великая Гармония», для его гносеологии более характерен мистицизм в духе школы Огю Сорая, нежели пытливый дух сунских учений. Не приходится поэтому удивляться, что этот мыслитель даже в 1847 г. настаивал на том, что «солнце вращается вокруг земли и его движение по кругу бесконечно» (там же).

Дальнейшее теоретическое обоснование отказа от «западной науки» в духе школы Мито развивал в своей книге «Замечания по повержению ереси» («Хэкидзя когото») Охаси Тоцуан (1816—1862), еще более твердолобый сторонник «изгнания чужеземцев», человек, которого считают завуалированным организатором покушения на правителя Андо Нобумуцу (Нобумаса) в районе Сакаситамо в 1862 г. Эта книга, написанная в 1852—1853 гг., вышла в свет в годы Ансэй (1854—1860) и была главным теоретическим источником, отражавшим аргументацию противников «европейской науки», основанную на концепции «изгнания чужеземцев».

О содержании книги можно составить общее представление уже по заголовкам ее частей 2 и 3: «О том, что Запад не ведает науки о «ри»», «О том, что Запад не ведает Неба», «О том, что Запад не ведает человеколюбия и справедливости», «О том, что Запад не ведает жизненной силы». Автор книги превозносит учение Чжу Си и, исходя из его представлений о «ри» и «ки», утверждает: ««Ри» не имеет ни голоса, ни цвета, и, коль скоро оно невещественно, его не разглядеть и в сотни микроскопов». А раз так, то рассуждения европейцев «в конечном итоге заканчиваются на оформленном «ки», а до понимания «ри» дело не доходит». И далее: «За пределами добра нет и «ри», а за пределами «ри» нет и добра. Постигать «ри» — значит постигать добро». Охаси приходил к заключению, что «ри» как истинное «ри» вселенной невозможно постичь средствами натурфилософии — «западной науки». Затем он полагал, что у Неба есть основа и край и что «основа — это

духовная изначальная природа Неба» (имеющая содержанием «ри» и Путь), а «край — это поверхность Неба, он включает такие явления, как движение солнца и луны, размещение звезд и созвездий». Главное же это решать человеческие дела, «испрашивая намерения Неба», тогда как «западная наука» «совершенно не ведает намерений Неба, схватывает лишь край его путем вычислений и догадок», «считает Небо каким-то мертвым, играет им и оскорбляет его» (ч. 2). Охаси далее утверждал, что западная анатомия противоречит человеколюбию, что западные люди не говорят о справедливости и выводят «ки» из качества (сицу) — из предметов, из того, что принимает определенную форму. ««Ки» наполняет собой эти качества (сицу), оно — в основе многочисленных тел и частей, их составляющих, дает им возможность свободно двигаться, и, поскольку его таинство труднопознаваемо, оно очень духовно, его называют духом, а его действие — животворным». Дав такое определение, Охаси критикует западную медицину и живопись за то, что они не постигают это духовное животворное «ки». Он критикует Запад за то, что его тактика «это только оружие, а его войска думают лишь о том, чтобы большими пушками подавить малые пушки, большим числом ружей победить меньшее число ружей», за то, что «они не знают «тайн использования животворного духа»» (ч. 3).

Таким образом, характерное для учений сунской школы «ри» Охаси Тоцуаном воспринималось исключительно в своем теологическом, моралистическом аспекте, да и «ки» как реальное качество, образующее явления (по существу, материя), понималось им весьма идеалистически. И с позиции такого рода моралистической и мистической натурфилософии отвергалась «западная наука». По существу, здесь те же самые аргументы, которые обычно приводятся теологами и идеалистами против материалистического естествознания и материализма. Однако из-за такого доводимого до предела отрицания естествознания — «западной науки» — расширенное воспроизведение у Охаси получили только антинаучные аспекты конфуцианского учения, а выявление «ри», характерное для книги «Травы, деревья, насекомые и рыбы», объявлялось «пустячным делом» (ч. 4). К тому же всячески подчеркивалась и перепевалась на разные лады теория «ин»-«ё» в том смысле, что «эти западные варвары — средоточие чисто отрицательных «ки»» (ч. 3). В общем,

все это объективно означало не что иное, как закат самого конфуцианства как такового. Несмотря на то что Охаси Тоцуан всячески поддерживал чжусианскую школу и отвергал другие школы, он уже утратил тот дух исследования — постижения «ри», который демонстрировал сам Чжу Си и который был характерен для Ямагата Банто, пытавшегося соединить чжусианство с «западной наукой».

Между тем, невзирая на такое отрицание «западной науки», Охаси все же признавал, что «в западных учениях есть две-три вещи, достойные заимствования», и в частности отмечал, что западными «пушками надо обязательно обзавестись» (ч. 1). Но и об этом оружии говорил вынужденно, в том смысле, что «им тоже нужно пользоваться, зная духовные тонкости «ки», а если при этом уметь использовать обычную смекалку, то отказываться от него не следует» (ч. 3). Охаси не мог не признать, что «на Западе нет Пути, но по «мастерству» у него превосходство» (ч. 4). К таким мыслям побуждали военные потребности того времени и обусловленное ими развитие в стране военной науки европейского образца.

Таким образом, тенденция к отрицанию «западной науки», к усвоению лишь фактических знаний из этой науки (таких, как география), а также прикладной техники при полном отказе от западной теоретической мысли, от ее духа препятствовала включению «западной науки» в философское мировоззрение и по мере обнищания конфуцианства чрезвычайно обедняла философское мышление. Это становилось ясно уже с первого взгляда на состояние, в котором находилась «западная наука» («ёгаку») в период усиления влияния идеологии «изгнания чужеземцев».

РАЗДЕЛ 6

Развитие «западной науки» («ёгаку») и ослабление ее влияния на философию

I

«Западная наука», нашедшая отражение во взглядах Ямагата Банто, Сиба Кокана, Хонда Тосиаки и других, вступила в середине следующего периода — Бунсэй

(1818—1830) — в полосу совершенно иного развития, чем раньше. С одной стороны, она все более широко и подробно усваивалась по отдельным специальным областям, а с другой стороны, ослабевало ее влияние на философскую мысль.

Широкое распространение в этот период получила голландская медицина. На новый, более высокий уровень она поднялась после того, в частности, как в голландское торговое представительство на о. Дэсима прибыл в 1823 г. немецкий врач Зибольд и начал обучать японцев медицине и естественным наукам вообще. В 1826 г., сопровождая главу голландского представительства в столицу, он встретился со многими учеными и оказал на них большое влияние. Он не только всячески содействовал насаждению европейской культуры в Японии, но и выполнил первое систематическое исследование Японии для европейцев. В числе его учеников были такие известные врачи и знатоки науки, как Ито Гэнбоку, Тодзука Сэйкай, Такэути Гэндо, Кора Сатоси, Одзэки Санэй, Такано Тёэй и другие. В частности, Такано Тёэй в 1832 г. впервые ознакомил японцев с систематическим изложением физиологии в книге «Основы медицинских знаний» («Игэн сүё»), а Ито Гэнбоку, Тодзука Сэйкай вместе с Цубои Синдо являлись видными представителями голландской медицины в период до и после эпохи Тэмпо (1830—1844). Из среды учеников Ито Гэнбоку вышли такие ученые, как Аоки Кэндзо, Мацуки Коан (Тэрадзима Сюсоку), Огата Коан, Кэнда Кохэй и другие.

В это время не только в Эдо, но и в Нагасаки, Осака, Киото и по всей стране (особенно на о. Кюсю) стали появляться исследователи голландской науки, основу которой составляла западная медицина. В частности, из школы в Осака, созданной в 1838 г. Огата Коаном, вышли такие врачи, как Нагаё Сэнсай, Икэда Кэнсай, Тодзуки Бункай, такие политические деятели, как Хасимото Санаи, Омура Масудзиро, Осима Кэйсукэ, мыслители и педагоги — Фукудзава Юкити, Мицукури Сютто и другие. Подобно кансайской школе Огата, в районе Канто пользовалась известностью школа Дзюнтэндо, которой руководил Сато Тайдзэн.

По мере такого развития голландской науки постепенно распространялись и другие новые отрасли научных знаний. Утагава Ёан (приемный сын Гэнсина) в книге «Ботаника

кё» (1823) изложил ботанику Линнея, а в книге «Новое учение в потаенной комнате» («Сямицу кайсю», 1840) — химию. В области физики появились такие книги, как принадлежащие перу Аоти Ринсю «Наблюдения за атмосферой и морем» («Кикай канран», 1826) и «Знаторк науки» («Кюрицу», 1837), написанный Хоаси Банри.

Особенностью этого периода стало активное восприятие военного искусства, что явилось следствием участвовавших контактов с другими странами и актуальности задачи обороны страны. В годы Тэмпо (1830—1844) появился такой знаторк западной военной науки, как Така-сима Сюхо. В 1844 г. вышла книга Ёсио Цунэдзо из Овари «Соображения о пороховом оружии» («Фунхоко»), сам автор погиб при испытании своего взрывного устройства с использованием ртути. В следующий период — Кока (1844—1848) — среди самураев пользовалась исключительной популярностью книга ушедшего в подполье Такано Тёэя «Некоторые старые познания по трем видам военного дела» («Санхэй токо тики»). В период Каэй (1848—1854) получил известность знаторк военного дела Сакума Сёдзан. Сперва он получил образование у Эгава Танъана, унаследовавшего знания Такасимо Сюхо, затем совершенствовал свои познания, изучая голландские книги по военной науке, а известность приобрел главным образом своими трудами по артиллерии. Оцука Доан, ученик Зибольда, как и Сакума Сёдзан, учившийся и у Эгава Танъана, глубоко изучил артиллерию и издал перевод западных авторов под названием «Краткое описание артиллерийского искусства далекого Запада» («Энсэй ходзюцуряку»). Как Такано Тёэй, так и Сакума Сёдзан были не просто специалистами по военному делу, они питали разносторонний и глубокий интерес к «науке производства». Нельзя забывать, что естественные науки в целом эти люди изучали именно как прикладные науки.

Такое развитие «западной науки» диктовалось исключительно практическими потребностями времени. Естественно поэтому, правительство «бакуфу» и крупные феодалы играли важную роль в содействии развитию этой науки. Правительство в 1853 г. отменило запрет на строительство крупных судов, а в 1854 г. поручило Эгава Танъану построить отражательную печь в районе Нираяма. Началось строительство крупных судов. В 1856 г. в районе Кудан была учреждена школа «западной

науки» — Егакусё, в г. Эдо — военное училище, в г. Нагасаки — военно-морское училище. До упразднения в 1860 г. это училище подготовило многочисленных специалистов, в том числе таких, как Кацуми Сю, Годай Юко, Кавамура Дзюнги, и других. В училище преподавалась и медицина. В этой области велики были заслуги медика Помпе. Школа «западной науки» в районе Кудан была впоследствии (в 1853 г.) переименована в библиотеку княжества (Хансе тёсё), а затем (в 1862 г.) в школу «западных наук» (Кайсэйдзё). С этого времени сюда стали приезжать преподаватели английского и французского языков, училище стало той основой, на которой впоследствии были образованы филологический и физический факультеты Токийского университета. В 1858 г. Ито Гэнбоку, Тодзука Сэйкай и многие другие приверженцы голландской медицины создали в г. Эдо медицинские курсы под названием «Дом прививки против оспы» («Сютокан»), в 1860 г. курсы перешли под управление правительства «бакуфу», а впоследствии были переименованы в медицинское училище (игакусё). Позднее на их основе возник медицинский факультет Токийского университета.

Что касается различных княжеств, то в княжестве Сэндай уже в 1828 г. был создан Дом медицины, училище голландской медицины, в княжество Мито в 1833 г. пригласили для чтения лекций Аоти Ринсю, на о. Кюсю выходцы из Сацума — Симадзу Дзюго и Сайрин — и выходцы из Фукуока — Курода Сансэй и Сайхаку — поддерживали контакты с Зибольдом. В частности, Сайрин с 1851 г. за сравнительно короткий срок до своей смерти (1859) содействовал созданию училища голландской науки, Дома приема иностранцев, стекольного завода, оловоплавильного предприятия, завода по рафинированию металлов, отражательной печи, строительству фортов. Этим он способствовал распространению самых различных видов техники (в том числе и производству такой военной техники, как фугасы и морские мины). В свою очередь и Курода Сайхаку открыл медицинское училище, рафинировочное производство, отражательную печь. Глава княжества Сага, Набэсима Наомаса, в 1851 г. учредил медицинское училище и школу-интернат для изучающих голландскую науку. Глава княжества Фукуи, Мацудайра Кэйэй, по рекомендации Хасимото Санай открыл на базе княжеского учили-

ща школу по изучению западной литературы. Таких примеров можно привести много. Защищали и поощряли «западную науку» не только феодалы-даймё. Можно, например, назвать такую влиятельную фигуру в княжестве Фурукава, как Таками Сэнеэки. Его учеником был Ватанабэ Кадзан. Он и сам являлся большим знатоком «западной науки».

Таким образом, весьма характерно, что поощрение развития «западной науки» со стороны правительства «бакуфу» и княжеств было в значительной степени связано с нуждами модернизации военной техники и с проведением в жизнь лозунга «расширения производства и содействия промышленности». После же открытия страны в результате ансэйских соглашений вызванное такими потребностями распространение «западной науки» и современной техники благодаря усилиям правительства «бакуфу» и передовых княжеств приняло еще более ускоренный характер.

II

Таким образом, «европейская наука» развивалась, и ее развитию содействовал не кто иной, как само правительство и могущественные княжества, но путь ее отнюдь не был гладким. Инцидент с Зибольдом в 1829 г. явился первым бедствием, которое пришлось претерпеть сторонникам голландской науки. Когда Зибольд собирался вернуться на родину, в его багаже нашли карту, подаренную ему Такахаси Кэйхо, а также одежду, украшенную гербом в виде мальвы, подаренную врачом княжества Хабу Гэнсэки. В Нагасаки Зибольда арестовали (на следующий год выслали за пределы страны), также арестовали Такахаси, Хабу и несколько десятков других видных ученых-голландоведов (Такахаси умер в тюрьме). Сорок человек были приговорены, их разжаловали в простолудины³⁷, заключили в тюрьму и сослали.

Вслед за этим в 1839 г. подверглись аресту Ватанабэ Кадзан и Такано Тэй по обвинению с группой предпринимателей, планировавших освоение необитаемых островов. Ватанабэ Кадзана за политические высказывания приговорили как бунтовщика к постоянному домашнему аресту, в 1842 г. он покончил жизнь самоубийством. Такано Тэй был приговорен к пожизненному тюремному заключению, однако в 1845 г. во время пожара

в тюрьме ему удалось скрыться. Уйдя в подполье, он продолжал распространять голландскую науку, а в 1850 г. при нападении на него полицейского чиновника покончил с собой. Одзэки Санъэй, входивший в группу Ватанабэ Кадзана и Такано Тёэя, узнав об их смерти и понимая, что ему не скрыться, тоже кончил жизнь самоубийством.

В 1843 г. по подозрению в подготовке мятежа был брошен в тюрьму Такаси́ма Сүхо, в 1847 г. его приговорили к ссылке, однако в 1853 г. помиловали в результате развернутой Эгава Танъаном кампании протеста в его защиту. Считают, что в арестах Ватанабэ Кадзана, Такано Тёэя и Такаси́ма Сүхо немалую роль сыграла неприязнь к «западной науке» Тории Кодзо, мэцукэ³⁸, выходца из семейства Хаяси и консерватора по убеждениям.

В 1849 г. в результате кампании, развернутой врачами школы китайской медицины, медикам, состоявшим на службе правительства, запретили применять голландскую медицину, за исключением офтальмологии и хирургии (этот запрет был отменен в 1854 г.). Издание книг по медицине могло быть предпринято только с разрешения Дома медицины (так называлось с 1792 г. медицинское училище известного врача Такия) — организации врачей школы китайской медицины.

Самым характерным для такого рода случаев подавления распространения культуры был 10-й год периода Тэмпо, т. е. 1840 год. Когда в 1839 г. разнеслась весть о том, что прибывают корабли англичан с требованием заключения торгового договора, правительство «бакуфу» приняло тайное решение о насильственном изгнании чужеземных кораблей. Узнали об этом решении и члены группы Ватанабэ Кадзана и Такано Тёэя (Сёсикай — клуб престарелых). Ватанабэ Кадзан написал статью «О моменте, требующем осторожности» («Синкирон»), а Такано Тёэй — «Повесть о мечтаниях» («Юмэ моногатари»), в которых оба доказывали невозможность насильственного недопущения чужеземцев. Иными словами, они «критиковали высочайшую политику», за что и были осуждены. Это было время, когда еще не вышел приказ Тэмпо о жаловании, правительство «бакуфу» еще придерживалось принципа «изгнания чужеземцев». Среди рядовых самураев по-прежнему бытовали взгляды на иностранцев, подобные тем, которые выражены

в труде «Новые рассуждения» («Синрон», 1825). Поэтому неудивительно, что выступления Ватанабэ Кадзана и Такано Тёэя о невозможности «изгнания чужеземцев» исходили не столько из экономических интересов открытия страны, сколько из соображений о недостаточности вооруженных сил страны, из ссылок на международную мораль и т. п. Даже Сакума Сёдзан, считавшийся первопроходцем «западной науки» в период Бакумацу и обладавший большой политической эрудицией, перестал прибегать к такой аргументации в споре об «изгнании чужеземцев» лишь в период Ансэй, т. е. ко времени фактического открытия страны. Об идейной атмосфере того периода можно судить хотя бы по тому, что главным аргументом Сакума Сёдзана являлась ссылка на необходимость изучения сильных сторон противника в случае войны с ним.

Так основанные на западных знаниях политические выступления были жестоко подавлены как ересь и безответственная болтовня, а идейная эволюция концепции «изгнания чужеземцев» вылилась в форму отрицания *мировоззрения*, основанного на «западной науке». В этой обстановке «западная наука» не могла восприниматься в Японии иначе, как свод практически необходимых технических знаний либо как специальная область познания природы. Вместе с тем распространение философских взглядов, основанных на естественнонаучном мировоззрении, иначе говоря, исходивших из духа «западной науки», было уже резко ограничено.

Представляется интересным и то обстоятельство, что поворотным пунктом в движении от наблюдавшегося у Ямагата Банто и других слияния с философской мыслью «западной науки» к ограничению последней и к сведению ее к более узкой сфере специального опытного знания явились, по-видимому, взгляды Такано Тёэя и его последователей. Как мы уже убедились, Ямагата Банто и Сиба Кокан, основываясь на достижениях западного естествознания, пришли к материалистическим взглядам, но если при этом они были незнакомы с западной философией, то у Такано Тёэя есть работа «Заметки об опыте» («Кэнбун Манроку»), содержащая очень краткий обзор истории философии от Фалеса до Джона Локка. Причем то обстоятельство, что в этой работе смешиваются история философии и история естествознания, в особенности астрономии и физики, а история

естествознания опять-таки подменяется историей философии, свидетельствует о том, что и Такано Тёэй понимал философские проблемы в духе естественнонаучных знаний и, следовательно, по существу, почти ничему не научился *в области самой западной философии*.

В работе Ватанабэ Кадзана «Ответы на вопросы о Западе» («Сэйё дзидзё тосё») с восхищением говорится о «расцвете науки и политики на Западе» и содержится намек на то, что не только естественные науки, то также и религия и этика на Западе выше, чем на Востоке. Ватанабэ Кадзан сомневался в общей оценке христианства как еретического учения и поручил Одзэки Санъёю сделать перевод голландской книги о житии Христа (это стало в конечном итоге причиной самоубийства Одзэки). Поэтому можно, видимо, сказать, что Кадзан, как и Такано Тёэй, не ограничивался усвоением из европейской культуры лишь отдельных эмпирических наук и техники, а *пытался воспринять также и мировоззрение*.

Однако обоих мыслителей вынудили уйти из жизни до того, как эти попытки принесли плоды, а следующий период породил атмосферу, еще более неблагоприятную для таких попыток. В этот период прогресс распространения «западной науки» как *позитивного знания* и техники происходил, по сути, в атмосфере господства духа отрицания «западной науки» (теория «изгнания чужеземцев»), поэтому «западная наука» допускалась лишь как «мастерство» в области «физических явлений». С другой стороны, и сама «западная наука» в качестве необходимого условия своего развития также нуждалась в переходе от общего здравого смысла и энциклопедических знаний к специализации по различным отраслям эмпирического знания.

III

Концепция необходимости восприятия «западной науки» с самого начала зиждилась не просто на осознании ее научной ценности, а исходила в основе своей из признания ценности ее практического применения. Именно поэтому Хонда Тосиаки заявлял в период Кансэй (1787—1793): «Для того, чтобы отобрать силу у других стран и вдохнуть ее в нашу страну», нет иного пути, кроме торговли. «Торговля — это плавание по морям.

Плавание по морям — это астрономия и география. Астрономия и география — это математика. Вот путь, который приведет к подъему наше государство» («Сайики моногатари» — «Повесть о западных провинциях», ч. 2). Немного позже Ямагата Банто утверждал: «Нам нет нужды допускать к себе иностранные государства, но нужно хотя бы позаботиться, чтобы они нас не презирали» («Юмэ но дай» — «Век мечтаний»). Такой подход к восприятию «западной науки» с позиции призывов к «созданию богатого государства и сильной армии» стал движущим мотивом для ее развития. С этой точки зрения, как было видно на примере школы Мито, полный отказ от «западной науки» стал осознаваться как нечто совершенно невозможное.

Однако подобно тому, как существовали различные нюансы во взглядах на открытие страны, имелись и различные вариации в теориях, признающих необходимость восприятия «западной науки». Их можно в основном свести к следующим трем:

1) Минималисты, признававшие необходимость восприятия только таких, необходимых с точки зрения внешней политики и национальной обороны направлений, как география и военная техника, но полностью отрицавшие «западную науку» как науку, занятую «постижением истины».

2) Те, кто считал, что в области познания природы следует признавать и «западную науку» как «постигающую истину», а в области философии, в области гносеологических проблем следует придерживаться традиционной восточной мысли, т. е. конфуцианского учения.

3) Те, кто на месте традиционной *философии* природы ставил «постижение истины» в духе «западной науки» и, таким образом, считал, что и в гносеологической области также нужно по возможности воспринимать достижения западного естествознания.

Представители этих трех направлений в области политических, экономических теорий и этики *в целом* не выходили за рамки конфуцианства и сходились в том, что отвергали христианство. Первое направление было представлено школой Мито, третье — отражало позиции ученых-«западников» естественнонаучного и материалистического профиля. Похоже, что после арестов периода Тэмпо *сами ученые-«западники»* стали отступать с пози-

ций третьего направления на позиции второго. К этому их побуждали отмеченные выше изменения в сфере общественного сознания вообще, политического в особенности.

Типичным выразителем взглядов второго направления среди ученых-«западников» следует считать в первую очередь Сакума Сёдзана (1811—1864).

Сакума Сёдзан как «западник» также критиковал учение Ватанабэ Кадзана о «высшей пустоте» (учение в духе китайских учений). Он писал: «Наш современный мир был бы неполным, если бы мы ограничились только японской и китайской ученостью, нужно обязательно объять воедино пять материков, без этого трудно управлять страной и помогать людям. Что касается событий всемирного значения, то Колумб в силу знания законов открыл новый мир, Коперник разработал гелиоцентрическую теорию, Ньютон изучил законы гравитации и притяжения. После трех великих открытий все науки обрели свой фундамент, к тому же стали дополнять друг друга без всяких ложных отклонений. Европа и Америка постепенно завоевали авторитет, они достигли того, что стали производить пароходы, магнитные устройства, телеграф и прочие вещи, они поистине превзошли нас в мастерстве производства, это поражает и пугает» (Письмо к Сомэкава Сэйгану). «Нет двух законов у вселенной. Закон, который ей присущ, действует и в нашей поднебесной. Не могут не быть ему подвержены и духи и боги. И мудрецы всех поколений не могут с ним не считаться. Многочисленные науки, открытые в Новое время на Западе, и составляют в сущности ту практическую истину, которая заслуживает того, чтобы пополнить наше мудрое учение. Между тем конфуцианские мудрецы сейчас в большинстве, они, пусть и не все, обыватели, не понимающие, как постигать истину, они одно принимают за другое, всякое изменение считают за сигнал наступления противника... Эти люди достойны жалости, но они не заслуживают того, чтобы с ними считаться» (Письмо к Кобаяси Торадзиро).

Таким образом, в отличие от Охаси Тоцуана, который трактовал так называемое «постижение законов» сунских конфуцианцев исключительно с позиций морали и метафизики и, исходя из этого, отвергал «западную науку» как «не ведающую постижения законов» (кюри), Сакума Сёдзан, напротив, подчеркивал, что в «запад-

ной науке» подлинно реализуется «постижение законов» (кюри) — рационализм сунских конфуцианцев. Он изучал военное искусство (в частности, с удовольствием читал книги прусского генерала фон Деккера) и вместе с тем занимался изучением природы, тщательно штудировав энциклопедию *Шомера* и книги Зоммера о космосе. Кроме того, он производил анализы горячих источников, занимался изготовлением стекла, пытался извлекать селитру из земли, делал магниты и приборы для предсказания землетрясений, изготавливал электробатарей, электрические лечебные устройства, изучал фотографию и многое другое. Таким образом, Сакума Сёдзан проявлял разносторонний интерес к изучению природы и практическому приложению естественнонаучных знаний.

Однако Сёдзан отнюдь не отвергал «учения мудрых», он пытался даже положить его в основу своего мировоззрения. В области конфуцианства он стоял на позициях чжусианства и расходился с учением Ван Янмина, которого придерживался его наставник Сато Иссай. В предисловии к рукописи, оставшейся после своего наставника, он писал: «Когда я был еще молод и учился у моего Учителя Иссыя, мне досталась честь подметать его двор, вместе с тем Учитель всегда приветливо воспитывал меня... Хотя мне было еще рано заниматься древними книгами, его рассказы и мои записи стали для меня поистине бесценным подарком. Правда, Учитель был на стороне Ван Янмина, а постижение законов (кюри) недолюбивал. Я же склонялся ко взглядам братьев Чэн и Чжу Си, а потому стремился искать законы всех вещей в поднебесной, дополнял европейскими теориями то, чего не дознались китайцы. Поэтому я неизбежно разошелся во взглядах с Учителем». Сакума Сёдзан отвергал легковесные рассуждения в духе школы Мито о том, что людям ни к чему доискиваться знаний о каждом деревце и каждой травинке, он понимал, что именно это и есть приносящая пользу наука. Так называемую «науку» (кюри) сунского конфуцианства он толковал как изучение «подлинных законов» (дзицури) природы, вследствие чего и положил учения мыслителей сунской школы в основу своего мировоззрения. Сакума исходил из того, что «теперь, опираясь на одни китайские учения, неизбежно впадешь в бессодержательные рассуждения, а придерживаясь одной «западной науки», не постигнешь морали и долга». В этой связи он сложил известный стих:

Мораль Востока, западное мастерство;
Два пути, смыкаясь и дополняя друг друга, образуют
круг;
Поднебесная в окружности — десять тысяч «ри»,
Восполняя недостающее — получаем бесконечность.

(Письмо к Кобаяси Матахэю)

Поэтому Сакума не мог, как Ямагата Банто, критиковать сунское конфуцианство по вопросам теории познания и подобно ему не довел последовательно принципы «западной науки» — естествознания — до такого уровня. По этому поводу Сакума писал: «Если... говорить, что жизнь человека тоже обращается в прах и дух, душа человека бесследно и без остатка исчезает и что уже рассеянное невозможно снова собрать воедино, то возникает вопрос, куда же уходит душа человека и из чего она состоит. А праздники поминовения святых, разве они проводятся надуманно? Выходит, неправда то, что ясно повествуется в «Шицзине» и в «Шуцзине» о возвращении предков и подношениях богам? Предположим, что празднования исходят лишь из души человека, а подношения выражают только преданность, предположим, наше сердце уже знает о том, что души рассеялись и не существуют, — тогда откуда берется такая преданность?» На этом основании он утверждает, что духи и боги существуют: «Мое мнение в том, что духи предков продолжают существовать, потому мы и поминаем их в праздники» (Сакума Сёдзан, Ямагути Кансан. Диалог о духах и богах. Составитель Гарасава Ёсиро). Сакума считал, что души людей как дым, после смерти человека они либо «рассеиваются», либо «блуждают» и «приносят бедствия», но если их поминать, то можно спасти их от рассеивания и блуждания, и тогда они отзываются на нашу «преданность». Тем самым он твердо придерживался традиционных конфуцианских представлений.

Принципиально таких же позиций придерживался, по-видимому, и Хасимото Санай, провозгласивший в ответ на лозунг Сакума Сёдзана «восточная мораль, западное мастерство (гэй)» (в другом месте он вместо термина «гэй» даже употребил слово — «гэйдзюцу»³⁹) свой лозунг: «технику и науку мы возьмем у них, а мораль и преданность есть у нас самих».

Ёсида Сёин (1830—1859), учившийся у Сакума Сёдзана после обучения военному делу в духе школы Ямадзика

Ако и попавший под влияние школы Мито, был не столько ученым, сколько важной фигурой в области образования. Хотя он не достиг такого уровня, чтобы считаться специалистом по «западной науке», все же проявлял к этой науке настолько сильный интерес, что по совету Сакума Сёдзана в 1854 г. предпринял попытку тайно переправиться в Америку. Поэтому будет бесполезно коротко коснуться его мировоззрения и его взглядов на «западную науку».

Ёсида был горячим поклонником учения Мэн-цзы, а среди последующих поколений конфуцианцев высоко ценил учения сунской школы и восхвалял учение Чэн Миндао. «Те, кто не ценит конфуцианство, утверждают, что оно представляет собой учение одной из школ. Я, напротив, считаю, что это не учение лишь одной из школ. Из сунской школы вышли многие мыслители-конфуцианцы, каждый составил свою традицию, и, хотя они в чем-то похожи, а в чем-то отличаются друг от друга, все же эти различия не выходят за рамки взглядов Чжоу, братьев Чэн, Чжана и Чжу. Почему же тогда нельзя считать, что Чэн Миндао, будучи среди них человеком высокой морали, унаследовал традицию Конфуция и Мэн-цзы?» С таких позиций в противовес учению Ван Янмина о единстве знания и действия Ёсида выступал в поддержку взглядов Чжу Си: «Вообще, когда, воодушевляя волю человека и побуждая его на деяние, забывают о тонкостях учения и настаивают лишь на совершении действия, цели не достигают. Это все равно, что сильно натягивают тетиву, а стрела летит мимо цели... Поэтому я не могу не ставить впереди знание» («Комоёва» — «Моя беседа в объяснение Мэн-цзы»). Похоже, что Ёсида Сёин, как и приверженцы школы Мито, с уважением относился к учениям сунской школы главным образом из-за учения о моральном долге (учение о разделении имен). Сакума Сёдзан тоже отвергал учение Ван Янмина из-за того, что в нем игнорируется идея «долга», но все же высоко ценил познавательный характер сунских учений в связи с разработкой методов познания природы, тогда как Ёсида Сёин отрицательно относился к встречающейся у Сато Исся идее о том, что «Поднебесная — это не Поднебесная одного человека», и утверждал, что «в нашей стране Поднебесная — это Поднебесная одного человека» и что «содействовать подъему нашей священной страны

и уничтожать варваров — это путь человеколюбия (дзин)» (там же). Такие высказывания напоминают дух школы Мито.

Все же у Ёсида Сёина есть и высказывания о том, что «главная часть Пути» — это «знать, если ты родился человеком, что такое человек; ясно представлять себе Пять законов; если ты живешь в империи, знать суть империи, если служишь в княжестве, знать суть княжества, на это опираться; на такой основе все люди исполняют свои обязанности». Ёсида настаивал на том, что в этой главной части Пути «не следует самим отказываться от европейской науки после того, как нарочно очерчено, где большое и где малое, что идет прямо, а что поперек», он также утверждал, что «европейская артиллерия и судостроение, способы пользования лекарствами, география — все это нам полезно, все нужно принять» (там же). Тем самым Ёсида не отвергал подобно представителям школы Мито западную «теорию постижения законов». Это можно, вероятно, объяснить влиянием на него Сакума Сёдзана. Для понимания направляющего духа «преобразований Мэйдзи» нужно учитывать как тот факт, что из числа учеников Ёсида Сёина вышло много политических деятелей, принявших участие в строительстве реформируемой Японии на основе восприятия европейской культуры, так и то обстоятельство, что горячим защитником и поборником голландской науки выступил Симадзу Сайрин, глава княжества Сацума. Княжества Тёсю и Сацума стояли во главе движения за «изгнание чужеземцев», но это не всегда было связано с таким узколобым отношением к «западной науке», как у представителей школы Мито, а скорее во многом продиктовано соображениями внутренней политики, борьбой против правительства «бакуфу».

Так или иначе, полностью отвергать «западную науку» стало уже невозможно. Уже широко осознавался тот факт, что нельзя использовать только географические описания фактологического характера и технические прикладные знания «западной науки» в отрыве от теоретических установок, невозможно отказываться от ее теории, от «учения о постижении законов». Вместе с тем, поскольку поднявший голову национализм вылился в форму идеологии «изгнания чужеземцев», постольку попытки положить «западную науку» в *основу мировоззрения или сделать ее главным элементом мировоззре-*

ния были нейтрализованы. Данное обстоятельство, как и утрата конфуцианством творческого характера, привело к оскудению философии.

РАЗДЕЛ 7

Саго Нобухиро

I

Как мы ранее убедились, теоретически обосновываемые призывы к восприятию «западной науки» у передовых мыслителей прозападного толка в периоды Кансэй (1787—1893) и Бунка (1808—1818) выдвигались с опиравшихся на феодальную власть позиций «увеличения производства и содействия промышленности» и «богатого государства», с тех же самых позиций рассматривалось и отношение к внешней торговле. Затем мы констатировали, что дальнейшее развитие «западной науки» продолжалось, имея своей движущей силой курс на создание «богатого государства» и взаимосвязанный с ним курс на создание «сильной армии». Одновременно с этим мы видели, что, с другой стороны, сами исторические условия, требовавшие интенсивного проведения такого курса на создание «богатого государства и сильной армии», породили движение за «изгнание чужеземцев», породили стремление лишить «западную науку» присущего ей *духа*. Это объяснялось тем, что, как указывалось ранее, проведение политики «богатого государства и сильной армии» имело своей непосредственной целью поддержание власти правительства «бакуфу» и княжеств. Иными словами, первоначальное накопление капитала, как предпосылка такой политики и вместе с тем как ее результат, а также образовавшееся на этой основе движение за национальное объединение возникли при отсутствии определяющей роли современных буржуазных факторов. Движение за национальное объединение побуждалось также и в интересах сохранения самой феодальной системы, хотя и противоречило последней. По этой причине в национализме как форме осознания данного движения еще не вызрело присущее ему основное антифеодальное содержание, и он во многом включал в себя феодальные идеи.

Примечательно, что на этапе, когда идеология «изгна-

ния чужеземцев» оказалась непосредственно увязанной с движением за национальное объединение, все более обнаруживавшие свою силу потребности первоначального накопления капитала вылились не в простую попытку уничтожения «варварских стран», а приняли форму теоретически обосновываемого позитивного осмысления государственной стратегии в отношении внешнего мира.

Типичной является в этом отношении деятельность Сато Нобухиро (1769—1850). Его книги «Тайная летопись для потомков о правильной политике» («Суйто хироку», 1857) и «Секреты успеха» («Кондо хисаку», 1823) представляют собой либо утопии, содержащие необычные концепции о политике и экономике, на первый взгляд поражающие своей экстраординарностью, либо же всемирно экспансионистские идеи, наводящие на мысль о пророческом предвидении политики на континенте, осуществленной через несколько десятилетий⁴⁰. Однако в этом нет ничего удивительного, если принимать во внимание тенденции социального развития того времени.

Как идеолог первоначального накопления капитала Сато Нобухиро признавал также и выгоды внешней торговли. Он утверждал: «Для тех, кто заинтересован в высших интересах государства, нет ничего важнее поддержания торговых связей» («Бокайсаку» — «Меры по защите морей»). Он подчеркивал, что поддержание связей с другими странами важно и для поднятия духа, полагая, что в условиях закрытой страны «воины и народ только и делают, что думают о деньгах; они не сталкиваются с опасностями и трудностями, хвастают при людях своим воинским искусством и военной наукой, легкомысленно считают чужеземцев чем-то вроде котят и мышек, но стоит только произойти иноземному нашествию, услышать грохот пушек, как у них душа уйдет в пятки и они в панике разбегутся, не понимая, что к чему» (там же). Литературную деятельность Сато Нобухиро начал в 1789 г., а его книга «Меры по защите морей» («Бокайсаку») написана в 1809 г. Поэтому понятно, что его призывы к открытию Японии прозвучали до того, как получила распространение идеология «изгнания чужеземцев». В этом отношении он, вероятно, испытал, помимо всего прочего, и влияние Хонда Тосиаки.

Между тем для взглядов Сато Нобухиро характерно, что он занимался не столько теоретическими проблемами, о которых речь шла выше, сколько разработкой кон-

цепции управления экономикой со стороны властей и связанными с этим вопросами государственного устройства и государственной политики.

Стоявший на почве феодального общества, Сато Нобухиро не имел представления о «гражданском обществе» с его базисом, относительно независимым от политической и государственной надстройки. Поэтому его экономические воззрения, как и воззрения конфуцианцев, неразрывно связаны с политической теорией, он, как никто ранее, решительно подчеркивал необходимость вмешательства политики в экономическую жизнь. Идеалы Сато в этой области сводились к следующему. В качестве высших органов государству нужно иметь «три главных ведомства» (сандай) — «ведомство духовных дел» (синдзидай), «ведомство просвещения» (кёкадай), «ведомство высочайшей администрации» (тайсэйдай) — и «шесть управлений» (рокуфу): «центральное управление» (хондзифу), «управление добычей ресурсов» (кайбуцуфу), «управление производством» (сэйдзофу), «управление финансами» (юдзуфу), «управление сухопутной армией» (рикугунфу) и «управление морской армией» (суйгунфу). «Ведомство духовных дел» занимается религиозными делами (для Сато Нобухиро это был синтоизм), «ведомство просвещения» — обучением и воспитанием, «ведомство высочайшей администрации» — «землями, принадлежащими императору», контролем над чиновниками по всей стране и юридическими вопросами («Кондо хисаку»), «центральное управление» ведает сельским хозяйством («крестьяне — основа государства, потому данное управление — самое главное в государственных делах», отсюда и его название), «управление добычей ресурсов» занимается выращиванием садов, выделенным из сельского хозяйства, лесным хозяйством и добычей руды, «управление производством» ведает промышленностью, «управление финансами» — торговлей, «управление сухопутной армией» — солдатами и рабочими, занятыми физическим трудом (грузчиками, носильщиками, исключая тех, кто занят в сельском хозяйстве, промышленности и торговле, а также животноводстве), «управление морской армией» — военным флотом, водными коммуникациями и рыболовством. Так «шестью управлениями» должна была контролироваться вся экономика страны в малом и большом. Вся производимая продукция подлежала распределению через «управление финансами», свободный

обмен продуктами между частными лицами совершенно не разрешался, и тем самым не признавалось существование товарного производства. Эти замыслы Сато Нобухиро наряду с рекомендациями социально-политического характера об учреждении таких органов, как «дом всеобщего спасения» (косайкан) — для принятия мер против преступности и для общепользовательных дел, «дом отдыха и лечения» (рёбёкан) — для отдыха, лечения и содержания больных, «дом милосердного воспитания» — для «содержания и воспитания детей бедноты» (о взглядах, высказанных после предложения о «шести управлениях», см. в: «Суйто хироку»), очень часто служили основанием рассматривать его теоретическую программу как *государственный социализм*.

Однако все эти взгляды (даже отвлекаясь от того, что по своему идейному материалу они во многом восходили к китайским источникам, и в первую очередь к «Шицзину») носили феодальный характер. Они исходили из тех же посылок, что и рассуждения конфуцианцев, предлагавших в качестве мер против запустения сельского хозяйства и развала финансового положения самурайства, вызванных активностью торгово-ростовщического капитала, осуществление контроля над торговлей и промышленностью путем насильственного вмешательства властей, а также курс на поощрение земледелия. Кроме того, эти взгляды исходили из установок феодальных властей, искавших выход из разрухи, призывавших к освоению земель и пытавшихся предупредить случаи умерщвления новорожденных. Тем не менее теоретическая программа Сато не была *просто* феодальной физиократией, а его идеи контроля над экономикой не сводились *просто* к идеям, предусматривавшим феодальную регламентацию.

В книге «Общие рассуждения о возрождаемом законе» («Фуккохо гайгон»), написанной по указанию министра правительства «бакуфу» Мидзуно Тадакуни, Сато Нобухиро подверг критике меры экономии в духе Мацудаира Саданобу. Он заявил, что главное не столько экономия, сколько изыскание «источников крупных поступлений» (разумеется, вообще он также признавал необходимость экономии и предложил, чтобы правительство «бакуфу» прежде всего полностью взяло в свои руки торговлю). Сато писал: «Следует собрать в управлении «бугёсё» (соответствует управлению финансов) все изделия (подлежащие обмену) и путем торгов передать их для

дальнейшей продажи «старшинам» различных областей торговли, следить за тем, чтобы через посредников и затем мелких торговцев товар доходил до потребителя по установленной цене, а из выручки, поступившей в управление от продажи товаров, изымать в казну одну треть, оставляя две трети производителям. Он считал, что если изымаемую треть использовать как фонд помощи для спасения от бедствий, для поощрения земледелия и помощи бедным, то экономика страны стабилизируется, а следовательно, будет усиливаться и финансовая мощь феодальных правителей. Такие взгляды в своей основе полностью соответствовали деятельности крупных княжеств по созданию «складов отечественной продукции (кокусан кайсё)», а также мерам правительства «бакуфу» по контролю над гильдиями и его намерению учредить «ведомство товаров». Эти взгляды были идеологическим отражением того исторического факта, что феодальная власть, выступившая в роли хозяина мануфактур и скупщика, своими руками стала непосредственно (а не просто в качестве посредника) формировать первоначальное накопление капитала.

По этой причине экономическая теория Сато Нобухиро явилась теорией возвращения феодальными властями капиталистических отношений, а потому можно сказать, что ее предпосылкой была феодальная идеология, включавшая в себя осознание возможности экономического развития к капитализму. И принцип крайне жесткой контролируемой регламентации — на первый взгляд диаметрально противоположный капитализму — был в сущности признанием факта слабости *самозарождающегося* развития капиталистических элементов, которые в условиях конкуренции с Западом могли быть быстро возвращены лишь под таким контролем.

План государственного устройства, изложенный в книге «Тайная политика по объединению» («Кондо хисаку»), также полностью согласуется с экономической теорией Сато Нобухиро. Этот план отражает принципы феодализма в том отношении, что предусматривает передать землю феодалам, берет за образец систему феодальных княжеств с повинностью в форме поочередной службы феодалов при дворе сёгуна («санкин-котай») и предлагает закрепить самурайство на земле. Однако вместе с тем в данном плане обнаруживается некоторая тенденция к абсолютизму, когда речь идет о чиновниках

(по существу, бюрократии), которых следует привлекать на службу по «человеческим достоинствам», независимо от сословной принадлежности, а также когда имеется в виду создание регулярной армии из «крепких и сильных» выходцев из народа. Хотя подкрепляющая этот план аргументация легко формировалась путем эклектического сочетания так называемой уездно-префектуральной системы и так называемой феодальной системы, все же если учитывать тот факт, что развитие капиталистического производства в условиях феодализма сделало возможным абсолютизм и потребовало абсолютизма, то отнюдь не случайно, что абсолютизм отстаивали сторонники курса на «умножение производства и подъем промышленности» (сёкусан-когё).

Сато придерживался той точки зрения, что, «обращаясь к географии всей земли, ясно видишь, что первооснову государств составляла монархия — она поистине первоначало всех государств». Исходя из этого, он призывал «объединить все страны мира в рамках монархии» («кондо хисаку»), что в конечном итоге можно рассматривать, видимо, как идейное выражение экспансии экономической деятельности за пределами страны — одного из звеньев курса на «умножение производства, подъем промышленности» и богатое государство. Уже Хонда Тосиаки говорил об экономической деятельности на севере (вплоть до Камчатки). Однако заслуживает внимания, что у Сато Нобухиро этот призыв проявляется с необыкновенной силой. Если в основе его установок и было сознание необходимости расширения рынка за пределы страны в интересах развития промышленности, то все же нельзя, видимо, утверждать, что существовало сознание узости внутреннего рынка для развития капитализма. Скорее следует, по-видимому, считать, что в тот период в интересах идеологии «изгнания чужеземцев» во внешнеполитических концепциях, предусматривавших создание «богатого государства», наряду с торговлей выдвигалась на первый план пресловутая теория «объединения», более основательная, нежели отказ от торговли. Тогда становится понятным, что и так называемая идея «Пути человеколюбия» («дзиндо»), выдвинутая Ёсида Сёйном, как и теория Сато Нобухиро об «объединении» были порождены одним и тем же социальным базисом.

Так или иначе, изложенные выше взгляды Сато Нобухиро чрезвычайно интересны тем, что являются

типичным отражением начатого феодальными властями форсирования процесса первоначального накопления капитала в условиях распространения идеологии «изгнания чужеземцев», неразрывно связанной с этим процессом.

II

Мы уже убедились в том, что с подъемом идеологии «изгнания чужеземцев» появилась тенденция к усвоению «западной науки» как «мастерства», исключая ее *дух*. Неудивительно поэтому, что Сато Нобухиро, хотя и обучался у Утагава Гэндзюя «западной науке», особенно артиллерийскому делу, не приобрел ничего западного в свои мировоззренческие установки. Мировоззренческой опорой его взглядов служило *богословие*, впитавшее влияние Хирата Ацутанэ. Сато, разумеется, не был выдающимся богословом, но достаточно основательно разбирался в своей «домашней науке», т. е. в учении о земледелии. В эту «домашнюю науку» он внес кое-какие нововведения, аналогичные ранее упомянутым представлениям о структуре государства. Однако как знаток «западной науки», в том числе и как специалист по западному военному делу, он играл второстепенную роль. Все это не мешало ему строить свое мировоззрение на базе синтоизма.

Синтоизм в трактовке Сато Нобухиро — как и в толковании других учеников Хирата Ацутанэ — не сводился к повторению сказанного учителем, в учение которого вносились некоторые поправки. К тому же в его учение привносились и буддистские идеи, например о том, что «правителем можно назвать того, кто в *прежней жизни* совершил много благодеяний, пользуется за это покровительством неба и богов и потому глубоко добродетельный человек» («Кэйдзай ёроку», свиток 14).

Не столь важен вопрос о том, какие нюансы вносил Сато Нобухиро в толкование синтоизма по сравнению с Хирата Ацутанэ. Важнее, что он возносил хвалу «великой добродетели творца», подчеркивал значение «трех божеств — творцов», считал божество Амэ-но-минаканусино kami «истинным хозяином вселенной, высочайшим во всем мире». Поскольку, однако, это божество «находится вне пределов мира», наибольшие благодеяния совершают два божества Убутамагами («Тэнтюки»), которые, по его определению, через политику и экономику «учат сози-

данию духа» и воплощают «божественный замысел мироздания». Сато писал: «Эти два божества пробудили народ, чтобы поведать ему божественный замысел созидания неба и земли, своим учением направили его на Путь, а выполнив это благодеяние, вознеслись на небо, стали в награду за это небесными божествами и стремятся лишь к тому, чтобы, снисходя и возносясь, жить то в правой, то в левой частях мироздания» («Носэй хонрон») ⁴¹. Он далее утверждал, что «разъяснить божественное учение о созидании духа и тем самым усмирять народ — вот в чем изначально главный долг императорского государства». Поэтому все сочинения Сато — это «книги, толкующие божественное учение о созидании духа» («Кондо хисаку»), а «так называемая экономика — это использование божественного замысла для спасения людей на земле» («Кэйдзай ёроку», свиток 15). Так Сато обосновывал свои экономические воззрения, ориентируясь на синтоизм и полагая, что эти воззрения опираются на основные деяния божеств Убутамагами.

Тезис о высшем назначении императорского государства и идеология почитания императора в синтоистском учении Сато Нобухиро тесно связаны с идеей «объединения» мира, что, разумеется, являлось в то время отражением движения к объединению. Однако в отличие от таких мыслителей, как Хирата Ацутанэ, отдававших основные силы построению синтоистской теологии и имевших довольно слабое представление о европейской науке, эмпирическом знании и вообще не обладавших солидными познаниями в специальных областях научного знания, Сато Нобухиро довольно хорошо разбирался в европейских науках, обладал широким кругозором в области экономики и сельского хозяйства и тем не менее, не придерживаясь, как Ямагата Банто и Сиба Кокан, последовательно позитивистского духа, воспринял теологию в духе «древнего Пути». Это обстоятельство объясняется, видимо, тем, что в годы творчества Сато дух западных наук (не в смысле европейского духа, а в смысле духа естественнонаучных знаний) вопреки их прогрессу как наук эмпирических утратил свою силу.

Коротко говоря, те же исторические условия, что вызвали к жизни замыслы Сато Нобухиро о государстве «трех уровней и шести провинций» и его теорию «смешения», побудили к сосуществованию синтоизма и европейской науки и к взаимодействию всех идейных компо-

нентов, начиная от его экономических и политических воззрений и кончая синтоизмом и «западной наукой».

Таким путем, с опорой на синтоизм утверждались экономические и политические концепции, а исходя из потребностей развития экономики и политики, усваивалась западная наука. По этой причине Сато следует отличать, с одной стороны, от Хирата Ацутанэ, воспринявшего «западную науку» главным образом из теоретических побуждений построить новое синтоистское мироздание, а с другой стороны, и от Сакума Сёдзана, который под лозунгом «восточная мораль — европейская техника» в области *познания природы* по крайней мере довольно последовательно утверждал дух постижения «ри» (кюригаку). «Смешение» синтоизма и эмпирической науки у Сато Нобухиро не характеризуется такой рациональностью сосуществования чжусианства и европейской науки, как у Сакума Сёдзана. И тем не менее для того времени это было отражением в общем прогрессивной тенденции, хотя и иными по сравнению с учеными-западниками средствами. Заслуживает внимания, что после «реставрации Мэйдзи» идейные направления и Сакума Сёдзана и Сато Нобухиро утратили свой прогрессивный характер и объединились в общем сопротивлении тому идейному течению, которое пыталось последовательно ограничить представление о «западной науке» как науке о «морали». При этом, если в начальный период такое единение этих идейных направлений ориентировалось преимущественно на воззрения Сакума Сёдзана, то похоже, что в последующий период оно, вопреки ожиданиям, вновь начинает ориентироваться на воззрения Сато Нобухиро.

РАЗДЕЛ 8

Идейный мир в период Бакумацу (1853—1867)

I

Десятилетний период с 1858 г., когда был заключен договор о торговле (фактически японские порты для иностранных судов открылись в следующем году), и до 1868 г. был периодом распада правления «бакуфу». Это особое время во всей истории эпохи Токугава. В этот период, как отмечалось в разделе 1-м, еще более усилились попытки со стороны правительства и кланов возвращать

и укреплять силы, способствовавшие модернизации страны. Большое значение для военного производства приобрели установки отражательных печей. После первой установки такой печи в княжестве Сага (1852) аналогичные печи были построены в княжествах Сацума, Нираяма, Хидзэн, Мито, Тоттори, а в 1859 г. и в княжестве Тёсю. Однако особенно заметным событием после открытия портов стало строительство правительством «бакуфу» ряда металлургических и судостроительных предприятий (металлургического завода в Нагасаки в 1861 г., военных верфей и металлургического завода в Кобэ в 1863 г., а также верфей в Йокосука). Одновременно с этим быстрое осуществление курса на «увеличение производства и подъем промышленности», предопределенное усиливавшимся распадом феодальной экономики под влиянием торговых отношений с другими странами, привело к созданию торговых фирм — таких, как фирма Сакамото Рюба, ведавшая организацией морских перевозок, которые вели богатые княжества юго-западной части страны — Сацума, Тёсю и другие (1865 г.). (В 1867 г. эта фирма была преобразована в «отряд морской поддержки» и приобрела характер пограничного военного формирования княжества Тоса⁴².)

В условиях такого ускоренного распада феодального хозяйства и возвращения на его базе современной промышленности политическая обстановка того периода складывалась в основном из следующих факторов: 1) продолжающийся подъем антифеодальных выступлений крестьянства и низших слоев городского населения — показательны в этом отношении семнадцать крестьянских восстаний и погромы в 1866 г. в районах Хёго и Осака, а также в Эдо; 2) с одной стороны, в силу таких выступлений «низов», а с другой стороны, благодаря интенсивному процессу поглощения капиталистического предпринимательства и властями правительством княжеств, особенно крупных, горожане и получившие статус горожан феодальные помещики в рамках своего паразитического положения по отношению к системе «бакухан» объединили свой неосознанный протест с политикой модернизации, проводимой сильными княжествами, и подчинили его этой политике; 3) дальнейшие реформы в сторону модернизации в результате активного выступления низшего самурайства влиятельных кланов, склонных к модернизации, а также заметное отставание

от них в проведении реформ правительства «бакуфу»; 4) связанный с этим развал коалиции аристократии и самурайства и возникновение движения против правительства «бакуфу».

На такой почве, с одной стороны, идеология «изгнания чужеземцев» под общим лозунгом как для сторонников единства аристократии и самурайства, так и для противников сёгуната отошла на второй план под влиянием таких испытаний, как раскол этого единства, а также военный конфликт между княжеством Сацума и Англией (1863) и военное столкновение с объединенным флотом Англии, США, Франции и Голландии, в результате которого подвергся бомбардировке город Симоносэки (1864). С другой стороны, идея почитания императора, служившая первоначально связующим звеном между княжествами, выступавшими в поддержку движения «кобу-гаттай», стала теперь знаменем сил, выступающих против сёгуната в интересах объединения тех могущественных княжеств, которые оказались в оппозиции к правительству «бакуфу»⁴³.

Указанное выше изменение соотношения сил можно следующим образом проследить на политических событиях в верхних слоях общества.

В 1858 г. крупнейший деятель оппозиционной группировки Ии Наосукэ получает титул «тайро»⁴⁴. В обстановке бурлящего общественного мнения он идет на подписание договора об открытии страны, выдвигает наследником сёгуна — Еситомо из дома Кисю (тот становится 14-м сёгуном под именем Иэмоти), сдерживает реформистов из движения «кобу-гаттай», выступавших в поддержку Хитоцубаси Кэйки (Симадзу Нариакира, Мацудайра Есинага, Токугава Нариаки и других), а затем, воспользовавшись смертью Симадзу Нариакира и последовавшими за ней распрями в движении сопротивления, приступил к подавлению всех, кто находился в оппозиции правительству «бакуфу», начиная от реформистов (таких, как Хасимото Санаи) и кончая монархистами.

В 1859 г. казнены оппозиционно настроенные «подвижники» — Хасимото Санаи, Райсан Дзюсабуру, Есида Сёин и другие (Умэда Умпин умер в тюрьме).

В 1860 г. самурай из княжества Мито убивает Ии Наосукэ. Умирает Токугава Нариаки.

В 1861 г. правительство «бакуфу» идет на компромисс с движением «кобу-гаттай», принцесса Кадзуномия выходит замуж за сёгуна Иэмоти.

В 1862 г. становится очевидным раскол между реформистами, утратившими единство движения «кобу-гаттай», и монархической оппозицией правительству «бакуфу». Выходец из последней совершает покушение на «старейшину» Андо Нобумуцу⁴⁵. Представители княжества Сацума подавляют монархическую оппозицию (бунт Тэрадая), а княжество Тёсю, боровшееся с княжеством Сацума за гегемонию среди реформистских кланов, встает во главе монархических сил, обосновавшихся в Киото.

В 1863 г. сёгун приезжает в Киото для получения указа императора об исполнении призыва «изгнания чужеземцев», — призыва, общего для обеих противостоящих группировок. Войска княжества Тёсю в Симоносэки обстреляли из пушек иностранные суда (май), состоялось сражение между войсками княжества Сацума и английским кораблем (июнь). Испытывая давление с двух сторон, т.е. движения за «изгнание чужеземцев» и западных держав, сёгун отступил в Эдо (июнь). В это же время сформировался союз между консервативным княжеством Аидзу и движением «кобу-гаттай» с княжеством Сацума.

Представители княжества Тёсю были освобождены от обязанности охранять императорский двор, они покинули Киото (август) во главе с семьёю высшими сановниками, включая Сандзё Санэтоми. Против правительства «бакуфу» выступили Фудзимото Тэссэки в Овагодзё (август), Хирано Кунихидэ в Икуно (октябрь) (они сопротивлялись сёгунату под лозунгом «изгнания чужеземцев»), но потерпели сокрушительное поражение.

В 1864 г. войска сёгуна нанесли удар по остаткам антиправительственных сил в Киото (июнь, инцидент Икэдая). Убит Сакума Сёдзан (июль), выступавший за открытие страны на стороне сёгуната; войска княжества Тёсю вошли в Киото, стремясь вернуть свое влияние в столице, но потерпели поражение в сражении у Хамагури-гомон; правительство «бакуфу» немедленно отдало приказ о карательной экспедиции против княжества Тёсю. Объединенный флот западных держав подверг в порядке возмездия бомбардировке город Симоносэки, власти княжества Тёсю согласились на переговоры (август); в самом княжестве временно одержала верх группировка, выступавшая за соглашение с сёгунатом (ноябрь), правительство в свою очередь отменило карательные меры против княжества.

В 1865 г. группировка под руководством Такасуги Синсаку одержала победу над группировкой умеренных (январь), сёгун приезжает в столицу, чтобы вновь усмирить княжество Тёсю (май). В этот период княжество Сацума приступило к еще более радикальной реформе, перешло от поддержки системы «кобу-гаттай» к призыву свергнуть правительство «бакуфу» и вступило в союз с княжеством Тёсю. В октябре месяце было опубликовано высочайшее разрешение на заключение договоров с западными странами, после чего призывы к изгнанию чужеземцев потеряли даже формальное основание, чтобы служить оппозиции.

В июне 1866 г. наконец была начата карательная экспедиция против княжества Тёсю. Однако правительственные войска потерпели поражение. Во время беспорядков погиб сёгун Иэмоти (июль). Новый сёгун Кэйки (Хитоцубаси) задумал прекратить неудавшуюся карательную экспедицию. В декабре того же года скончался император Комэй.

В январе 1867 г. на престол вступил император Мэйдзи, правительство «бакуфу» в связи с трауром отдало приказ прекратить карательную экспедицию против Тёсю. Престиж правительства упал, княжества Сацума и Тёсю продолжали строить планы свержения правительства. В октябре сёгун Кэйки вернул верховную власть императору, в декабре издан великий рескрипт о восстановлении императорского правления.

В 1-й год Мэйдзи (1868), после сражения при Тоба-фусими (январь), захвата замка в Эдо (апрель), военных действий в Уэно (май) и подавления волнений в Айдзу власть правительством «бакуфу» была полностью утрачена.

II

Вышеизложенное не более чем несколько штрихов, характеризующих политические события в верхних слоях общества, без учета того, что происходило в низших слоях общества. Однако именно скрытые, хотя порой и драматические, течения в низших слоях общества были основной движущей силой развертывания сверху такой политики модернизации. Последние, подталкиваемые сверху, имели вместе с тем значение сдерживающего начала. Причем в осуществлении политических реформ низы

выступили как их проводники на деле, в то время как верхи не смогли принять широкого и прямого участия в их осуществлении. В свете этого исторического факта идеология, отражавшая движение низов, не была четко сформулирована. Идеологи отражали настроения различных течений внутри самурайского сословия — от позиций правительства «бакуфу» до реформистски настроенных крупных княжеств. Что касается настроений сельских помещиков и городских торговцев, то в тот момент они если и не дезертировали с передовых позиций борьбы, то, полностью попав под влияние идеологии реформистских княжеств, либо утрачивали оттенок самостоятельности, либо — если и сохраняли этот оттенок — сходились с передовых политических позиций в тыл, распространяя главным образом в виде религиозной мысли.

Из особенностей, характерных для идейной жизни этого периода, внимание в первую очередь привлекает следующее. В связи с тем обстоятельством, что правительством «бакуфу» и сильными княжествами стала недвусмысленно проводиться политика модернизации в целях национального единства — разумеется, в пределах, допустимых или необходимых с позиций этих феодальных властей, — наступил подъем не только «голландской науки», но и «английской науки» и «французской науки». «Западная наука» заняла преимущественное положение. Более того, приносимые с нею знания стали необходимы и для решения политических проблем. А это вызвало проникновение в страну общественных наук, в том числе философии. Бурный приток европейской культуры, начавшийся после «реставрации Мэйдзи», был в значительной мере подготовлен в период развала правительства «бакуфу». Что же касается развития в сторону модернизации, то правительство «бакуфу», хотя и оказалось в гораздо более трудных условиях, чем могущественные княжества юго-восточного района, не могло не стать крупнейшим строителем оборонной промышленности, поскольку несло ответственность за поддержание все более усложнявшихся связей с внешним миром. Точно так же оно не могло не предпринимать значительных усилий для изучения положения дел, состояния культуры в Европе и Америке. Не случайно в этой связи, что большинство деятелей, сыгравших важную роль в качестве знатоков «западной науки» в первые годы периода Мэйдзи, были преподавателями учебных заведе-

ний, их ассистентами, переводчиками правительства «бакуфу». Такими правительственными чиновниками были Ниси Аманэ, Цуда Мамити, Фукути Гэнитиро, Кэнда Кохэй, Мицукури Сюхэй, Янагава Сюдзо, Фукудзава Юкити.

Эти представители «западной науки» выражали наиболее передовые взгляды своего времени также и по вопросам политики и экономики. Так, Фукудзава Юкити в период Бункю, в самый разгар кампании за «изгнание чужеземцев», написал книгу «Визиты иноземцев» («Тодзин орай») (тогда не опубликованную), в которой в качестве «общепринятого правила» отношений между государствами отстаивал внешнюю торговлю, опровергая широко распространенные в то время доводы о том, будто внешняя торговля приводит к ввозу ненужных вещей в обмен на предметы первой необходимости, вызывает якобы нехватку товаров и рост цен. Фукудзава разъяснял, что выгоды международной торговли носят взаимный характер. Като Хираюки в своей книге «Диалог о торговле» («Козэки мондо», 1865), также не опубликованной в то время, аналогично высказывался насчет того, что открытие страны — шаг правильный.

Като написал, кроме того, книгу «О соседях» («Ринсо», 1861, в то время не опубликована), посвященную реформам внутри страны, в которой, ссылаясь на реформы Цинской династии, предлагал «политическое устройство, основывающееся на разделении прав между высшими и низшими». Под «разделением прав между высшими и низшими» он имел в виду конституционную монархию. Но в условиях того времени Като не пошел дальше следующего утверждения: «По моему мнению, если научиться применять такое политическое устройство, будь то в феодальных владениях или уездах и префектурах, вреда от него возникнуть не может. Если оно будет введено при феодальной системе, то нужно, чтобы каждый феодал-земледелец, в соответствии с числом дворов в его владении, назначал определенное число чиновников в общественное собрание, чтобы они вместе обсуждали важные или чрезвычайные дела либо дела, затрагивающие горести и радости всего народа». В период Кэйё именно такие идеи — а может быть, лучше сказать, такие сведения о политическом устройстве других стран — лежали в основе движения за собрание представителей княжеств, которое поддерживалось бы правительством «баку-

фу» для сохранения своего положения и которое антиправительственные силы хотели попытаться использовать, чтобы лишить правительство «бакуфу» фактической власти⁴⁶.

Сами эти представители «западной науки», однако, не располагали никакой политической властью, и их рассуждения в духе Сакума Сёдзана о реформах, приемлемых для правительства «бакуфу», в большинстве случаев утратили всякий смысл после смерти самого Сакума Сёдзана. При этом правительство «бакуфу» как таковое не смогло проводить реформы, о которых мечтали эти ученые. Напротив, именно почитатели императора — особенно после отказа от лозунга «изгнания чужеземцев» — смогли взять на себя проведение реформ в целях модернизации страны.

Тем не менее эти бессильные в политическом отношении приверженцы «западной науки» внесли очень большой вклад в развитие общественной мысли. В 1862 г. Ниси Аманэ и Цуда Мамити были командированы на учебу в Голландию (кстати, Цуда и Като — ученики Сакума Сёдзана). Еще в училище княжества (хан сётёсё), получив представление о европейской философии и общественных науках, они были восхищены «ее удивительной справедливостью» (из письма Ниси Аманэ). Ниси, изучавший в Голландии вместе с Цуда юриспруденцию и экономику, вернулся в конце 1865 г. в Японию. Сопровождая сёгуна, в 1865—1866 гг. он находился в Киото. Там он открыл частную школу, в которой читал курс лекций — «Новые рассуждения по сто одному вопросу» («Хякуити синрон»)⁴⁷. Ниси излагал содержание различных наук, методологически объединяя их с философских позиций. По указанию правительства он перевел на японский язык книгу Фиссеринга «Международное публичное право» («Банкоку кохо») (часть лекций, прослушанных им под руководством Фиссеринга, 1866, издана в 1986 г.), таким образом став первопроходцем в систематизированном переносе на японскую почву юридических знаний. В предисловии к этой книге, написанной под влиянием кантовской идеи вечного мира, он утверждал: «Всегда и сегодня Поднебесная — один дом, а моря с четырех сторон — одна страна». Можно, видимо, сказать, что эта мысль выражала взгляды представителей «западной науки» того времени. Далее в 1861 г. Ниси в составе делегации сопровождал в США в качестве

помощника министра военного флота Кимуру. А в следующем году Фукудзава Юкити, вместе с Фукути Гэнитиро и Мицукури Сюхэем сопровождавший в качестве переводчика японскую делегацию в страны Европы, написал первую часть книги «О положении в странах Запада» («Сэйе дзидзё»). В 1863 г. он написал вторую часть этой книги. В ней он попытался систематически изложить политическую, экономическую и социальную обстановку в передовых странах. Книга «О положении в странах Запада» разошлась усилиями автора и издательства в количестве 150 тыс. экземпляров, если к этому присовокупить «перепечатки» в районе Кансай, то, как считают, общее число раскупленных экземпляров составило 250 тыс. Поэтому, вероятно, это была наиболее читаемая книга в период «реставрации Мэйдзи». Можно считать, что просветительская деятельность Фукудзава Юкити началась именно с публикации данной книги. Издание такого рода книг способствовало постепенному распространению идей либерализма. Като Хироюки, представитель либеральной политологии первых лет периода Мэйдзи, опубликовал также в 1866 г. «Общее описание конституционного политического устройства» («Риккэн сэйтай ряку»).

Новая культура эпохи Мэйдзи была продуктом продолжения и дальнейшего подъема деятельности указанных выше ученых. Однако характерной особенностью периода Бакумацу (1853—1867) было то, что в силу социальных потребностей деятельность представителей «западной науки» далеко продвинулась в области изучения политики, права, строя и т. п. стран Запада. Область же философии пока осталась в стороне. И даже такую книгу Ниси Аманэ, как «Новые рассуждения по сто одному вопросу», можно скорее рассматривать как теорию науки. До постановки же собственно философских проблем дело еще не доходило.

III

С другой стороны, что же касается конфуцианства и «национальной науки», то уже ничто не могло скрыть их деградации. Из конфуцианских ученых в 1859 г. скончался Сато Иссай, в 1860 — Асака Рёсай, в 1862 — Охаси Тоцуан, в 1863 — Аидзава Сэйси, в 1867 году — Сионоя Такуин. Продолжали, правда, свою деятельность чжусианцы Ясуи Сёккэн и Мотода Хигасино. Конфу-

цианство в это время означало по большей части простое изучение текстов, а его философская теория либо смыкалась с «западной наукой», как у Сакума Сёдзана, либо принимала форму бойкота этой науки, как у Охаси Тоцуана. Но так или иначе перед лицом резкого подъема «европейской науки» и те и другие формы выражения конфуцианства были вынуждены отойти на задний план. Конфуцианская же мысль, хотя и оставалась еще широко представленной в традиционных понятиях *морали*, как наука уже не имела ни жизненной активности, ни творческой силы, ни привлекательности.

Хотя большинство «единомышленников», боровшихся за реформы или свержение правительства «бакуфу», являясь представителями самурайского сословия того времени, были носителями конфуцианской культуры, последователями чжусианства, янминизма, учений школ Мито и Огю Сорая, они сочувствовали главным образом абстрактным конфуцианским воззрениям о «разделении имен» (мэйбунрон), об уважении к императору, сочувствовали духу школы Ван Янмина, ценившей конкретные дела, а также общим идеям школы Огю Сорая о том, что наука должна быть не учением об управлении душой, а учением, полезным для Поднебесной и для государства. Конкретно же в своей политике они руководствовались европейскими знаниями⁴⁸.

Ослабление в этой обстановке влияния школы Мито, призывавшей к бойкотированию западной науки, не объяснялось лишь тем, что она потеряла многих своих приверженцев во время кровопролитных столкновений между высшим и низшим самурайством, происходивших в княжестве в 1864 г.

«Национальная наука» после смерти Хирата Ацутанэ уже не имела популяризаторов, равных ему по масштабам. Его ученики погрязли в рассуждениях о сотворении мироздания, о темноте и мудрости и т. п. Каждый из них старался очернить своего учителя и создать собственное учение. В общем они оказались оттесненными как с переднего края идейной жизни, так и с политической арены⁴⁹ и обнаружили явную склонность к переходу главным образом в лоно *синтоистской религии*. Характерными представителями «национальной науки» этого времени были, по-видимому, такие ученики Огю Сорая, как Окуни (Ноногути) Такамаса и Яно Гэндо. Однако Окуни Такамаса, например, унаследовал характерное для

Хирата Ацутанэ примиренческое отношение к западной науке. Вероятно, под влиянием книги «Банкоку кохо» (сам Окуни был выходцем из западного княжества, княжества Цусано) он апеллировал к «новому истинному публичному праву». (См. вышедшую в 1867 г. книгу «Новое истинное публичное право» — «Синсин кохо».) Он отличал конфуцианское и буддистское «старое публичное право» от «нового публичного права», то есть от «международного публичного права». Окуни Такамаса утверждал, что «считать нашего императора императором всей земли и тем самым устанавливать публичное право для людей равнозначно тому, как мы толкуем о боге долины Такамагахара на небесах; здесь должно устанавливаться подлинное, лишенное корысти, истинное публичное право». Как видно из этого и других примеров, по конкретным вопросам «национальная наука» все более уходила в мир утопий и домыслов. В упомянутой книге, а также в книге «Необходимость основной науки» («Хонгаку кёё», 1855) Окуни выступал за открытие страны для иностранцев, ссылаясь на то, что приезд иностранцев в империю станет признаком того, что «все страны будут поклоняться императору Японии как общему императору всей земли». Бредовая идея о том, что японская императорская фамилия является «общей для всех стран», выводилась из теологии Мотоори Норинага и Хирата Ацутанэ. Само собой разумеется, это крайнее проявление культа японского императора. Между тем, невзирая на такие доведенные до крайности идеи возвеличивания императора, представители «национальной науки» отошли в то время от переднего края политического движения почитателей императора — в 1867 г. данное движение уже превратилось в движение, открыто направленное против правительства «бакуфу». Очевидная иллюстрация тому — следующие слова самого Окуни Такамаса: «Отвлекаясь от того, что наш император достоин почитания выше всех правителей, надо сказать, что было бы правильно, чтобы монархи различных стран и наши правители общались, оказывая друг другу равные почести». Иными словами, религиозное почитание императора у Окуни было настолько горячим, что его могла удовлетворить только мысль о том, что императорская фамилия Японии, самая святая и самая почитаемая, властвует над монархами всего мира. Однако, с другой стороны, в вопросах *реальной политики* оно приводило к полному признанию сохране-

ния правительства «бакуфу» и курса на открытие страны.

В разделе 4-м мы уже отмечали, что в противоположность этому в области теологии «национальная наука» значительно расширила свои позиции. Само по себе синтоистское учение, разработанное Яно Гэндо и другими, хотя и включало в себя элементы, не совместимые с тем, что проповедовал их учитель, в теоретическом отношении уже не имело важного значения с точки зрения истории мысли. Важнее, пожалуй, то, что появление такого синтоистского учения было связано с ростом или возникновением разного рода синтоистских сект (кёха синто). Так, например, хотя в 1850 г. умер основатель секты Мисогикиё — Иноуэ Сэйтэцу, а в 1851 г. — основатель секты Куродзуми — Мунэмада, в 1859 г. образовалась секта Конкокё, а в 1867 г. официальное разрешение на проповеди получил от семейства Есида основатель секты Тэнрикеё — Накаяма Мики. В 1-й год Мэйдзи, в 1867 г., появились также секты Синсюкё, Тайсэйкё, Сюсэйха, Синрикеё, которые либо обьявили о своем возникновении, либо фактически сформировались уже в период Бакумацу. Хотя такого рода сектантский синтоизм не мог быть аналогичным «возрождаемому синтоизму», он все же испытал на себе немалое влияние последнего.

IV

В заключение необходимо сказать несколько слов о том, что период Бакумацу изобилует событиями в *буддистских кругах*.

Антибуддистские настроения, подогреваемые чжусианцами, школой Мито и представителями «национальной науки», теперь, в связи с *реформами* в княжествах, были готовы в широких масштабах перерасти в практические действия. Уже в 1843 г. в княжестве Мито началось разрушение буддийских храмов, предпринимались попытки осуществления лозунга «слома колоколов и выплавки пушек» (т. е. изъятие из храмов бронзовых буддистских статуй и колоколов и использование их в качестве материала для выплавки орудий); а в 1854 г. по предложению клана Мито издали и сам рескрипт о «сломе колоколов и выплавке пушек». В княжестве Тоса немедленно приступили к его реализации, а в княжестве Сацума в 1858 г. Симадзу Сайрин изъясил все бронзовые колокола в пределах княжества (правда, вскоре после его смерти

они были возвращены). С 1865 г. антибуддистская кампания приняла организованный характер; в период «реставрации Мэйдзи» в масштабах всей страны этой кампанией руководил Камэи Гэнкан, глава княжества Цувано, назначенный заместителем министра по делам религии. Будучи сам последователем «возрождаемого синтоизма», он проводил антибуддистскую политику под синтоистскими лозунгами. Таким образом, уже в период Бакумацу проявились те настроения, которые затем, после опубликования в 1867 г. императорского указа о разделении синтоизма и буддизма, привели по всей стране к бурным антибуддистским выступлениям. Эти выступления в сочетании с политикой модернизации страны отличались по своему характеру от проведенных в первой половине Токугавского периода карательных акций против еретических сект тем, что были направлены против храмов, предназначенных для просвещения народа, но полностью разложившихся вместе с прогнившим феодальным режимом.

В дополнение к этим обстоятельствам с открытием страны в Японию один за другим стали приезжать христианские проповедники (Хэпберн, Брайон, Саймонс, Фулуэки и др.). В Йокогаме, Нагасаки и других местах они занялись обучением и лечением японцев, искали возможности распространения христианского вероучения и уже до «реставрации Мэйдзи» смогли обратить в христианскую веру некоторое число японцев. Буддисты не могли не чувствовать угрозы и с этой стороны. До того, как в 1881 г. был отменен высочайший указ о запрещении христианства, в Йокогаме уже появилась протестантская «церковь нового учения» (позже «прибрежная церковь»), а проникший в Японию в Токугавский период католицизм снова пустил ростки во время смуты периода Бакумацу. В 1867 г. правительство арестовало в районе Нагасаки 3700 католиков.

Естественно, что в этих условиях активизировалась деятельность буддистского духовенства по защите своей веры. Уже в период Хоряку (1751—1764) Рёэндзи Фумио в книге «Слова после невыхода из медитации» («Хисюцудзё гого») подверг нападкам Томинага Тюки, а в 1829 г. Нисинори Тэрасионэ в книге «О сетях ереси, раздирающих страну» («Какурэцу дзямохэн») и в приложении к ней «Твердые меры» («Конго-саку») критиковал Томинага и Хаттори Тэнью. Такие произведения в защиту

буддизма в период Бакумацу создавались в большом числе, некоторые из них печатались. Некоторые были посвящены нападкам на христианство. Это такие книги, как сборник Киюю Додзина «Записка о ереси в вопросе о сотворении мироздания» («Бякудзя канкэнроку», 1861) (за исключением предисловия, это сборник произведений ученых, специалистов по Древней Японии и Китаю, а также священнослужителей, посвященный разоблачению еретических взглядов), как труд Сингай Инси «Заметки об изживании ереси» («Сэкидзя манпицу», 1865), «Две заметки об изживании ереси» («Сэкидзя нихицу», 1867), его же «Слова о росе после холода» («Канко санг», 1867), труд Кодзанин Рюона «Меры по защите вероучения от ереси в вопросе о сотворении мироздания» («Бякудзя гохосаку», запись выступлений 1863 г.), труды Мёегандзи Токухо «Небольшие меры по защите вероучения» («Гохо сёсаку», запись выступлений 1863 г.) и Томигаси Моккэя «Две тревоги по внутренним и внешним делам» («Найгай ниюроку», запись выступлений 1867 г.). Одна из особенностей выше перечисленных трудов состояла в том, что эти произведения в защиту буддизма годов Бунка (1804—1818), Бунсэй (1818—1830) и Тэмпо (1830—1844) явились критической реакцией на выступления синтоистов, конфуцианцев и самого Томинага Тюки.

Что касается рассуждений о Сётоку Тайси — звена в цепи конфуцианских аргументов против буддизма, то ответом на них послужили такие книги, как «Запись милосердного взгляда принца Каминомия» («Каминомия тайси дзисироку», 1866), «Дзюнсуй Икэцу» (1867) Мампукудзи Нанкэй — в ней автор выразил решимость буддистов противостоять нападкам со стороны конфуцианцев и синтоистов. Попытка защитить буддизм с позиций «единства трех учений» предпринята в книге Дзёэндзи Рюгё «О спорящих слугах» («Рондобэн», 1866). В частности, книга Кодзанин Рюона «О всеобщем поношении буддизма» («Сосэкихайбуцубэн», рукопись 1886 г.) представляет наибольший интерес, так как в ней подвергается критике антибуддистская аргументация различных идеологов, от конфуцианцев и представителей «национальной науки» до приверженцев христианства⁵⁰.

Следует отметить, что теоретические доводы священнослужителей в защиту буддизма характеризовались тем, что эти апологеты, упорно цепляясь за ветхие одеяния своего учения, лишь повторяли прежние высказывания,

и с теоретической точки зрения значительно уступали своим оппонентам. Если их аргументы и не всегда выглядели так отвратительно, как в книге «Бякудзя канкэнроку», где говорится, что христиане «изготавливают лекарства из зрачков больных людей, вываривают жир из трупов... убивают и поедают детей и младенцев, соблазняют чужих жен к разврату», то все же апологеты буддизма не только не понимали христианского учения, но и выступали против западной астрономии, по-прежнему не отказываясь от старых представлений о мироздании как «деяти гор и восьми морей». В таком духе, например, выдержано содержание книги Энцу «О событиях во Франции» («Фуцукоку рэкидзохэн», период Бунка): «Их представления о звездном мире очень разнородны... но самый большой вред учению буддизма наносит их взгляд на земной шар...», «...при этом вызывает печаль то обстоятельство, что в гору Сюмисен, центр мира, теперь верим только мы, буддисты. В последнее время конфуцианцы и синтоисты тоже толкуют о земном шаре как о чем-то само собой разумеющемся» («сосэки хайбуцурон»). В этих высказываниях сказывается полное отставание от интеллектуального уровня своего времени. Вообще же уже в Токугавский период священнослужители составляли наиболее консервативную, лишённую творческой силы часть идейной жизни общества.

Священнослужители и в политическом отношении были придатком системы феодального правления и не играли никакой прогрессивной роли. В период Бакумацу, когда в самурайских кругах резко возобладала антибуддийские настроения, в простом народе обозначилась тенденция постепенного вытеснения влияния буддизма новыми синтоистскими сектами. При этом, однако, находились и отдельные буддистские священнослужители, посвятившие себя служению императору и государству. Нельзя, в частности, забывать о том, что храм Хонгандзи собрал свою паству под знамена верного служения императору. Подавляющее большинство книг в защиту буддизма в периоды Бакумацу и Мэйдзи принадлежит священникам из храма Хонгандзи, и объясняется это не только тем, что конфуцианцы и представители «национальной науки» наиболее резко критиковали храм Хонгандзи, но и тем, что община храма Хонгандзи была самой крупной и жизнестойкой среди всех буддистских общин.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Формирование идейных течений в период Мэйдзи

I

Теперь уместно рассмотреть вопрос о том, какой рост и какие изменения претерпели идейные течения периода Бакумацу после «реставрации Мэйдзи», как изменилось соотношение сил между этими течениями. Рассмотрение этого вопроса, видимо, нужно для того, чтобы уяснить преемственность и развитие культуры от эпохи Токугава к культуре новой Японии.

Я хотел бы закончить эту книгу самым кратким, схематическим обзором общего состояния идейной жизни страны к концу XIX столетия.

Период от утверждения новой власти до завершения «сацумской войны» (1877 г.). Этот период был временем стремительного осуществления целого ряда преобразований — в первую очередь упразднения княжеств, введения префектур, пересмотра земельного налога. Выступления реакционного самурайства против реформ закончились «сацумской войной», а отдельные выступления крестьян, оказавшихся вне сферы движения за реформы, пока не обрели четкого политического руководства. В этот период, с одной стороны, принимались меры против буддистов и возрождался синтоизм, потерпела неудачу попытка сторонников «национальной науки» и синтоистов утвердить синтоизм в качестве государственной религии в результате провала и отмены «Великой палаты по делам вероучения» (1894), а с другой стороны, набирала силу деятельность *просветителей* — вышли в свет книги Фукудзава Юкити «Призыв к науке» (в период с 1871 по 1880 г. выпущено 17 изданий) и «Краткий очерк цивилизации» (1874), причем выразителем чаяний просветителей стал журнал «Мэйроку дзасси», издававшийся объединением молодых ученых нового идейного направления «Мэйрокуся». Если просветительская деятельность Фукудзава Юкити носила наиболее всеобъемлющий характер и приобрела широкую популярность, то собственно политические идеи просветительства отразили книги Като Хираюки «Главный смысл истинной

политики» («Синсэй тайи», 1869) и «Новые рассуждения о государственном устройстве» («Кокутай синрон», 1874), а философское кредо просветительства было представлено в книгах Ниси Аманэ «Сто одно новое рассуждение» («Хякуити синрон»), «Просвещение в целях познания» («Тити кэймо»). Обе они вышли в 1876 г. и были первыми в Японии книгами по логике. Главное достоинство этих трудов в том, что они были направлены на критику и искоренение феодальной идеологии, в области философии — на отстаивание «реальной науки»; в отличие от японской и китайской «ложной науки» им была свойственна тенденция к позитивизму. В области этики вместо морали послушания они отстаивали «самостоятельность и самоуважение» (Фукудзава Юкити), вместо самоотречения — гедонизм (Цуда Мамити), утилитаризм (Ниси Аманэ), в области политики — либерализм и конституционализм вместо «поистине смехотворных рассуждений», «распространяемых кампанией, причисляющей себя к национальной науке» (Като Хираюки), в области экономики выступали против физиократизма «почтенных лиц, тоскующих по старине», и в защиту товарного производства на основе свободной конкуренции. Причем приверженцы концепции «реальной науки» в то время испытывали сильное влияние французского позитивизма и английского утилитаризма. Они в своих взглядах еще не пришли к материализму, и даже Като Хироюки и Цуда Мамити, впоследствии решительно провозгласившие себя сторонниками материализма, в то время еще не продвинулись столь далеко.

II

От 11-го года Мэйдзи и до провозглашения Конституции (22-й год Мэйдзи) — с одной стороны, это был период форсирования массового утверждения капиталистического производства силами бюрократического правительства, с другой — период, в годы которого подкрепляемый политической теорией просветителей либерализм сделал свой первый шаг в 1873 г., когда был выдвинут меморандум об учреждении демократически избираемого парламента. Этот либерализм принял форму широкого движения за народные права, его движущей силой стало недовольное крестьянство. Под руководством левой фракции либеральной партии сформировалась демократичес-

кая группа представителей низших слоев. Ряд инцидентов, из которых крупнейшим был бунт в Титибу, привел к тому, что либералы пошли на компромисс с клановой бюрократией княжеств. Унаследованная от предшествующего периода философская мысль под влиянием моды на *теорию эволюции* обнаружила еще большую склонность к позитивизму и естественнонаучному знанию. Наряду с теорией естественных прав в духе Руссо широкое распространение получила и эволюционистская философия Спенсера. В частности, Като Хираюки, дошедший в защите бюрократического правительства до борьбы с движением за народные права, в своей книге «Новая теория прав человека» («Дзинкэн синсэцу», 1882) встал на позиции опиравшегося на теорию эволюции естественнонаучного материализма в духе Геккеля. Даже самый выдающийся мыслитель и философ движения за народные права, Накаэ Тёмин, в своих книгах «Глубокий смысл естественных наук» («Рингаку когэн», 1886) и «Беседа трех подвыпивших о государственном управлении» («Сансуйдзинкэйрин мондо», 1886) также выступил с позиций эволюционистского и естественнонаучного материализма. «Новая теория прав человека» («Дзинкэн синсэцу») Като Хираюки оказала заметное влияние на философскую мысль. Так, несколько позднее в книге популяризатора кантианской философии Киёно Ицу «Рассуждения о философии как постижении вещей» («Какути тэцугаку серон», 1872, издательство Риронся) можно найти критику в адрес «бредовых теорий», согласно которым законы природы и общества — это «веление неба, веление бога». Этим же объясняется и то, что Цуда Мамити стал открыто отстаивать материализм примерно с 20-х гг. Мэйдзи. А в 1884 г. был опубликован сокращенный перевод книги «Сила и материя»⁵¹ Бюхнера, немецкого естествоиспытателя и философа. Коротко говоря, «реальная наука» просветителей предшествующей эпохи, отражая стремления к массовому заимствованию техники капитализма, а также политические настроения в пользу обновления, приходит наконец к материализму.

Когда, таким образом, материализм сформировался как ясно выраженное идейное течение, в противовес ему появился идеализм. Последний представлял собой уже не прежний идеализм конфуцианского толка. Он возник в Токийском императорском университете главным образом под влиянием немецкого идеализма. Опираясь на

него, тенденции к возрождению обнаружили также конфуцианство и буддизм. Находившийся на службе правительства и открыто борющийся с движением за народные права Като Хираюки оставался пропагандистом естественнонаучного материализма⁵², но лишь в обстановке первого десятилетия после «реставрации Мэйдзи». Консерваторам теперь гораздо больше приличествовало во всем, что затрагивало идейную обстановку в целом, содействовать активизации религии и утверждению идеалистической философии.

Не случайно, что идеализм нашел себе энергичного проводника в лице Иноуэ Тэцудзиро, автора такой освещавшей этические проблемы книги, как «Новая теория этики» («Ринри синсэцу», 1872). В этой книге Иноуэ свел суть всех явлений к «манью сэйрицу» («универсальному бытию»). Понятие «манью сэйрицу» аналогично конфуцианскому «тайкёку» («Великий предел»), «мумэй» («неназываемое») у Лао-цзы, буддистскому «синнё» («истинное состояние»), кантовской «вещи в себе», «абсолюту» Шеллинга, спенсеровскому «непознаваемому». Тем самым Иноуэ Тэцудзиро способствовал возрождению восточной мысли, отстаивая, в сущности, тождество восточной философии и западноевропейского идеализма. Миякэ Юдзиро в книге «Капельки философии» («Тэцугаку кэнтэки», 1888), опираясь на историю философии Куно Фишера и других, ознакомил японского читателя с философскими теориями ряда мыслителей от Бэкона и Декарта до Гегеля. Книгу эту в то время хвалили, автор выступал в ней как горячий поклонник Шопенгауэра и Э. Гартмана. Он с восторгом писал, что эти два мыслителя привнесли в европейскую философию соответствующую «знанию» индийскую мысль, которая соответствует «воле». Он далее писал, что если в нашей стране присовокупить к этому конфуцианство, которому соответствует «чувство», и создать единую философию Востока и Запада, то «она сможет господствовать в философии ХХ в. во всем мире». Будучи не в состоянии понять место и особенности западной философии, с одной стороны, и вошедшей в нее, так сказать, в снятом виде восточной философии, с другой, Миякэ пытался таким образом реанимировать то, что отжило. И это наводит на мысль о связи между философским идеализмом в новой Японии с одряхлевшей идеологией и старыми силами.

Поэтому не случайно наряду с таким подъемом идеализма в *новые одежды* стали рядиться конфуцианство и буддизм. В 1880 г. министерство просвещения в качестве меры, направленной против движения за народные права, ввело преподавание конфуцианства в учебных заведениях, и примерно в это же время Нисимура Сигэки попытался возродить конфуцианское учение как «искусство управления душой» путем устранения таких недостатков этого учения, как крайнее уважение к мужчине и презрение к женщине, как одобрение многоженства, консерватизм и рутинерство, отсутствие понятия о правах человека и т. п. Он стал прилагать большие усилия для пропаганды «японской морали» (его книга «О японской морали» — «Нихон дотокурон» вышла в 1885 г., а десятью годами раньше Нисимура учредил «Общество науки о морали» — «Сюсингаку», на основе которого впоследствии было создано «Общество распространения Пути» — «Кодокай»). В последние годы жизни (он умер в 1901 г. в возрасте 75 лет) Нисимура стряхнул с себя остатки воспитания в духе «западной науки» (он являлся членом общества Мэйрокуся). В своей философии, придавая важное значение учениям сунской школы, он вернулся к *учению о «ри» и «ки»* и выступил против теории эволюции («Дзисикироку» — «Записки о самопознании»). В области же учения о морали он утверждал, что «феодальная система, харакири, обычай кровной мести и ношение меча помогают воспитанию духа храбрости и мужества у наших соотечественников» («Кокка дотокурон» — «Теория государственной морали»). Нисимура считал, что упразднение феодальной системы было оправданно, так как принесло выгоды в других отношениях, но упразднение названных трех обычаев, жалеет он, подрывает дух нации. А запрет на ношение меча, по его убеждению, еще не поздно отменить.

В буддистских кругах в первой половине первого десятилетия периода Мэйдзи Сада Кайсэки (умер в 1881 г. в возрасте 61 года) все еще отстаивал картину мироздания в духе «девяти гор и восьми морей» с изображением горы Сюмисэн в книгах «Подробное объяснение видимого мира и других явлений» («Сидзицутто сёги сёсэцу») и «Переписка по вопросу о взглядах на Поднебесную» («Тэнтирон офукусю»). Иноуэ Энрё, ученик Иноуэ Тэцудзиро, в 1885—1886 гг. начал публикацию своих книг «Золотая стрелка истины» («Синри кинсин»)

и «О жизненности буддизма» («Буккёкацурон»). Иноуэ Энрё подвергал нападкам христианство, ссылаясь при этом на теорию эволюции и закон сохранения энергии, но вместе с тем приступил к оздоровлению теоретических постулатов буддизма с помощью европейской философии. Используя естественнонаучные идеи, Иноуэ критиковал христианский деизм и теорию сотворения мира, а буддизм характеризовал как «атеизм». В этом он легкомысленно шел навстречу моде на естественнонаучные знания, не более. Его же «атеизм» сводился к идеалистическому представлению о том, что мир погружен в «море единого духа», а незрелые познания о теории эволюции и законе сохранения энергии не мешали отстаивать представления о «карме в трех жизнях» («сандзэ инга») и о «цикле шести кругов человеческого существования» («Бокудо риннэ»). Иноуэ писал: «То, что в буддистском учении при объяснении жизни и смерти говорится о шести кругах существования — не что иное, как применение на практике принципа неуничтожимости материи и сохранения энергии» («Буккёкацурон»). В модернизации и философском очищении буддизма шаг вперед по сравнению с Иноуэ Энрё сделал мыслитель из секты Синсю Киёдзава Мицуюки в книге «Очерк философии религии» («Сюкё тэцугаку гайкоцу», 1892) и других произведениях. Буддизм нуждался в такой идейной модернизации, чтобы не отстать от процесса «цивилизации и развития» и заняться перестройкой после прошедших антибуддистских выступлений. Буддизм, до того осыпавший бранью со стороны конфуцианцев и сторонников «западной науки» за свою ненаучность, ухватился теперь за обрывки «западной науки» для того, чтобы обосновывать антинаучность христианства, — что также требовалось в интересах обновления буддизма⁵³.

Уже одно то, что новоявленный апологет буддизма, Иноуэ Энрё, выдвинув лозунг «Защита отечества и любовь к истине», сосредоточил усилия на том, чтобы оттеснить христианство, позволяя заключить, что возрождаемый буддизм непосредственно противостоял христианству, получившему некоторое распространение среди либерально настроенной интеллигенции. Таким путем Иноуэ Энрё выполнял задачу противодействия идеологии движения за свободы и народные права. Среди сторонников движения за народные права были и верующие христиане (Катаока Кэнкити, Сакамото Тёккан, Симада

Сабуро и другие, христианству сочувствовали также Одзаки Юкио, Яно Фумио, Фукусима Танэоми). Поскольку многие христиане склонялись на сторону либерализма, естественно, консерваторы были вынуждены наряду с нападками на движение за народные права подвергать нападкам и христианство. По этой причине конфуцианцы и синтоисты, оттесненные до того европейской наукой, стали в этот период выступать совместно в процессе своего обновления и уже прекратили дискуссии, которые вели между собой в токугавскую эпоху.

III

От провозглашения конституции до завершения японо-китайской войны (1895). Это период, когда в условиях начавшегося во всемирно-историческом масштабе перехода классического капитализма в монополистический стали все более назревать потребности развития (в интересах накопления капитала) в «сторону», обусловленную тем, что послемэйдзийские реформы не затронули достаточно глубоко социальные структуры. В связи с этим проводилась идеологическая подготовка к японо-китайской войне. Передовой буржуазный мыслитель Фукудзава Юкити уже в середине первого десятилетия периода Мэйдзи поставил вопрос о Корее и призвал к расширению вооружений ради экспансии вовне. Буржуазия к этому времени полностью отмежевалась от левых элементов либеральной партии, а вышедший из рядов такого либерализма деятель левого крыла движения за народные права Ои Кэнтаро выдвинул в интересах защиты рабочих лозунг всеобщих выборов, организовал Восточно-либеральную партию («Тоёдзиюто», 1886), связал решение демократических задач с проблемами трудящихся слоев и проявил стремление к переходу в ряды социалистического движения, настоящим долгом которого во многом являлось решение таких задач. Однако до японо-китайской войны еще не сложилась обстановка для того, чтобы социалистическое движение могло оформиться достаточно отчетливо. Общество «Друг народа», ряд ученых и мыслителей выдвинули предложения по социальным проблемам, но до формирования целостного общественного идейного течения дело не дошло.

В свете этих обстоятельств в идейных кругах все более набирала силу этатистская идеология. И хотя с

университетских кафедр читали лекции такие люди, как Като Хираюки и отчасти близкий к естественнонаучному материализму Мотора Юдзиро (по существу, однако, он разделял позитивистские взгляды и стоял на позициях экспериментальной психологии Вундта), естественнонаучные или материалистические взгляды не могли быть не чем иным, как, скажем, у Като, разновидностью официальной науки. Като Хираюки в журнале «Законы неба» («Тэнсоку»), который он начал издавать сразу после опубликования конституции, поставил вопрос о «принципах японского государства» (1888, № 4—5) как о выборе между «милитаризмом» (букокусюги) и «коммерциализмом» (сёкокусюги), подчеркивая при этом, что отдает предпочтение первому. В следующем году он выступил на тему «Отношения между государством и религией» (журнал «Коккагаккай»), высказал настороженное отношение к христианству с позиций государственного устройства Японии, поставил «синтоизм вне религиозных сект» и призвал не допустить того, чтобы он был подавлен буддизмом и тем более христианством⁵⁴. В этот период Като выпустил в свет книги «Борьба за права среди сильных» (1893) и «Прогресс моральных и правовых норм» (1894), в которых сделал попытку истолкования правовых норм и морали с точки зрения теории эволюции.

Общество Сэйкёся, организованное Миякэ Юдзиро и его единомышленниками, проповедуя защиту «чистоты государства» через свой печатный орган «Японцы» («Нихондзин»), выступило против европеизации. «Если полагать, что наша страна сегодня достаточно сильна, чтобы сохранить целостность государства и народа, то означает ли это, что мы должны благодумствовать, воспевать мир и покой, наслаждаться тенью ив и цветением ярких цветов? Если вы скажете «да», то в этом будет причина гибели нашего государства». «Необходимо накапливать все больше и больше вооружений» (Миякэ Юдзиро. Истина, добро и красота японцев, 1890). С расистским привкусом Миякэ воспевал национализм (вступивший в качественно иную фазу по сравнению с антифеодальным национализмом), необходимый для «распространения справедливости на весь мир».

В такой характерной для верхних слоев общества атмосфере Иноуэ Тэцудзиро в 1892—1893 гг. обрушился с нападка на христианство за его «негосударственный

характер». Он заявил, что христианская вера не соответствует высочайшему духу императорского рескрипта об образовании. Это вызвало большую полемику с христианами, на стороне которых выступили Такахаси Горо, Хонда Еити, Екои Токио, Ониси Хадзимэ, Уэмура Масакиса. Апологеты реакции, в особенности такие приверженцы буддизма, как Иноуэ Энрё, Наканиси Усиро, Фудзисима Рёин, в этой полемике плясали под дудку Иноуэ Тэцудзиро. Между тем Иноуэ указывал, что проповедуемые христианством уход от мирской суеты и всеобщее братство людей противоречат «японизму», исходящему из земного морального кодекса и существования различий между государствами, и потому его аргументация полностью совпадала с той критикой по вопросам морали, которой конфуцианцы феодального времени подвергали буддистов. Да она и должна была быть направлена против буддизма и любой мировой религии вообще. Вот почему Такаяма Тёгю, когда он выступал за «японизм» и против религии, так охарактеризовал позицию буддистов: «По этой причине последователи буддизма оказались в таком положении, когда они должны были вместе с христианами выступить против его (Иноуэ Тэцудзиро. — Н. Х.) взглядов. Но этого не произошло, более того, они вслед за Иноуэ стали подвергать нападкам христианство, и надо сказать, что это весьма и весьма странно. Последователи буддизма пришли в восторг при виде того, как подвергается нападкам христианство — их многолетний соперник... Но при этом они упустили из виду общего противника этих двух религий. Поистине смехотворны такие недомыслие и недалёковидность» («Мэйдзи сисо-но хэнсэн» — «Эволюция мэйдзийской мысли», 1896). Он был прав. Однако, независимо от того, какими были абстрактные теоретические постулаты традиционного буддизма, социальная сущность мэйдзийского буддизма сводилась к «японизму», и поэтому неудивительно, что буддисты быстро забыли о логическом противоречии⁵⁵ между буддистским принципом ухода от мирской суеты, идеей равенства, с одной стороны, и этикой земной жизни — с другой.

Аналогичное событие произошло и в 1891 г. Экономист и историк либерального направления Тагути Укити опубликовал в своем журнале «Море истории» («Сикай») статью Кумэ Кунитакэ «Синтоизм — древний обычай служения небу» и обратился за отзывом

об этой статье к синтоистам. Последние, однако, вместо того, чтобы дать научный ответ, оказали яростный нажим на официальные власти, ссылаясь на то, что статья носит антигосударственный характер. В результате автор был освобожден от занимаемой должности (профессор императорского университета). Тогда Тагути публично обратился к синтоистам («Обращаюсь к господам синтоистам!»): «Я глубоко убежден, что свое уважение к императору и свою любовь к государству следует проявлять не путем размышлений и выискивания значений тех или иных слов в летописи «Кодзики», как это делали Мотоори и Хирата, а путем энергичного изучения существующих рас, обычаев, языков, предметов». Так он осмеял консерватизм их мышления. Но правительству было уже недостаточно патриотизма в духе высказываний Тагути.

В такой обстановке философский идеализм обрел свои характерные ориентиры в книге Иноуэ Тэцудзиро «Явление как реальное бытие» («Гэнсё сунавати дзицудзайрон»). Первоначально Иноуэ опубликовал в «Философском журнале» («Тэцугаку дзасси») статью «Основа моего мировоззрения», а затем, дополнив ее, издал книгу. В основном он стремился развивать идеи, встречавшиеся в работе «Новая теория этики» («Ринри синсэцу»). Его подход напоминал трактовку буддийской философии об отношении мира явлений и истинного состояния (синнё). Вообще же попытки объединить восточную и западную философскую мысль исходили от Иноуэ Тэцудзиро и на нем завершились. Спустя тридцать лет более углубленное изучение немецкой философии убедило в нерациональности таких попыток со стороны философов. С университетских кафедр стали читать западную философию в более «чистом» виде, а восточная мысль оставалась в академических кругах как объект исторического, объективного исследования. Зато появилась тенденция усиления интереса к ней как к этической мысли, предназначенной для просвещения простого народа (правда, эта тенденция заметно ослабла в конце периода Тайсё).

Заслуживает внимания тот факт, что к концу столетия наряду с таким распространением идеализма, по мере развития социалистического движения, обнаружилась также и тенденция соединения материализма с этим движением. Книга Накаэ Тёмина «Еще полтора

года» («Дзоку итинэнхан») оказалась его последним трудом. Она вышла в свет в год его смерти (1901) и вызвала большой интерес. Можно даже сказать, что она стала философским завещанием движению за народные права. Вместе с тем надо, вероятно, отметить, что материализм Тёмина воспринимался впоследствии без присущей ему буржуазной ограниченности.

Так были подготовлены истоки современных идейных течений.

Примечания

- ¹ «Второй расцвет» означает период реформ в годы Кёхо, проводившихся восьмым сёгуном — Токугава Ёсимунэ. — *Т. Р.*
- ² Период Танума — годы правления, в которые первым министром был Танума Окицугу, проводивший политику поощрения развития торговли (1767—1786). — *Т. Р.*
- ³ Хатамото (дословно «стоящие у знамени») — прямые наследственные вассалы сёгуна. — *Т. Р.*
- ⁴ Ии Наосукэ — правительственный деятель, с 1858 г. назначенный регентом. Жестоко расправлялся с оппозицией, в 1860 г. убит самураями княжества Мито. — *Т. Р.*
- ⁵ Осю Хэйхатино (псевдоним Осю Тюсай) — мыслитель, сторонник субъективно-идеалистической школы Ёмэй. — *Т. Р.*
- ⁶ При системе «ханги» наполовину сокращалась доля урожая, которую в качестве жалования крупные землевладельцы-феодалы отдавали своим подданным, а правительство «бакуфу» — крупным землевладельцам. — *Т. Р.*
- ⁷ Тодзама — опальные княжества высшего дворянства, находившиеся в оппозиции к Токугава (в отличие от княжеств фудай, принадлежавших вассалам сёгуна, связанным с Токугава). — *Т. Р.*
- ⁸ Лозунг, выдвинутый в конце правления «бакуфу» с целью поощрения развития торговли. Затем широко применялся в период преобразований эпохи Мэйдзи для ускоренной капитализации страны и модернизации армии (полная формулировка — «богатая страна, мощная армия»: фукоку кёхай). — *Т. Р.*
- ⁹ В княжестве Мито были приняты меры против обнищания низшего самурайства, для укрепления обороны с моря, а также проведены реформы по наделению самурайства землей — созданию системы тондэнхэй (расселение самураев на Хоккайдо для занятия сельским хозяйством одновременно с военной службой. — *Т. Р.*). Однако осуществление преобразований, подобных проведенным в юго-западных княжествах, в Мито оказалось невозможно. В связи с этим ожесточенная борьба между низшим и высшим самурайством привела к тому, что после смерти Рэцуко (1860) княжеству Мито пришлось уйти с передней линии политической жизни. — *Н. Х.*
- ¹⁰ Токугава Мицукунэ (1628—1700) — глава клана Мито в первую половину эпохи Эдо. — *Т. Р.*
- ¹¹ Запрет на еретические учения был наложен от имени правительства «бакуфу» указом главы университета Хаяси. В нем говорилось: «За-

- коном категорически запрещаются еретические учения и их последователи. Все без исключения должны заявить о своей принадлежности к научной школе. Повелеваю, что абсолютно всем без исключения надлежит изучать истинную науку и искренне стремиться обучать ей других». Это означало закрытие дверей для всех конфуцианцев, кроме чжусианцев. Считается, что среди тех, кто убедил консервативного политика Мацудайра Саданобу в необходимости принятия такого указа, был также и Курияма. — *Н. Х.*
- ¹² Университет при правительстве «бакуфу» (именно о нем идет речь в предыдущем прим.). — *Т. Р.*
- ¹³ Накаи Тикудзан (1730—1804) и Накаи Рикэн (1732—1817). — *Т. Р.*
- ¹⁴ Дословно «Мэйдзи исин» («Реставрация Мэйдзи») — термин японской историографии, обозначающий социальные преобразования эпохи Мэйдзи. В отношении его толкования и перевода и среди советских, и среди японских специалистов существуют различные мнения. Поскольку имеются в виду социальные преобразования революционного характера, в наших научных исследованиях преобладает перевод «революция Мэйдзи» или «буржуазная революция Мэйдзи». — *Т. Р.*
- ¹⁵ Чэн-Хао и Чэн-И — «братья Чэн» (в скобках Нагата Хироси дает японский вариант их имен). — *Т. Р.*
- ¹⁶ Детерминизм современного материализма отличен от такого механистического детерминизма, поскольку полагает, что объективная необходимость, познанная человеком, может «обнаружиться скорее». — *Н. Х.*
- ¹⁷ Под термином «врожденное знание» Ван Янмин понимал врожденную способность человека различать истинное и ложное, доброе и дурное. Согласно Ван Янмину, ничего не существует вне врожденного знания. — *Т. Р.*
- ¹⁸ Древнекитайские правители То (династия Инь) и Бу (династия Ся) пришли к власти, свергнув своих предшественников как «потерявших моральные устои». — *Т. Р.*
- ¹⁹ Китайский мыслитель эпохи «сражающихся областей». Принадлежал к направлению законников, или легистов (фа-цзя). Детально занимался проблемой поощрения-наказания. — *Т. Р.*
- ²⁰ Военная стратегия в духе Саньтэ существовала также среди части военных теоретиков последнего периода правления «бакуфу»; ряд сторонников изгнания иностранцев тоже верили в возможность их изгнания, полагаясь на такую теорию. Все это было решительно отвергнуто практикой. — *Н. Х.*
- ²¹ Представитель дома Ходзэ, узурпировавшего власть в 1119—1333 гг. Участвовал в сражении с военной экспедицией, посланной монгольским предводителем Хубилаем в 1274 г. — *Т. Р.*
- ²² Имеются в виду события периода «двоецарствия» («нанбокутэ» — 1337—1392 гг.), когда в Японии шла междоусобная война между сёгунатом Асикага (северный двор со столицей в Киото) и феодалами, группировавшимися вокруг императора Го-Дайго (южный двор со столицей в Иосино). — *Т. Р.*
- ²³ Именно в годы правления Ходзэ Токимуноэ (1251—1284) Хубилай предпринял неудачные попытки захватить Японию. — *Т. Р.*
- ²⁴ Ситаку Тадао в переводе этой книги независимо от Канта и Лапласа пришел к идее, напоминающей теорию туманности. Однако и он не освободился от представлений об «ин»-«ё» и проповедовал «слияние нашей души с душой Солнца», «служение почитаемым во Вселенной». — *Н. Х.*
- ²⁵ По толкованию последователей учения о двух началах «ин»-«ё»

(кит. «инь»-«ян»), дерево побеждает землю, земля — воду, вода — огонь, огонь — металл, металл — дерево. — *Б. Л.*

- ²⁶ Влияние христианства на теологические воззрения Хирата Ацутанэ на фактическом материале показано в работах Мураока Норицугу, этот факт отмечался и ранее. Так, например, в книге «Общие рассуждения в защиту буддизма» («Гохо Сорон»), принадлежащей перу Акидэра Коё (2-й год Мэйдзи, Мэдзи буккё дзэнсю), говорится: «Хирата часто близок к запрещенному у нас христианству». Нисимура Сигэки в лекции на тему «Типы японской морали» в токийской Академии в марте 15-го года Мэйдзи говорил: «Однако в учении Хирата исподволь заметны следы заимствований из западного христианства». Тагути Укити также усмотрел в идее троебожия влияние христианского понятия о трех ипостасях бога. — *Н. Х.*
- ²⁷ Мысль о том, что именно древние источники монархии были подлинным изложением сотворения мира и поведения богов, а иноземные мифы лишь «искаженно передают их», высказывалась уже Мотори Норинага, а Ацутанэ еще отчетливее и подробнее раскрыл ее. — *Н. Х.*
- ²⁸ Между прочим, он считал, что иноземцы занимаются торговлей потому, что живут в плохих странах и бедны товарами, а Япония не нуждается ни в чем и может не обращаться к иностранцам. Он считал, что приезд незваных иностранцев в Японию объясняется их темнотой. В этом факте, несомненно, проявляется самомнение, выросшее в условиях изоляции страны от внешнего мира. Изоляционистское самопочитание составляет идеологический элемент в национализме японцев. — *Н. Х.*
- ²⁹ Часть горожан, особенно их верхушка, способствовала первоначальному накоплению капитала через участие в политике правительства «бакуфу» и сильных кланов по «расширению производства и содействию ремеслам» (сёкусан-когё). И правительство «бакуфу» и кланы, каждый со своих позиций выражали интересы зарождающегося капитализма, но между ними было расхождение, и можно сказать, что результаты реформации были победой реформ в интересах сильных кланов. Но и эта победа не отразила интересов низших слоев крестьянства — новая система в конечном итоге была вынуждена серьезно опираться на помещиков. — *Н. Х.*
- ³⁰ Ацутанэ проповедовал значение бога Убусунагами как бога-хранителя, но шестеро его последователей и Яно Гэндю более подробно обосновали эту идею, и бог Убусунагами стал считаться божеством, наблюдающим за движением человеческих сердец под контролем Окунинуси-но Микото, владыки потустороннего мира. — *Н. Х.*
- ³¹ Кстати, из того, что многие произведения Ацутанэ написаны на простом, разговорном языке, некоторые исследователи делают вывод о «демократическом характере» его школы, но в этом отношении его опередили бонзы в своих притчах и рассказах о буддистском учении. К тому же такие популярные изложения учения Ацутанэ записаны его учениками. Между тем сочинения, в которые вложили больше всего сил, например «Предания о древней истории» («Косидэн»), «Новые рассуждения о дьяволах и богах» («Кисин синрон»), стилизованы под древний текст и написаны с употреблением трудночитаемых и условно употребленных иероглифов. — *Н. Х.*
- ³² Анзэйские договоры (от названия периода Анзэй (1854—1859), серия договоров, заключенных Японией с западными странами в 1854—1858 гг.) завершили изоляцию страны от внешнего мира и вместе с тем стали рубежом превращения ее в зависимое государство. — *Б. Л.*

- ³³ Кобу-гаттай — объединение военно-феодалного дворянства (буси) с придворной аристократией (кугэ). — *Б. Л.*
- ³⁴ «Дасюэ» — одна из книг конфуцианского «Четырехкнижия», автор неизвестен. — *Б. Л.*
- ³⁵ «Тайкёку» — здесь термин чжусианской космогонии. Означает порядок или состояние до возникновения вселенной; нечто не имеющее формы и цвета, но обладающее двумя свойствами — движения и покоя. Из тайкёку вычленились два начала: отрицательное («ин») и положительное («ё»), последние породили так называемые пять элементов вселенной. — *Б. Л.*
- ³⁶ «Мукёу» — термин чжусианской космогонии, выражает представление о начале вселенной, когда не существовало ничего оформленного. — *Б. Л.*
- ³⁷ Мера наказания, предпоследняя перед сэппуку, т. е. ритуальным самоубийством. Сопровождалась конфискацией имущества и лишением жалованья. — *Б. Л.*
- ³⁸ Мэцукэ — «наблюдатели», тайно сообщавшие центральным властям о взглядах различных слоев населения с целью пресечения неблагоприятных тенденций. — *Б. Л.*
- ³⁹ В современном языке это слово означает «искусство», во времена Сакума Кадзана оно могло также значить «наука и техника». — *Б. Л.*
- ⁴⁰ Имеется в виду агрессия Японии против Китая. — *Б. Л.*
- ⁴¹ Сато Нобухиро так же, как Хирата Ацутанэ, учил о поощрениях и наказаниях в мире духов, но считал, что человек (особенно правитель), совершивший много благодеяний, возносится на небеса. — *Н. Х.*
- ⁴² Интересно и то, что организаторами торгового сообщения между рядом юго-западных провинций стали такие выросшие в нужде подвижники, как Умэда и Хирано Кунноми. — *Н. Х.*
- ⁴³ Идеология почитания императора первоначально зародилась в результате идеализации древнего натурального хозяйства как идейная реакция защитников феодального строя на подтачивание феодальной экономики ростовщиками — торговым капиталом; она подкреплялась идейным материалом из рассуждений об императорской династии и синтоистской идеологии. (Об этом см. главу «Взгляды на сельскую армию и идеология почитания императора» в кн.: «Идеология японского феодализма».) Ближе к периоду Бакумацу (1853—1867) сторонники укрепления обороноспособности страны начали восхвалять древнее общество с его военизированными сельскохозяйственными поселениями. Однако особую политическую важность идеология почитания императора приобрела в связи с возникновением движения кобу-гаттай, т. е. тогда, когда ее представители примкнули (в отличие от придворных чиновников Ямагата и Такэути) к мощному политическому движению как идеологии оппозиции, в той или иной форме противостоящие правительству «бакуфу». — *Н. Х.*
- ⁴⁴ «Великий старейшина» — высший пост в правительстве сёгуната. — *Б. Л.*
- ⁴⁵ «Старейшина» («родзю») — один из пяти старейшин при сёгуне. — *Б. Л.*
- ⁴⁶ Из политических деятелей за установление двух палат (дзёгэ гисэйсё) выступили Сакамото Рюба, Окубо Тюкан (министр правительства «бакуфу»), а самым левым был Йокон Сёнан. «Общеизвестно, что составленное позже клятвенное обещание из пяти пунктов было плодом совместной работы Фукуока Кодая, воспринявшего линию Сакамото, и Юри Косэя, придерживавшихся линии Хосои (Оса-

такэ Такэси. Изучение конституционных идей времен реставрации). — *Н. Х.*

⁴⁷ Книга «Хякуити синрон» была издана в 1872 г. В ней впервые употреблено слово «философия» (тэцугаку). — *Н. Х.*

⁴⁸ Среди последователей Огю Сорая в период Бакумацу были и такие сторонники реформ, как Цуда Идзуру из района Кисю и Есида Тоё из района Тоса (не во всем противники правительства «бакуфу»). Они, однако, уже не являлись сторонниками мистической философии Огю Сорая. — *Н. Х.*

⁴⁹ Из учеников Хирата Ацутанэ в политическом движении принимал участие и такой заметный деятель, как Маруяма Сараку, и другие, но в период Мэйдзи он полностью переродился в реакционного мыслителя. Впрочем, и до «реставрации Мэйдзи» он не занимал руководящего положения в главном течении политического движения. — *Н. Х.*

⁵⁰ Вся перечисленная литература, начиная с «Бякудзя гохосаку», включена в «том защиты буддизма», входящий в «Полное собрание буддистской литературы периода Мэйдзи» («Мэйдзи буккё дзэнсю»). О других книгах такого рода см. в этом же собрании. — *Н. Х.*

⁵¹ В 1886 г. в переводе Хисамацу Садахиро под названием «Основной принцип науки о морали» («Догигаку-но гэнри») была опубликована посвященная вопросам морали часть книги Л. Фейербаха «Бог, свобода и бессмертие». Из предисловия переводчика, однако, явствует, что он не знал о том, что автор оригинала материалист. — *Н. Х.*

⁵² Как только вышла в свет книга «Новая теория прав человека» («Дзинкэн синсэцу»), Фукудзава Юкити подверг ее критике, справедливо заявив, что она «вкладывает нож в руки врага» («Дополнение к собранию сочинений Фукудзава Юкити» («Дзоку фукудзава дзэнсю»), т. I, с. 218). Аргументы Като были направлены на то, чтобы разъяснить участникам движения за народные права отношение к политике и общественному устройству с точки зрения теории эволюции, показать историческую необходимость расширения прав народа. Возражения в адрес Като Хираюки также высказывались либо с позиции самой теории эволюции, либо с позиций, допускающих эту теорию. — *Н. Х.*

⁵³ Однако, как бы ни модернизировалась «философия» буддизма, ритуалы в практической жизни верующих по-прежнему связаны с представлениями о «сандзэ-инга» и «рокудо риннэ». Исключение этих представлений из арсенала буддизма фактически полностью сводит на нет особенности буддистской веры. В этом состоит ограниченность возможности модернизации буддизма. Если, как это делают сейчас многие буддистские мыслители, исключить эти особенности и представить буддизм как просто «религию морали», «религию разума», то сфера его влияния не распространится далее части мелкобуржуазных и интеллигентских кругов. — *Н. Х.*

⁵⁴ Уже здесь зарождаются ростки тех яростных нападок на христианство, с которыми Като Хираюки обрушился на него в начале века. — *Н. Х.*

⁵⁵ Но в своей основе это противоречие между тем и другим является не взаимоисключающим, а взаимодополняющим. По этому вопросу я высказался в главах второй части «Идеологии японского феодализма». — *Н. Х.*

Именной указатель

- Аидзава Масаси 233, 301
Аидзава Сёдзи 289
Аидзава Сэйси 333, 334, 338—345, 377
Акидэра Коё 396
Амари Юдзи 210
Амэномори Хосю 100, 119
Андо Нобумуцу 345, 372
Андо Сёэки 198, 240—247, 249, 250, 252, 269, 277, 279, 290, 300
Андо Тамазаки 181
Андо Ютару 50
Аоки Конъё 147, 273
Аоки Кэндзо 348
Аоти Ринсю 349, 350
Арай Хакусэки 71, 77, 100, 117, 119, 169—180, 191—193, 201, 205, 214, 267, 300, 302
Аранобу Асаро 178
Арата Ёсисада 50
Аристотель 31, 72, 105, 164
Асада Гондзай 291
Асада Горицу 168
Асада Горю 266, 304
Асака Рёсай 377
Асака Тэмпаку 120, 170
Асами Кэйсай 10, 131, 149, 151, 152, 154, 155, 157
Асикага Такудзи 49, 301
Ашвагхота 31, 45
Аябэ Кейсай 168
- Баба Сандзюро 304
Бан Кокэй 181
Бан Нобутомо 317
Басё 116, 181
Бинго Нобухидэ 176
Бито Нисю 277, 290
Блинников Л. В. 21
Брайон 381
Бруно Джордано 308
Бу 296, 395
Бу-Хэй 207
- Буцу Сорай 248, 252, 253, 259, 299, 306. См. также Огю Сорай
Бэкон Ф. 178, 387
Бюхнер Л. 386
- Вакидзака Идо 239
Ван Чун 211, 277, 278
Ван Янмин 11, 12, 16, 63, 80, 94, 98, 101, 103, 112, 118, 120, 122, 125, 126, 135, 153, 159, 161, 164, 189, 216, 234, 236, 252, 253, 259, 291—293, 297, 338, 339, 357, 359, 378, 395
Васубандху 31, 45
Ватанабэ Кадзан 288, 352—354, 356
Ватанабэ Моан 209, 215
Ватанабэ Оонами 244, 277
Ватарай Иёюки 42, 49
Ватарай Набуёси 149, 306
Вундт В. 391
Вэнь Тянсан 154
Вэньвен 153
- Гален К. 273
Галилей Г. 34
Гамо Кумпэй 250, 278, 283
Гаутама 244
Гарасава Есирос 358
Гартман Э. 387
Гегель Г.В.Ф. 94, 387
Геккель Э. 386
Гераклит 275
Гиппократ 273
Го-Дайго 109, 110, 395
Гоббс Т. 178
Годай Юко 350
Гои Дзикэн 258, 259
Гои Рансю 259, 260, 274, 306
Гоми Камагава 248
Гото Кондзан 265, 266
Грэшэм 272

Гу-Гун 112
Гэмбо 104, 113
Гэнку (Хонэн) 39, 48
Гэннэ 95
Гэнсин (Эсин) 39, 47
Дадзай Сюндэй 195, 208—211, 214,
216, 232, 248, 277, 324
Датэ Масамунэ 69
Декарт Р. 178, 387
Деккер, фон 357
Дзёэндзи Рюгё 382
Дзимму 111
Дзиун 66
Дзихэн Кэнко 42
Дзусэ Сёсаэмон 284
Догэн 8, 40, 48, 97
Докай Эндзю 186
Екан Сёнан 294
Екои Токио 392
Енэдзава 254
Есида (Урабэ) 42
Есида Канэтомо 49
Есида Сёин 358—360, 366, 371
Есикава Корэтару 67, 111, 149
Есими Синва 150
Есимура Сюё 297
Есиндо 118
Есио Цунэдзо 349
Знбольд 289, 329, 348, 349, 351
Зоммер 357
Ивагаки Мацумаэ 301
Ивая Кохон 321, 329
Игнатович А. Н. 21, 45
Ии Наоцукэ 280, 371, 394
Икко 110
Икута Еродзу 281
Икэда Мицумаса 117
Имбэ Масамити 42
Инодзя Кусуй 140
Иноо Дзякусуй 265
Иноо Тадака 304
Иноуэ Кинга 253
Иноуэ Сэйтэцу 380
Иноуэ Тэцудзиро 146, 149, 191, 291,
387, 388, 391, 393
Иноуэ Энрэ 388, 389, 392
Исида Байган 234, 236, 238, 239,
277
Исикава Дзёдзан 100
Исэ Садатакэ 232
Итидзё Канара 306
Итидзё Канэёси 42, 180

Итикава Цурунаки 210
Ито Байу 140
Ито Гэнбоку 348, 350
Ито Дзинсай 11, 63, 118, 119, 133,
134, 140—147, 159, 169, 182, 190,
191, 202, 205, 206, 236, 242, 259,
268, 277, 291, 297, 306, 337—339
Ито Тёдзюн 140
Ито Тёко 140
Ито Тогай 145, 147, 168, 169, 190,
191, 201, 205
Ито Тэммин 140
Иэмицу 109
Иэмоти 371, 373
Иэцун 109

Кагава Кэйдзю 317
Кагами Сакурада 248
Када Адзумамаро 120, 179, 182—
189, 215—217, 219, 223
Када Томан 331
Кадзуномия 371
Кайбара Раккэн 116
Кайбара Эккэн 11, 116, 118, 119,
121, 147, 158—163, 169, 265, 267
Кайхо Сэйрё 298
Каминомия 382
Камо Мабути 14, 182—184, 187,
189, 199, 209, 210, 214—224, 226,
230—233, 306, 317, 325, 326
Камэда Хосай 254, 290
Камэи Гэнкан 381
Кано Какити 277
Кант И. 395
Канэяма 189, 190
Касивадзаки (Этико) 281
Катаока Кэнкити 389
Катаяма Кэндзан 253, 254
Като Уманги 232
Като Хираюки 357, 376, 384—387,
391, 398
Кацуми Сю 350
Кацура Хосю 276
Киёдзава Мицуюки 389
Киёно Ицу 386
Кимуру 377
Киносита Дзюнъан 100, 119, 120,
173
Китабатакэ Тикафуса 42, 48, 106,
180, 229, 306
Китамура Кигин 181
Китиёси 154
Кию Додзин 382
Кобаяси Мотахэй 358
Кобаяси Торадзиро 356

- Кога Сэйри 290
 Кодзани Есисигэ 3
 Кодзани Рюон 382
 Кодзима Таканори 110
 Козловский Ю. Б. 3, 321
 Кокусё Ивао 116
 Колумб Х. 356
 Комё 105
 Комура Фуминсу 233
 Комэй 373
 Конфуций (Джунни) 10, 59, 80—82,
 84, 135, 136, 140, 146, 157, 159,
 163, 166, 173, 184, 192, 202, 211,
 235, 253, 277, 293, 298, 338, 341,
 359
 Коперник Н. 34, 276, 356
 Кора Сатоси 348
 Кукай 38, 46, 107
 Кумадзава Бандзан 35, 71, 115,
 118, 120, 125, 127—133, 171, 179,
 189, 190, 206, 208, 221, 246, 250,
 262, 337
 Кумэ Кунитакэ 392
 Кунинами Каудзё 100
 Куно Фишер 387
 Куряма Сэмпо 120, 291
 Курода Сансэй 350
 Куромаса Ивао 195, 214—224, 226,
 230—233
 Куромаса Исао 280
 Кусуноги Масагитэ (Нанко) 190
 Кэйан 96
 Кэйки (Хитоцубаси) 373
 Кэйтю 120, 179, 181—183, 189, 213
 Кэнда Кохэй 348, 375

Лаврентьев Б. П. 21, 45
 Лао-цзы 45, 63, 70, 71, 83, 84, 85,
 104, 111, 134, 135, 141, 159, 166,
 167, 205, 215, 220, 222, 236, 237,
 244—246, 252, 253, 264, 300, 312,
 325, 331, 341, 387
 Лаплас П. С. 395
 Ле-цзы 71, 83, 84, 111
 Лейбниц 87
 Ленин В. И. 4
 Леонтьев В. М. 21
 Ли Фан 154
 Ли-Дунъюань 265—268
 Линней К. 349
 Ло Чжэнъан 159
 Локк Дж. 353
 Лу Саньшань 91, 101, 103, 104, 112,
 118, 126, 135, 159
 Лу-Ван 293

 Лу Дзююань 293
 Лю Инь 154, 191

Мампудзуки Нанкэй 382
 Манабэ Норифуса 170
 Манасэ Досан 265, 266
 Маркс К. 7
 Маруяма Сараку 398
 Масамори Такаёси 263
 Масаюки 118
 Мацудайра Есианага 371
 Мацудайра Кэйэй 350
 Мацудайра Саданобу 66, 111, 239,
 260, 279, 314, 364, 395
 Мацудзаки Каннай 209
 Мацуки Коан (Тарадзима Сюо-
 ку) 348
 Мацумура Кюдзан 276
 Мацунага Синте 105
 Мацунага Сэкио 100, 103
 Мацуока Гэнгацу 140, 190, 265
 Маэно Рётаку 276
 Маяджзаки Ясуда 265
 Мегандзи Токухо 382
 Мидзуно Тадакуни 280, 364
 Миёси Киёцура 59
 Минагава Киэн 254, 255
 Минамото 49
 Минамура Байка 100
 Минато Тёан 304
 Мираока Норичугу 310
 Миура Байэн 168, 269—272, 276,
 300
 Михайлова Ю. Д. 277
 Мицукунни 117, 118, 120, 290,
 334
 Мицукури Сюто 348
 Мицукури Сюхэй 375, 376
 Мицумаса 118
 Миядзаки Ясусада 116
 Миякэ Кондан 119
 Миякэ Кэнран 100, 258
 Миякэ Сёсай 10, 149, 151, 153,
 155—157, 248
 Миякэ Сэкиан (Маннэн) 258—260,
 262
 Миякэ Юдзиро 387, 391
 Мори Конти 3, 21, 27
 Мория 107, 113
 Мотода Хугасино 377
 Мотоки Есимасу 303
 Мотоки Есианага 276
 Мотоори Норинага 14, 56, 150,
 182, 187, 188, 197, 199, 210,
 214, 215, 222—233, 277, 305, 306,

316—326, 328, 331, 341, 342,
379, 393
Мотора Юдзиро 391
Мотубэ Есика 332
Мукаи Гэнсё 278
Мунэмада 380
Мураока Норицугу 188, 396
Мураока Цунэцугу 192
Мурата Харуми 232, 317
Муро Кюсю 11, 100, 119, 147, 163—
168, 201, 291, 294
Муромати 52
Мусо Сосэки 49
Мэйдзи, император 373
Мэн-цзы 10, 12, 81, 82, 88, 143, 146,
157, 159, 160, 163, 166, 173, 191,
202, 207, 211, 235, 277, 293, 298,
359

Набэсима Наомаса 350
Нагата Токумото 268
Нагата Хироси 3—17, 22—26, 45
Нагарджуна 31, 45
Нагоя Гэнъи 265, 268
Накагава Дзюнъя 276
Накаи Рикэн 394, 395
Накаи Сюан 258, 259
Накаи Такэяма 158, 191, 235, 239,
290
Накаи Тикудзан 259, 262, 395
Накамура Тэкисай 119
Наканиси Усиро 392
Накамура Сэйсё 267
Наканэ Тори 168
Накацу 58
Накаэ Бандзан 140, 146
Накаэ Тёмин 31, 45, 386, 393, 394
Накаэ Тодзю 120—128, 134, 205,
234, 236, 337
Накаяма Мики 380
Накорчевский А. А. 21
Намаи Итаиному 306
Намикава Тэммин 140, 145, 146
Нампо 96
Нанкэй 262
Нанри Арисато 332
Нариакира 284, 285
Ниномия Сонтоку 299
Ниси Аманэ 79, 111, 375, 376, 385
Нисикава Дзёкэн 265
Нисимура Дзёкэн 278
Нисимура Сигэки 388, 396
Нисинори Тэрасионэ 381
Нитирэн 8, 40, 47, 64
Номура Кодай 210, 233

Нонака Канэтака 100
Нонака Канэяма 118
Нори Гэндзё 265
Нумата Мицүёси 232, 239
Ньютон И. 356
Нэндзан Кибун 181

Обата Комбэй 134
Огата Коан 348
Огимати Киммити 149
Огю Сорай 11, 13—15, 63, 112, 118,
119, 132, 134, 140, 146, 169, 171,
188—190, 192, 197, 199, 201—211,
213, 215, 216, 233, 251, 257, 268,
277, 288, 290, 291, 294, 297, 306,
312, 337—339, 345, 378, 398, См.
также Буцу Сорай
Ода Нобунага 37, 44, 45, 53, 57,
176, 265
Ода Нобухидэ 176
Одзаки Санъэй 304
Одзаки Юкио 390
Одзина 110
Одзэки Санэй 348
Ои Кэнтаро 390
Окабэ Мабути 331
Окада Кансэн 290
Окубо Тюкан 397
Окуни (Ноногути) Такамаса 329,
378, 379
Окумия Сосай 297
Окура Мацүёси 100
Омура Масудзиро 348
Ониси Хадзимэ 392
Оно Рандзан 190, 265
Оота Киндзё 254—257
Оота Нампо 209
Осатакэ Такэси 397
Осима Кэйсукэ 348
Осио Тюсай см. Осио Хэйхатироси
Осио Хэйхатироси (Осио Тюсай) 16,
281, 290, 292, 295—297, 394
Охаси Тоцуан 288, 345—347, 356,
377, 378
Оцука Доан 349
Ояма Тамэоки 149

Перейра Кристиан (Савано Тюан)
75
Перри 333
Помпе 350

Райсан Дзюсабуроси 371
Рёрэндзи Фумио 261, 381
Розанова Т. А. 21, 45
Руссо Ж. Ж. 45, 386

- Рюон 327
 Рюэки 176
 Рязанов 313
- Сада Кайкэки 388**
 Саихаку 350
 Сайгуса Хирото 277
 Сайкаку 117, 181, 225, 258
 Сайкэдзи Тэин 261
 Саймонс 381
 Сайтё 38, 46
 Сакамото Рюба 397
 Сакамото Тёккан 389
 Сакисака Ицуро 3
 Сакума Сёдзан 349, 353, 356—360,
 369, 372, 376, 378, 397
 Самона Фумио 321
 Сандзё Санэтоми 372
 Санрин Дзюсай 119
 Сато Иссай 16, 292—295, 357, 359,
 377
 Сато Наоката 10, 149, 151—153,
 157, 262
 Сато Набухиро 26, 29, 45, 288, 332,
 361—369, 397
 Сато Тайдзэн 348
 Се Шанцай 173
 Сётоку Тайси 382
 Сиба Кокан 16, 79, 275, 287, 303,
 304, 310—315, 347, 353, 368
 Сибано Рицудзан 56, 290
 Сигава Цурунаки 232, 290
 Симадза Сабуро 389
 Симадзу Дзюго 350
 Симадзу Сайрин 350, 360, 380
 Симадзу Сигэхидза 284, 285
 Симидзу Хамаоми 317
 Симмуру Идзуру 191
 Симокобэ Тёрю 181, 260
 Сингай Инси 382
 Синдзо Митио 233
 Синран 8, 48
 Сооноя Такуни 377
 Сираи Соин 306
 Сиракава 331
 Сиротэ Иоанн (Джованни Сидот-
 ти) 171, 177
 Ситаку Тадао 303, 304, 395
 Сого Умаго 104
 Содан 109, 113
 Содэн 66
 Сомэкава Сэйган 356
 Спенсер Г. 386
 Спиноза Б. 93, 178
 Сугегава Тэйри 233
- Сугита Гэмпаку 274, 276, 315, 316
 Сугэ Токуан 100
 Судзуки Масаюки 332, 341
 Сыма Гуан 89, 277
 Сыма Цянь 278
 Сэ Бэндэ 154
 Сэйри 198
 Сэки Кова 117
 Сэки Такакадзу 266
 Сэнкаку 182
 Сюнь-цзы 81, 84, 112, 206, 207
- Тагүти Укити 392, 393, 396
 Тада Гисюн 232
 Тада Еситоси 306
 Тай Бо 77, 108, 112, 131, 153,
 176, 232
 Тайра Сигэмори 176, 192
 Таками Масахидэ 149
 Таками Сэнеэки 351
 Такан Тёэй 288
 Такано Сёсэки 235
 Такано Тёэй 348, 349, 351—354
 Такасима Сюхо 349, 352
 Такасуки Сунсаку 373
 Такахаси Горо 392
 Такахаси Кэйхо 351
 Такахаси Сёсаэмон 288, 304
 Такахаси Сёсаэмон мл. (Кэйхо)
 304
 Такаяма Тёгю 392
 Такаяма Хикокуро 278, 283
 Такия 352
 Такэноути Сикибу 155, 157, 191
 Такэути Гэндэ 348
 Такэути Сикэбу 199
 Такэяма 306
 Тамура Мотоо 209, 274
 Танака Татидзүми 56
 Тан Шу 132, 153, 190
 Тани Дзюэй 140
 Тани Такинака 100
 Танигава Сисэй 232
 Таникава Сисэй 149
 Тацума Окицугу 285, 394
 Танома Сюндзүи 290
 Таному Сангё 301, 302
 Тао Юаньмин 154
 Татибана Морибэ 307, 331
 Татихара Суйкэн 337
 Тацүёси 262, 263
 Тикамацу 117, 181, 225, 258
 Тода Мосуй 181, 217
 Тодзуки Бункай 348
 Тодзуки Сэйкай 348, 350

Тоётоми Хидэёси 37, 44, 46, 53,
57, 61, 69, 110, 265, 301
Токугава Есимунэ 77, 170, 193, 195,
199, 394
Токугава Есинобу 117, 179
Токугава Иэнобу 170, 173
Токугава Иэсунэ 114
Токугава Иэясу 55, 66, 67, 69, 95,
109, 110, 221
Токугава Мицукуни 117, 170, 181,
394
Токугава Нарюки 285, 343, 371
Томигаси Моккэй 382
Томинага Накамото (Тюки) 260—
263, 324—326, 381, 382
Торни Кодзо 352
Тосака Дзюн 3, 4
Такуан 66, 67, 97—99, 112
Тэдзима Тоан 235, 237, 239
Тэнкай 109
Тэцугэн 66

У Суюань 63
У-ван 154
Удагава Гэндзуй 303, 304, 367
Удагава Гэнсин 303
Удагава Еан 348
Умэда Умпиеи 371, 397
Урабэ (Есида) 49
Урабэ Канэтомо 42
Урабэ Кайкэн 42
Уэда Акинари 232
Уэмура Масахиса 392

Фалес 31, 353
Фан Сяожу 154
Фейербах Л. 278, 398
Фиссеринг 376
Фихте И. Г. 93
Фома Аквинский 31, 72
Фудзивара Саданэ 120, 190
Фудзивара Сэйка 10, 38, 40, 47, 61,
96, 100—102, 106, 122, 334
Фудзикава Ютака 161, 267, 268
Фудзима Токо 343
Фудзимото Тэссэки 372
Фудзин Садамото 232
Фудзин Умоно 199
Фудзисима Рёин 392
Фудзита Гэнкоку 194
Фудзита Току 233, 289, 333, 334,
341
Фудзита Юоку 337, 338
Фукаан Хабиан (Фабриан) 70, 71,
73, 74, 76, 77, 105, 111

Фукити Гэнитиро 375—377
Фукудзава Юкити 58, 110, 348, 375,
377, 384, 390, 398
Фукуока Кодай 397
Фукусима Танэоми 390
Фулвекки 381
Фурукава Цурунаки 233

Хабу Гэнсэки 351
Хадзима Сигэтоми 304
Хакуин 66, 67, 111
Ханива Хокиноити 232
Хань Туйчжи 104
Хань Фэй-цзы 82, 200, 298
Харада Сигээда 233
Хасимото Санаи 348, 350, 358, 371
Хаттори Анрин 149
Хаттори Наканори 305
Хаттори Нанкаку 147, 168, 191,
209, 216
Хаттори Тэнчю 261, 324, 381
Хаттори Тюё 320—322, 326
Хаяси Банри 272, 349
Хаяси Дзюссай 277, 291
Хаяси Касаоки 195
Хаяси Нобуацу 173, 191
Хаяси Радзан 10, 35, 61, 67, 70, 96,
100—109, 119, 134, 148, 149, 170,
179, 180, 184, 185, 205, 213, 251,
259, 262, 267, 277, 290, 292, 301,
337, 352, 394
Хаяси Рёсай 297
Хаяси Сихэй 234, 278, 287, 288,
297
Хаяси Сюнан 277
Хаяси Сюнсэй 119, 277
Хаяси Хоко 201, 277
Хаяси Хосай 119
Хирага Гэннэй 79, 209, 273, 274—
276, 278, 309, 310
Хирано Кукихидэ 372
Хирата Ацутанэ 77, 182, 187, 191,
209, 229, 261, 263, 288—290,
316—333, 367—369, 378, 379, 393,
396, 397, 398
Хиросэ Тансо 300
Хирота Какисай 134
Хисамацу Садахиро 398
Хитоси Еан 304
Хитоцубаси Кэйки (Симадзу На-
риакира) 371
Хирано Куниоми 397
Ходзэ Токимунэ 301, 395
Ходзэ Эйдзиро 110
Хонда Ёити 392

Хонда Тосиаки 287, 314, 315, 347,
354, 362, 366
Хори Кёан 100
Хосина Масаюки 117, 149, 190
Хосои 397
Хотта Есихоро 304
Хубилай 395
Хэлбёрн 381

Цзэн-цзы 81
Цзы Сы 81, 82, 88, 173, 202
Цзы Ю 81
Цзы Ян 103
Цзы И 165, 191
Цзяньжень 111
Цубои Синдо 348
Цуда Идзуру 398
Цуда Мамити 375, 376, 385,
386
Цюй Юань 154, 191

Чан-Чжу-цзин 268
Чжан Хэнлян 85, 86, 166, 173
Чжоу-гун 135, 137, 154, 190
Чжу-Даньси 265—268
Чжоу Дуньси 85
Чжоу-цзы 19, 271, 278, 293
Чжоу Юаньхуэй см. Чжу Си
Чжу Си 9—12, 19, 20, 63, 70, 80,
85—87, 101, 103, 104, 108, 112,
117, 120, 126, 135, 149, 151, 153—
155, 158, 160, 161, 163, 173, 190,
191, 253, 256, 259, 260, 263, 291,
293, 297, 306, 337, 339, 345, 347,
357, 359
Чжуан-цзы 45, 63, 70, 71, 83, 84,
111, 134, 135, 166, 167, 205, 215,
220, 222, 236, 237, 244—246,
252—254, 264, 325, 331, 341
Чжугэ Кунмин 154
Чэн, братья 85, 87, 97, 122, 134, 135,
151, 158, 160, 163, 235, 256, 259,
260, 263, 291, 294, 306, 339, 357,
359
Чэнь Боцзы (Тэймэйдо) 293
Чэнь Вэйинь 173

Шакьямуни 124
Шао Кан 176, 192
Шао Канцзы 85, 136, 160, 173, 242,
277
Швеклер 387

Шеллинг Ф. В. Й. 387
Ши Хуан-ди 132, 190
Шомель 304
Шомер 357
Шопенгауэр А. 387
Шу Ци 154
Шу-цзы 293
Шунь 59, 101, 111, 112, 127, 153,
163, 191
Шэнь Ту Хай 200

Эгава Танъан 349, 352
Эдзава Масатада 329
Эмпедокл 275
Энгельс Ф. 278
Энцу 383

Юи Сёсэцу 57, 110, 114
Юй 112, 132, 191
Юньюань 66
Юри Косэй 397

Ямаваки Гэндо 273
Ямаваки Тоё 265
Ямага Соко 11, 62, 118, 119, 133—
140, 190, 206
Ямагата Банто 16, 26, 79, 258—259,
262—264, 303—310, 312—315,
322, 347, 353, 355, 358, 368
Ямагата Дайни 157, 191, 199, 231,
247—250, 252, 272, 328
Ямагата Сюнан 209, 212
Ямагути Кансан 358
Ямада Исоку 233
Ямада Сигэтани 297
Ямадзаки Ансай 10, 35, 61, 67, 100,
115, 119, 147—153, 157, 158, 179,
184, 190, 205, 259, 262, 306
Ямадзаки Есинари 317
Ямадзаки Кэйги см. Ямадзаки Ан-
сай
Ямадзика Ако 358
Ямамото Хокудзан 254, 290
Ямато 182, 184
Янагава Сюдзо 375
Янагида Кэндзюро 3
Яно Фумио 390
Янь Чженьцин 154
Яо 153, 163, 191
Яно Гэндо 332, 378, 380
Ясуи Сёккэн 377

Предметный указатель

Абсолютизм 23

Атман 45

Бакуфу 44, 109, 117, 198, 199, 249, 280, 394—396, по всей книге

Бакухан 6, 9, 44, 49, 50, 58, 61, 114, 133, 240, 279, по всей книге

Бедность 239

Бережливость 238

Беспредельное 83

Богатство 239, 294

Бодхисатва 38, 46

Брахман 45

Буддизм 7, 8, 10, 17, 37, 38, 43—45, 59, 65, 67, 100, 101, 179, 382, 383, 388, 392, по всей книге

Буржуазия 281

Бусидо 40, 48, 134, 138

Буцу (предмет, вещество) 270

Веды 45

Великая Пустота 86, 91, 92, 124, 127—129, 141, 295, 296

Великий Предел 70, 71, 85—88, 136, 141

Верноподданность 168

Вещественное 205

Власть 174, 221, 249

Возрожденный синтоизм (фукко синто) см. школы (учения)

Воля 387

Восстания крестьянские 97, 110, 114, 116, 135, 196

Восток 358, 387

Врожденное знание 123

Гармония середины 157

Гегемония правителя 168

Гедонизм 207, 225

Гилозоизм 142

Гносеология 140

Голландоведение, голландская наука (рангаку) 77, 265, 274, 329, 343, 350

Городские слои 334

Государство 168, 366, 391

Гуманность 145

Дао см. метафизика, некоторые категории

Дворянство 285

Деление (разделение) имен 90, 108, 131, 154, 155, 157, 335, 340, 343, 478

Детерминизм 395

Деяние, деяния 93, 94, 204, 235
Дзин 255

Дзэн-буддизм см. школы (учения)

Диалектика 271

Добродетель 123, 127, 143, 162, 235
Долг 138, 143, 220

Дух 171

Душа 40, 73, 156, 171, 186, 206, 295, 311

Дхарма 38, 46, 48

Европеизация 391

Естественные науки 78, 94, 199, 200, 269, 274

Ёгаку см. школы (учения)

Эмэйгакуха см. школы (учения)

Жизнь 243, 319

Закон (ри) 129, 269, 278, 327, 356

Запад 354, 387

Западная наука см. школы (учения)

Земля 73, 83, 97, 278

Знание, знания 93, 94, 123, 164, 220, 235, 293, 354, 387

Идеализм 99, 124, 129, 137, 293, 387, 388, 393

Идеология 36, 281

Изгнание чужеземцев (теория) 329, 336, 337, 342—345, 360, 362, 366, 367, 372, 375

Интуиция 271

Иррационализм 23

Искусство для искусства 224
История 174, 213, по всей книге

Каннон 38, 46
Капитал 286
Капитализм 335, по всей книге
Конституционализм 385
Конфуцианство 7, 9, 17, 34, 45,
59—62, 67, 71, 80, 82, 96, 100,
114, 116, 121, 209, 290, 388, по
всей книге
Космогония 331, 397
Космология 135
Крестьянство, крестьяне 16, 39, 55,
56, 60, 61, 195—198, 230, 246, 250,
281, 310
Культура 32, 77, 120, 178, 199, 272

Либерализм 38, 390

Марксизм 22
Материализм 15, 16, 23, 26, 75, 83,
309, 343, 386, 391, 393, 395
Материя 72
Махаяна 31
Медитация 40, 47
Метафизика, некоторые катего-
рии 10
гогё 72, 97, 240, 241, 264
гуйшень 70
дао 20, 70, 71, 83, 84
ё 15, 72, 74, 97, 103, 127, 136, 137,
141, 150, 151, 158, 160, 166, 171,
240—242, 244, 266, 341, 344
ин 15, 71, 72, 74, 82, 85, 97, 127,
136, 137, 141, 150, 151, 166, 171,
210, 240, 242, 244, 264, 266, 270,
341, 344
инь 70, 72, 85, 154, 210
ки 15, 18, 72, 97—99, 104, 111,
127, 136, 137, 141, 142, 152, 153,
155, 159, 160, 171, 207, 240, 241,
264, 268, 270, 292, 311, 388
ли 13, 18, 72, 97—99, 97—99,
103, 107, 109, 111, 125, 136, 141,
151, 161
ри 72, 97—99, 103, 104, 111, 112,
127, 128, 136, 141—144, 146,
148, 152, 153, 155, 156, 158, 159,
161, 164, 204, 210, 225, 226, 235,
236, 256, 260, 261, 264, 292, 293,
295, 299, 344, 345, 388
синь 70
сэй 18, 20, 270, 302
тайгеку 70

то (до) 18, 20
усинь 70, 72
ци 70, 71, 72, 74, 83, 85—87, 92,
93, 103, 111
Мироздание 86, 93, 135, 136, 141,
155, 156, 163, 236, 269, 309
Мифология 15
Модернизация 373, 389
Монархия 366
Монашество 130
Мораль 86, 88, 144, 204, 211, 302,
388
буддийская 14
естественная 225
конфуцианская 14
феодалная 224, 275
Мудрость 143—145

Народ 163, 393
Натурфилософия 7, 63, 75, 82, 83,
240, 265, 269, 278, 345
Наука 34, 94, 153, 161, 200, 203, 204,
235, 273, 274, 386
Национализм 230, 322, 323, 327,
333, 344, 391
Небо, небеса 73, 81—84, 87, 91, 97,
102, 103, 112, 136, 139, 143, 157,
171, 175, 203, 204, 221, 294, 346
Необходимость 84, 86
Неоконфуцианство 17, по всей
книге

Общественные науки 78
Общественный договор 167
Опыт 89, 94

Пантеизм 75, 242
Первоприрода 86, 87, 92, 93, 127,
143, 235
Первозлементы 275
Поднебесная 60, 62, 73, 80, 163,
203, 227, 359
Позитивизм 385
Познание 271
Политика 109, 377
Помещики 282
Почитание императора 229, 247,
249, 328—330, 397
Почтительность 168
Поэтика 180, 181
Природа 15, 124, 142, 240—244,
269
Причинно-следственная связь 176
Причинность 278
Промышленное производство 199

- Просветление 40
 Противоположности 271
 Пустота 70, 295, 311
 Путь 91, 144, 163, 165, 166, 186, 187, 221, 223
 богов (синто) 45, 101, 123, 130, 132, 188, 213, 231, 263
 Великой Пустоты 131, 132
 гармонии 151
 господ и подданных 138
 древних 32, 213
 древних мудрецов 13, 189
 конфуцианства 101
 мироздания 340
 Неба 13, 84, 86, 91, 129
 Первых правителей 12, 13, 189, 202, 216, 248
 поэзии 187
 самураев 135
 синтоизма 42, по всей книге
 человека 84, 143, 300
- Рабочее движение 22
 Равенство 313, 392
 Разум 225
 Рационализм 5, 343, 356
 Религия 6, 14, см. философия
 Ренессанс 308
 Реформы 389
- Самообуздание 40
 Самоотречение 207
 Самосознание 93
 Самурайство 16, 40, 47, 61, 208, 234, 394
 Сердце 81, 93, 98, 102, 103, 124, 125, 143—145, 150—152, 207, 211, 236, 237, 277
 Сёгунат 42, 49
 Синкретизм
 синто-буддийский 32, 41
 синто-конфуцианский 32
 синто-конфуцианско-буддийский 32
 Синтоизм 33, 43, 45, 67, 68, 101, 103, 179, 184, 384, по всей книге
 Смерть 319
 Сознание 38, 41
 Социалистическое движение 393
 Сражающиеся области 59, 100, 110
- Тело 151, 171
 Теология 31, 225, 226
 Теория отрицания 226
 Теория познания 165
- Торговля 394
 Труд 234, 246
- Упанишады 31, 45
 Утилитаризм 385
 Учение о бережливости 238
 Учение о сердце (сингаку) 234, 237, 239, 287
- Феодализм** 16, 18, 197, 207, 365, по всей книге
Философия 29, 35, см. религия
 буддийская 84, 129, 139, 399, по всей книге
 Возрождения 34, 35
 восточная 388
 европейская 178, 387
 западная 9, 72, 78, 79, 354, 393
 идеалистическая 33
 индийская 36
 истории 5, 7, 36
 как форма общественного сознания 5
 китайская 36, по всей книге
 конфуцианская 79, по всей книге
 немецкая 393
 средневековая 72
 японская — по всей книге
Форма 72—75
- Христианство** 65, 69, 71, 121, 129, 178, 389—392, 396
- Чань-буддизм** 94, см. дзэн-буддизм
Человек 40, 75, 81, 83—85, 98, 125, 127, 128, 146, 171, 204, 207, 218, 243, 248, 269, 302
 Человеколюбие 138, 143
 Четырехкнижие 95, 112, 191
 Чжусианство 17, 60, 63, 80, 85, 95, 108, 109, 125, 259, 287, 290, 375, по всей книге
 Чувственное 138
 Чувство 387
- Шакья** 71
Шестикинижие 13, 140, 203, 298
Школы (учения) религиозные и философские
 буддийские (тендай) 8, 38, 41—43, 46, 47
 Ван Янмина 90—93, см. также яминистская, конфуцианские
 возрожденной национальной науки (фукко кокугаку) 179, 180, 182, 189, 214, 215, 233, 341

джусианские 61, 147, по всей книге
дзёдо 8, 38, 47
дзёдосин 8
дзэн-буддизма (дзэн) 8, 92, 99, 139
дзэнские 40, 97
древней науки (когакуха) 10, 11, 13, 14, 20, 119, 133, 134, 137, 140, 147, 161, 256, 341
ёгаку (западная, европейская наука) 272, 303, 316, 328, 343, 347, 351, 353, 356, 359—361, 369, 374, 377, 378, 380, 388
ёсида-синто 42, 67
имбэ-синто 42, 49
исэ-синто 42, 49, 67, 185
конфуцианские 8, 11, 12, 99, 118, 147, по всей книге
критическая (каочжэн) 11, 94
Лао-цзы — Чжуан-цзы 63
национальной науки (кокугакуха) 14, 35, 56, 107, 120, 180, 182, 199, 209, 214, 215, 222, 232, 316, 317, 378, 379, 382—385
неоконфуцианские 13
нитирэн 39, 40, 41, 47
рагаку-синто 67
рёбу-синто 41, 48, 67
риссю 66
риссю санно-синто 41, 49, 67
санрин-синто 41, 42
син — см. дзёдо-син
сингон-синто 41—43
сото 48
суйка-синто 43, 67, 107, 149, 150, 179, 226

сунская (сунгаку) 19, 85, 88, 95, 135, 161
сюгендо 4
сюсигакуха — см. чжусианские
тэндай 42
урабэ-синто 42
фукко-синто (возрожденный синтоизм) 43, 222, 316, 318, 322, 332, 333
эклетиков (сэттю гакуха) 16, 200, 251, 254
юйти-синто 42, 67
янминистская (ёмэйгакуха) 10
11, 17, см. янминизм
Эволюции теория 386, 389
Эмпиризм 204, 288
Эмпирические исследования 148
Эра богов 42, 47, 175, 180, 184, 185, 206, 219, 225—227, 238, 300, 319
Этика 63, 81, 145
Дзинся 144
земной жизни 392
идеалистическая 242
конфуцианская 121
метафизическая 161
Сорая 206, 207
универсальная 82
феодалная 7, 28, 200
Цзы Сы и Мен-цзы 95
эмпирическая 150
Этикет 206
Янминизм 63, 80, 118—122, 153, 288, 291, 292, 295
Японизм 392

Содержание

| | |
|--|-----|
| Вступительная статья (Ю. Б. Козловский) | 3 |
| К советскому читателю (Мори Коити). Перев. Б. П. Лаврентьева | 22 |
| От автора книги. Перев. здесь и далее А. Н. Игнатовича | 28 |
| Введение | |
| Характерные особенности японской философии и ее развитие до периода Токугава | 31 |
| Глава 1 | |
| Перемены в идейной жизни с установлением системы «бакухан» («военно-феодалное правительство — княжества») | 50 |
| Раздел 1 | |
| Основные особенности системы «бакухан» («военно-феодалное правительство — княжества») в период Токугава | 50 |
| Раздел 2 | |
| Изменение статуса традиционных идейных течений (конфуцианства, буддизма, синтоизма) при системе «бакухан» («военно-феодалное правительство — княжества») | 58 |
| Раздел 3 | |
| Влияние общественной мысли стран Запада | 69 |
| Раздел 4 | |
| Общая характеристика китайского конфуцианства | 80 |
| Раздел 5 | |
| Возникновение японской школы приверженцев учения Чжу Си — дзэнские монахи и чжусианство — Фудзивара Сэйка и Хаяси Радзан | 95 |
| Глава 2 | |
| Расцвет конфуцианства в период стабилизации системы «бакухан» («военно-феодалное правительство — княжества») | 114 |
| Раздел 1 | |
| Подъем конфуцианских школ | 114 |
| | 411 |

| | |
|--|-----|
| Раздел 2 | |
| Подъем школы приверженцев учения Ван Янмина — Накаэ Тодзю и Кумадзава Бандзан | 120 |
| Раздел 3 | |
| Становление и развитие школы «когакуха» (школа «древней науки») — Ямага Соко и Ито Дзинсай | 133 |
| Раздел 4 | |
| Распространение учений приверженцев чжусианства — Ямадзаки Ансай, Каибара Эккэн, Муро Кюсо | 147 |
| Раздел 5 | |
| Араи Хакусэки | 169 |
| Раздел 6 | |
| Предпосылки появления учения «фукко кокугаку» (учение «возрожденной национальной науки»), в особенности Кэйтю и Када Адзумамаро. Перев. здесь и далее <i>Б. П. Лаврентьева</i> . . . | 179 |
| Глава 3 | |
| Начало процесса разложения феодальной системы и дифференциация в идейной жизни | 193 |
| Раздел 1 | |
| Рост торгово-ростовщического капитала и застой конфуцианской науки, зарождение нового мировоззрения | 193 |
| Раздел 2 | |
| Школа Сорая. Перев. здесь и далее <i>Т. А. Розановой</i> | 201 |
| Раздел 3 | |
| Расцвет школы «национальной науки». Камо Мабути и Мо-тоори Норинага | 214 |
| Раздел 4 | |
| Появление учения «сингаку» | 234 |
| Раздел 5 | |
| Усиление идейных течений, направленных против феодализма и системы «бакухан» — Андо Сёэки и сторонники почитания императора | 240 |
| Раздел 6 | |
| Признаки упадка конфуцианства — школа эклектиков и осакская школа | 251 |
| Раздел 7 | |
| Быстрый подъем натурфилософии на основе прогресса естественных наук и зарождение нового взгляда на природу | 265 |

Глава 4

Период развития условий формирования централизованного государства 279

Раздел 1

Развитие разрушительных тенденций и их идеология 279

Раздел 2

Конфуцианство на последнем этапе 290

Раздел 3

Развитие материалистических тенденций на основе контактов с «западной наукой» («ёгаку»). Перев. здесь (с параграфа III) и далее *Б. П. Лаврентьева* 303

Раздел 4

Завершение развития «возрожденного синтоизма» («фукко синто») 316

Раздел 5

Подъем движения за «изгнание чужеземцев» и мировоззрение его представителей 333

Раздел 6

Развитие «западной науки» («ёгаку») и ослабление ее влияния на философию 347

Раздел 7

Сато Нобухиро 361

Раздел 8

Идейный мир в период Бакумацу (1853—1867) 369

Заключение

Формирование идейных течений в период Мэйдзи. 384

Именной указатель 399

Предметный указатель 406

Нагата Хироси

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ ЯПОНИИ

Редактор русского текста *В. М. Леонтьев*

Художественный редактор *С. В. Красовский*

Технические редакторы *Е. В. Антонова, С. Л. Рябина*

ИБ 16802

Сдано в набор 02.04.90. Подписано в печать 05.12.90 Формат 84×108¹/₃₂.

Бумага офсетная № 1. Гарнитура литерат. Печать офсетная.

Условн.печ.л. 21,84. Усл. кр. отт. 22,26. Уч.-изд.л. 23,85. Тираж 37500 экз.

Заказ № 217. Цена 6 р. Изд. № 44478.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Прогресс»

Государственного комитета СССР по печати.

119847, Москва, Зубовский бульвар, 17.

Ордена Трудового Красного Знамени Московская типография № 7

«Искра революции» В/О «Совэкспорткнига» Государственного комитета

СССР по печати. 103001, Москва, Трехпрудный пер., 9.