



Л.Б.Карелова

УЧЕНИЕ ИСИДЫ БАЙГАНА О ПОСТИЖЕНИИ «СЕРДЦА»

и становление
трудовой этики в Японии



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

Институт философии





ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Серия основана в 1993 году

**Ответственный редактор серии
проф. М.Т.Степанянц**

**Л.Б.Карелова УЧЕНИЕ ИСИДЫ БАЙГАНА
О ПОСТИЖЕНИИ «СЕРДЦА»
и становление
трудоуой этики в Японии**

Беседы горожанина и селянина

*Рассуждения
о бережливом управлении домом*

Исследования, перевод и комментарии

Москва

Издательская фирма «Восточная литература» РАН

2007

УДК 17(520)
ББК 87.7(5Япо)
К22

*Издательство благодарит Японский фонд (Japan Foundation)
за помощь в издании этой книги*



РЕЦЕНЗЕНТЫ

доктор исторических наук *А.Н. Мещеряков*
доктор экономических наук *В.Б. Рамзес*

На первой стороне переплета:

Портрет Исиды Байгана (из коллекции «Мэйринся»)

На четвертой стороне:

Лекция в школе Сэкимон сингаку (из коллекции «Мэйринся»)

Карелова Л.Б.

К22 Учение Исиды Байгана о постижении «сердца» и становление трудовой этики в Японии / Л.Б. Карелова ; Ин-т философии РАН. — М. : Вост. лит., 2007. — 318 с. — (История восточной философии). — ISBN 5-02-018516-7 (в пер.)

В монографии исследуется формирование базовых ценностей трудовой этики в Японии на основе идейного комплекса традиционной дальневосточной философии. В качестве репрезентативной модели представлено учение японского мыслителя Исиды Байгана (1685–1744). Важным результатом работы стало выявление мировоззренческой парадигмы, характеризующей японское общество на пороге модернизации. Особое внимание уделено анализу категории «сердце» как одной из ключевых категорий японской культуры. В Приложении даны комментированные переводы основных сочинений Исиды Байгана, которые публикуются на русском языке впервые.

ББК 87.7(5Япо)

© Карелова Л.Б., 2007
© Институт философии РАН, 2007
© Оформление. Издательская фирма
«Восточная литература» РАН, 2007

ISBN 5-02-018516-7

Предисловие*

Имя Исиды Байгана (1685–1744)¹ стало привлекать к себе повышенный интерес западных, а также японских исследователей после выхода в 1957 г. книги профессора Гарвардского университета Роберта Беллы «Религия эпохи Токугава. Ценности преиндустриальной Японии», где поднимался вопрос о роли религии в модернизации Японии, причем особое внимание уделялось *Сэкимон сингаку* — «Учению Исиды о сердце» (*сэки/иси* — «камень», первый иероглиф имени Исиды; *мон* — «школа»; *син/кокоро* — «сердце»²; *гаку* — «учение»). Взяв в качестве отправной точки своих рассуждений концепцию Макса Вебера о вкладе протестантизма с его «мирской аскезой» в экономическое развитие Запада, Р. Белла предпринял попытку доказать, что религиозные течения Японии оказали аналогичное влияние на быстрый экономический рост и индустриальное развитие этой страны. Он поставил цель исследовать те элементы, которые содержались в системе духовных ценностей традиционного общества и в которых заключалась некая энергия, способствовавшая модернизации. При этом Р. Белла, следуя М. Веберу, понимал модернизацию как «рационализацию», иными словами, как движение общества в направлении усиления контроля человека над своим природным и социальным окружением. Учение Исиды Байгана он привлек в качестве наиболее убедительной иллюстрации того, как религиозные идеи стимулировали возникновение «экономической и политической рационализации». Впоследствии книга Р. Беллы вызвала волну критики, которая, однако, была направлена преимущественно на его определение модернизации как явления и ее основных критериев. Тем не менее его оценка *Сэкимон сингаку* и дру-

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ согласно проекту № 00-0300312.

¹ В настоящей книге японские имена приводятся в соответствии с традиционно принятым в Японии порядком — сначала фамилия, потом имя, за исключением некоторых цитат.

² Совокупность смыслов категории «сердце» в японской духовной культуре подробно рассматривается в главе 2.

гих религиозных учений эпохи Токугава (1603–1868) как идейного фактора, способствовавшего экономическому развитию, привлекла внимание к этой проблеме и вдохновила других ученых на новые изыскания в данном направлении.

Первые шаги в изучении *Сэкимон сингаку* как феномена духовной культуры Японии были сделаны уже в конце XIX в. учеными, выросшими в этой традиции и описывавшими ее как бы изнутри (Адати Куриэн, Сиросэки Сэйхо, Сибата Кэндо, Танака Ёсито, Исикава Кэн и др.). Они рассматривали это учение преимущественно в русле истории образования и педагогики³. Наибольший вклад в изучение *Сэкимон сингаку* в Японии внес Исикава Кэн (1891–1969), творчество которого представляет собой целый этап в исследовании этого направления общественной мысли⁴. В довоенных работах акцент делался на изучении истории распространения и развития этого движения, организационной структуры его центров, должностной иерархии, механизма обучения, биографий его представителей. При этом особое внимание уделялось специфическим методам обучения, влиянию учения Исида Байгана на систему довоенного образования.

В 70–80-е годы XX в. *Сэкимон сингаку* начали воспринимать как учение, выражающее дух «японского капитализма». Так, исследователь проблем японской идентичности Ямамото Ситихэй говорил, что распространение влияния *Сэкимон сингаку* способствовало развитию духа

³ Адати 1899; Адати 1914; Сиросэки 1921; Сибата 1926; Танака 1932. Здесь и далее библиографические ссылки даются по следующей схеме: фамилия либо сокращенное название, год издания книги или статьи, номера тома и страниц. Полное библиографическое описание см. в разделе «Источники и литература».

⁴ Книги Исикавы Кэна посвящены различным сторонам учения *Сэкимон сингаку*, хотя основная область его интересов лежит в сфере истории развития движения в его воспитательно-теоретическом срезе. Всего им написано восемь монографий, среди которых одной из самых авторитетных является, пожалуй, «Исследование истории *Сэкимон сингаку*». Хотя она и посвящена истории *Сэкимон сингаку* только как просветительского движения, эта книга дает возможность представить всю историю данного направления в целом. До Исикавы Кэна идеи *Сэкимон сингаку*, процесс развития, подъема и спада учения, а также методы просвещения рассматривались по отдельности, не было четкого представления об их взаимосвязи. В своем исследовании Исикава Кэн пытался дать ответы на вопросы: почему возникло движение и почему в конце концов перестало существовать; в результате чего на протяжении истории *Сэкимон сингаку* менялись методы обучения; каково соотношение между расширением просветительской функции учения о «сердце» и творческим развитием его идейной стороны?

Книга Исикавы Кэна «Исида Байган» является одним из томов серии «Мыслители прошлого об образовании в Японии». Основной задачей этой книги является рассмотрение жизни и деятельности Исида Байгана, а также ключевых идей *Сэкимон сингаку* и методов обучения в их единстве на материале «Изречений Учителя Исида». Отчасти эти же цели преследует и другая книга Исикавы Кэна — «*Сингаку* — народная философия Эдо». Большая часть этой работы посвящена всестороннему анализу приемов и методов преподавания в учебных заведениях школы *Сэкимон сингаку* и влияния ее идей на различные слои общества — крестьянство, самураев и, конечно, торговое сословие.

японского капитализма, формируя почтение к труду таким образом, что производительная деятельность стала считаться священной обязанностью⁵.

В годы экономического подъема волна повышенного внимания к фигуре Исиды Байгана и созданному им учению была обусловлена интересом к проблемам модернизации Японии и поисками причин «японского экономического чуда». Однако в 1990-е годы, в эпоху экономического спада, неизбежным стало переосмысление модернизационных процессов и путей дальнейшего развития. В этой связи происходит возвращение к истокам «духа японского капитализма», в том числе к феномену Исиды Байгана, которые анализируются уже с точки зрения уяснения не только положительного, но и отрицательного влияния. Как отмечает, например, Сакайя Тайити, сформировавшееся в эпоху Токугава представление о том, что каждый человек на своем месте делает очень важное и ответственное дело, способствовало возникновению определенной эстетики, отличающейся пристальным вниманием к деталям и доскональной выверенностью каждого действия. Благодаря тщательности и аккуратности японцы эпохи Сёва (1926–1989) достигли колоссальных успехов. Однако дух трудолюбия и усердия породил также самое дорогостоящее общество, поскольку пристрастие к тщательности приводит к снижению производительности труда и повышению себестоимости продукции. В нынешних условиях острой международной конкуренции японский бизнес, делая упор на снижении цен, отказывается от задач дальнейшего повышения качества продукции в большинстве отраслей производства⁶.

Вместе с тем становится очевидным, что модернизация принесла не только благо, но и серьезные проблемы. Идеализация материального благосостояния и силы, которые способствовали успеху модернизации, сегодня стала тяжелым грузом для общества и отдельного человека. Могут ли национальная духовная традиция и наследие эпохи Токугава, в частности Исиды Байгана, помочь справиться с проблемами сегодняшнего дня, которые еще ни одно модернизированное общество не смогло успешно решить?⁷ Подобным вопросом задаются сейчас многие. В этой связи в последнее время часто констатируется, что общество утрачивает этические принципы, которые необходимо возродить, обращаясь к наследию тех людей, благодаря которым Япония достигла своего величия⁸. Причем порой такие призывы исходят не только от ученых, но и от представителей бизнеса.

Почетный профессор Киотского университета Умэхара Такэси и основатель корпорации «Киёсэра» Инамори Кадзуо в книге «Воз-

⁵ См.: Ямамото 1979-2, с. 202–203.

⁶ См.: Сакайя 2000, с. 103–127.

⁷ Ishida 2001, p. 67.

⁸ Судзумура 1996, с. 220–221.

вращение к философии. В поисках нового духа капитализма» усматривают причину сегодняшнего кризиса в том, что «современный капитализм полностью этически деградировал», и выход из кризиса, по их мнению, — в «возвращении к истокам», которое поможет вернуть современный бизнес в сферу этики⁹.

Предприниматель и автор книги об Исиде Байгане Судзумура Сусуму полагает, что учение Исиды должно «способствовать оздоровлению нашего бизнеса, погрязшего в противоречиях и испытывающего большие трудности»¹⁰.

Бизнес-консультант акционерного общества Эм-Би-Си Ямаки Ику, в свою очередь, пишет: «Не является преувеличением утверждение, что японская философия бизнеса начинается с Исиды Байгана... Это учение о ведении бизнеса необходимо не только крупным предпринимателям, но и руководителям мелких и средних предприятий, управляющим, служащим, занимающимся планированием на предприятиях, ученым, ведущим исследования в сфере бизнеса, а также тем, кто начинает собственное дело... В круговороте человеческого бытия это учение наставляет в том, как, не противореча естественному ходу вещей и не плывя по течению, достигать рациональности поведения, заботясь о соблюдении равновесия в мире»¹¹.

Одной из причин, по которым, вероятно, феномен Исиды Байгана сегодня опять стал вызывать интерес, является тот факт, что его этика, по сути дела, была создана как рецепт выживания в период дефляции. В конце эпохи Сёва произошел распад экономики «мыльного пузыря» и наступил период дефляции, сопровождающейся подорожанием иены и будущей в первую очередь по интересам бизнеса.

В эпоху Гэнроку (1688–1704) наблюдалась аналогичная ситуация, когда экономика «мыльного пузыря», характеризовавшаяся стремительным ростом цен, сменилась дефляцией периода Кёхо (1716–1736) при восьмом сёгуне Токугава Ёсимунэ (1684–1751). Многие люди в это время потеряли жизненные ориентиры. По мнению Ямаки Ику, учение Исиды Байгана помогло тогда пережить эти перипетии и обрести почву под ногами, и если бы сегодня его хорошо знали, не было бы экономики «мыльного пузыря» и не случилось бы дефляции¹². Невольно приходит в голову, что настоящее время и время, когда жил Исида Байган, похожи. Ямаки Ику видит это сходство в следующем. Ныне японское общество перешло от эпохи, когда «потребление являлось добродетелью», к «эпохе переработки ресурсов», наступившей благодаря осознанию ограниченности мировых ресурсов. Из эпохи, когда добавление стоимости

⁹ Умэхара 1995, с. 193–195.

¹⁰ Судзумура 1996, с. 5.

¹¹ Ямаки 1995, с. 1.

¹² См. там же, с. 2–3.

считалось предпочтительным, оно вступило в эпоху, когда возникла потребность в эстетике здоровой простоты и сдержанности, близкой идеалам *ваби* и *саби*¹³.

Попытки переосмысления учения Исиды Байгана с точки зрения проблем сегодняшнего дня не ограничиваются рассмотрением его как предтечи экономической этики. Об этом свидетельствуют появление в последние годы XX в. новых работ и проведение конференций, посвященных школе *Сэкимон сингаку*, содержащих оценки ее идей в свете вступления Японии в третье тысячелетие. На японских серверах Интернета сегодня размещено свыше 5 тыс. сайтов, имеющих отношение к имени Исиды Байгана. В них затрагиваются ставшие актуальными на рубеже веков проблемы не только этики бизнеса, но и глобальной экологии, ресурсо- и энергосбережения, подходы к решению которых можно найти в его философии. Тема гармоничного взаимодействия человека с окружающим миром, занимавшая центральное место в учении Исиды Байгана, в современных условиях приобретает особую значимость.

Столь широкий интерес к некогда забытому учению Исиды Байгана, не ослабевающий на протяжении десятилетий и приобретающий все новые и новые стимулы, делает закономерным выбор его в качестве объекта нашего исследования.

Цель настоящей работы — познакомить отечественного читателя с учением Исиды Байгана в связи с тем, что оно пока мало известно в России. Автор ставит задачу также опровергнуть некоторые поверхностные характеристики Исиды Байгана как «проповедника фактического нищенства», утверждавшего «нищенские жизненные стандарты»¹⁴. Такие оценки порой появляются в отечественном востоковедении, возможно, в результате отсутствия специальных исследований, посвященных данному мыслителю. Кроме того, наблюдается стихийно сложившееся восприятие *Сэкимон сингаку* как второстепенного, малозначимого явления и «неоригинальной» школы.

С течением времени видение исторических явлений неизбежно меняется. Необходимость переоценки места и роли *Сэкимон сингаку* в истории духовной культуры Японии российскими востоковедами также продиктована временем.

На наш взгляд, это учение, суммировавшее общие тенденции неоконфуцианства, буддизма и синтоизма эпохи Токугава и способствовавшее распространению определенного мировоззрения в широких слоях населения по всей стране, наиболее рельефно сконцентрировало в себе основы «духа Японии». Поэтому его изучение позволяет

¹³ Ямаки 1995, с. 3. *Ваби и саби* — принципы простоты и лаконичности в японской эстетике.

¹⁴ Рамзес 1999, с. 52, 53.

лучше представить парадигму японской интеллектуальной традиции в целом.

Одной из задач, поставленных автором данной работы, является демонстрация *Сэкимон сингаку* как учения, которое выражает очень важную составляющую японской интеллектуальной традиции — интроспективную по своему характеру философию, направленную тем не менее на достижение гармонии человека с окружающим миром и ориентированную на решение конкретных проблем человеческого бытия как части этого мира.

В центре внимания исследования также идеи труда и трудовой этики, которые в рамках данной системы философствования получили специфическую, отличную от западной интерпретацию и которые, по словам профессора Такэнаки Ясукадзу, составили «самобытную духовную основу японской экономической системы и экономической жизни»¹⁵.

Хотя анализ идей *Сэкимон сингаку* в связи с темой капиталистической модернизации Японии важен сам по себе, для нас идеи этого учения не менее интересны также с точки зрения возможностей и механизма модернизации самих традиционных религиозно-философских учений Дальнего Востока. Поэтому исследование формирования трудовой этики и экономических ценностей в рамках и на основе идейного комплекса традиционной дальневосточной философии затрагивает проблему выявления механизмов его трансформации.

Предлагаемый автором перевод двух основных сочинений Исиды Байгана — «Тохимондо» («Беседы горожанина и селянина») и «Кэнъяку сэйкарон» («Рассуждения о бережливом управлении домом»)¹⁶ — позволит читателю непосредственно прикоснуться к своеобразному духовному миру этого мыслителя и его эпохе, возможно открывая что-то важное для себя.

* * *

Автор выражает благодарность за помощь при подготовке данной книги обществу «Сингаку Сандзэнся» и его руководителю Кояме Сикю, профессору университета «Хосэй» Ясутаке Тэрао, а также наставнице и другу Икэде Ацуко.

¹⁵ Такэнака 1963, с. 17.

¹⁶ Переводы сделаны по изданию: Исида 1972-1.

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ КОНТЕКСТ ВОЗНИКНОВЕНИЯ *СЭКИМОН СИНГАКУ*. ИСИДА БАЙГАН И ЕГО ШКОЛА

1. Япония конца XVII — начала XVIII в.

Период позднего феодализма, или эпоха Токугава¹, является важнейшей и интереснейшей страницей в истории Японии. Именно в эти два с половиной столетия создавались предпосылки ее последующей стремительной трансформации в передовое, индустриальное государство.

Одним из кардинальных сдвигов, произошедших в эпоху Токугава, стало формирование и распространение «трудового этоса», сыгравшего важную роль в становлении дисциплинированной и активной личности, каковая явилась благодатным материалом для последующего успешного экономического развития. Утверждение «трудового этоса» в обществе могло произойти только в условиях сложившегося общенационального рынка, появления значительного числа людей, не находящихся в личной зависимости и зарабатывающих на жизнь собственным трудом, а также формирования зрелой городской культуры.

Исида Байган был самым непосредственным образом причастен к упомянутым изменениям. Годы его жизни приходятся на конец XVII — первую половину XVIII в. — время наивысшего расцвета экономики и культуры эпохи Токугава и одновременно появления первых признаков социально-экономического кризиса. После окончательного объединения страны в результате победы в феодальных войнах группировки во главе с Токугавой Иэясу (1542–1616) Япония к середине XVII в. превратилась в централизованное государство. Была создана политико-административная система, которая получила название *бакухан* (совокупность княжеств — *хан* во главе с центральным правительством — *бакуфу*), прекратились междоусобные войны, и воцарился длительный мир.

¹ Период с 1603 по 1868 г. в истории Японии принято называть именем *сёгунской* династии Токугава, правление которой приходится на эти годы.

Экономическую основу страны составляло рисоводство. Дом Токугава владел приблизительно четвертью возделываемых земель. Под управлением *даймё*² (крупных феодалов, имевших годовой доход не менее 10 тыс. *коку*³ риса) находилось около трех четвертей территории страны. Японские землевладельцы не имели наследственной земельной собственности, как это было в Европе. Они лишь управляли землями и в любое время могли быть перемещены по указанию *сёгуна* с одной территории на другую. Однако целый ряд княжеств были практически самостоятельными государствами со своей армией, законодательной и налоговой системами. С целью укрепления контроля центрального правительства над крупными феодалами в 1630 г. была учреждена система *санкин-котай* («переменное пребывание»), в соответствии с которой *даймё* были вынуждены каждый второй год жить в столице и строить там резиденции для своих семей. Все это требовало финансовых расходов, стимулируя развитие денежной экономики. Практика *санкин-котай* непосредственно влияла и на развитие транспортной сети. Создание системы дорог стало необходимо также для перевозки натуральных продуктов, которые уплачивались в качестве налогов в городских центры, где осуществлялись их хранение и продажа.

Важнейшим историческим процессом, начавшимся еще в XVI в., был стремительный рост городов, которые возникали из торговых рынков, почтовых станций, образовывались близ храмов и замков. Феодалы привлекали торговцев и ремесленников в быстро расширяющиеся призамковые поселения, разрешая им свободный промысел и избавляя от податей. Три самых крупных города тогдашней Японии — Эдо, Киото и Осака — контролировались непосредственно правительством. К концу XVII в. Эдо насчитывал около 352 тыс. жителей, Осака — 345 тыс., Киото — 400 тыс.⁴ По данным, приведенным в книге Сансома, к началу XVIII в. Эдо был самым крупным городом мира с населением около миллиона человек⁵.

Города постоянно пополнялись за счет выходцев из сельских районов. В бедных крестьянских домах младших сыновей нередко отправляли в город на обучение торговому делу или ремеслу. Служение в торговом доме в Киото стало судьбой и крестьянского сына Исиды Кампэя из деревни Тогэ в провинции Тамба, известного впоследствии как учитель и философ Исида Байган.

² Среди них были непосредственные родственники и союзники *сёгунского* дома (*симпан-даймё*), его вассалы (*фудай-даймё*), а также те, кто воевал против Токугава в эпоху междоусобных войн, но сохранил свои земли (*тодзама-даймё*).

³ В одном *коку* около 150 кг риса.

⁴ См.: Гальперин 1963, с. 155, табл. 4.

⁵ Sansom 1987, p. 466.

Каким же было общество, в условиях которого он создавал свое учение? Какие социальные коллизии побудили его к интеллектуальным поискам?

В эпоху Токугава официально было установлено деление населения на четыре сословия: самураев, крестьян, ремесленников и торговцев (*си-но-ко-сё*).

На первом месте в социальной иерархии стояло сословие самураев. В их число входили как землевладельцы, так и самураи низших рангов, жившие на территориях, принадлежащих их сюзеренам, и получавшие жалованье в виде рисовых пайков. Важным событием эпохи Токугава было переселение основной массы самураев из деревень по указу *сё-гуна* 1653 г. С прекращением междоусобных войн большинство представителей этого сословия заняло различные административные должности. В 1615, 1635 и 1685 гг. выходили эдикты правительства «Букэ сёхатто» («Свод законов самурайских домов»), которые были призваны регулировать жизнь самурайского сословия в мирное время и предписывали сочетать обучение гражданским наукам и военным искусствам.

Крестьянство формально считалось вторым по значению сословием, однако оно существенно ограничивалось в правах. Крестьянские дворы объединялись в пятидворки (*гонингуми*), члены которых были связаны круговой порукой. Эта система служила не только для регулирования уплаты податей, но и для политического и морального контроля. Во главе деревни стоял староста — *нануси* или *сёя*. Помимо податей на крестьян налагались разного рода повинности, такие, как строительство и ремонт сельских сооружений, каналов и мостов. Правительство издавало детализированные указы, предписывавшие, что крестьянин может носить, каким должен быть его дом, какую утварь он имеет право использовать и даже что употреблять в пищу. Поскольку в японской деревне основной культурой земледелия являлся рис, люди не были постоянно заняты на сельскохозяйственных работах, и тем самым создавались условия для развития рассеянных мануфактур. Небольшие артели действовали уже в конце XVII в. Фабрики без механизации труда появились еще раньше в таких производствах, как изготовление *сакэ*, тканей, бумаги и пр.

Следующее по статусу сословие составляли ремесленники. Они были организованы в гильдии (*дза*), полностью регламентировавшие их деятельность. Среди ремесленников существовало два типа — те, кто находился в подчинении правительству или *даймё*, и те, кто производил товары на продажу.

Торговцы (*сёнин*) официально находились в самом низу социальной лестницы. Однако с развитием денежной экономики они становились все более влиятельной силой, регулирующей товарные и финансовые потоки в масштабах всей страны. Рост численности торгового сословия

и обретение им экономического могущества стали одним из определяющих исторических факторов эпохи Токугава, который заслуживает более подробного рассмотрения.

В первые десятилетия периода Токугава источником обогащения торговцев была внешняя торговля: с Португалией, Испанией, Англией и Голландией, а также со многими странами Юго-Восточной Азии. Однако с 1616 по 1639 г. был издан целый ряд указов, все более ограничивавших связи Японии с внешним миром⁶.

Таким образом, развитие торговли в Японии осуществлялось в основном за счет внутреннего рынка. По мнению Ч.Д. Шелдона, этому развитию в период Токугава способствовали такие факторы, как политика привлечения торговцев и ремесленников в замковые города; строительство пяти больших дорог (*гокайдо*), улучшившее сообщение между различными частями страны; устранение застав и границ между отдельными феодальными владениями; стандартизация мер и весов; упорядочение денежной системы; практика *санкин-котай*, стимулировавшая расходы, связанные с передвижением и жизнью в столице; налогообложение *даймё* в виде денежных податей⁷.

Примечательно отношение Исиды Байгана к существующему государственному устройству и общественной ситуации, которое он выразил в «Кэнъяку сэйкарон»: «По рассказам об эпохе междоусобных войн, в ту пору повсюду бродили разбойники и грабители и в собственном доме нельзя было чувствовать себя в безопасности... Разве не благополучно нынешнее время, когда Поднебесная пребывает в единстве, благополучии и довольстве?.. Примером этого благодатного обстоятельства служит то, что товары и ценности могут беспрепятственно доставлять в места, удаленные на несколько тысяч *ри*⁸, хоть морским путем, хоть сухопутным, не опасаясь морских пиратов или лесных разбойников. В городах люди имеют возможность спокойно жить в своих домах. Если самураи, крестьяне, торговцы и ремесленники, каждый на своем месте, будут прилагать усилия к исполнению своего занятия, то они будут жить ни в чем не нуждаясь. Это заслуга мило-

⁶ Начало этой политики положили указы, запрещавшие миссионерскую деятельность и исповедание христианства. По указу 1630 г. запрещались ввоз и хранение европейских книг, а также китайской литературы, содержащей какие-либо упоминания о Западе. Указы 1633–1639 гг. запрещали японцам покидать страну и возвращаться на родину, оказавшись за ее пределами. Наконец, был закрыт въезд для большинства иностранцев. Те из них, кто сохранил право проживать в Японии, были переселены на остров Дэдзима близ западной оконечности Кюсю, где располагался г. Нагасаки, ставший с 1641 г. единственным портом, через который все же велась ограниченная торговля с голландцами и китайцами. В то же время княжество Цусима обладало монопольным правом торговли с Кореей, а Сацума — с островным государством Рюкю.

⁷ См.: Sheldon 1973, p. 18.

⁸ Мера длины, равная 3,927 км.

ственной человеколюбивой политики [сегодняшних] властей, вызывающая чувство благоговения»⁹.

Типичным для средневековой Японии был кочующий торговец, не ограниченный контролем гильдий. Рост городских центров обозначил новую стадию в развитии коммерции, для которой стало характерно преобладание оседлой торговли, каждое направление которой было строго консолидировано и регламентировано правилами гильдий и правительственными гарантиями. В крупных городах сфера коммерческой деятельности расширялась и приобретала все новые формы. Появились торговцы-менялы (*рёгозя*), оптовые торговцы (*тонья*), содержатели складов (*курамото*), маклеры и ростовщики (*какэя*). Оптовые торговцы группировались в соответствии с видом товара — рис, соль, хлопок, чай и т.д. Они доставляли товар из отдаленных областей в центры, используя посредников, а затем распределяли его по магазинам.

В связи с тем, что во многих княжествах выпускались свои деньги, для операций с ними стали необходимы менялы. В 1662 г. правительство назначило дом Тэнодзия и два других официальными менялами. В 1670 г. на группу из десяти *рёгозя* была возложена ответственность за денежный рынок с функциями центрального банка. Они контролировали операции финансовых домов и маклерских предприятий, давали займы правительству. Такие *рёгозя* впоследствии стали принимать вклады.

Курамото представляли собой новый тип торговцев, которые содержали в городах хранилища, принимающие рис и другие натуральные продукты, собранные в качестве податей. Они нередко получали щедрые награды и даже имели жалованье в размере нескольких сотен *коку* риса, а также привилегии в виде права ношения меча и семейного имени. Ими были построены огромные хранилища для избытков натуральных налоговых поступлений в Осаке и других городских центрах.

Постепенно место прежних гильдий в эпоху Токугава стали занимать *накама* — торговые ассоциации семейного типа. *Накама* отличались от ранее существовавших гильдий тем, что охватывали все фазы экономической деятельности. Часто они имели помимо основного дома ряд дочерних предприятий, сохраняя при этом общую контору и выборных руководителей. Торговые дома оказывали поддержку и выдавали кредит своим членам. Наиболее известными и влиятельными торговыми домами в период Токугава были Ёдоя в конце XVII в., а затем Мицуи, Коноикэ, Сумитомо и Симада. К примеру, торговый дом Мицуи, образованный в 1670 г., занимался обменом денег в Эдо и Киото, организовывал оптовую торговлю шелком в Осаке. Только в Эдо на предприятиях Мицуи работало более 1000 человек. Дом Коноикэ занимался

⁹ Исида 1972-1, т. 1, с. 201–202.

торговлей *сакэ*, кроме того, служил финансовым агентом правительства, выступал в качестве *курамото* для 32 *даймё* в период Гэнроку (1688–1703)¹⁰. Ростовщики также создавали свои *накама*. Существовала система займов тем или иным производителям, например рыбозаготовителям, хлопкоробам или угледобытчикам. Торговцы занимались также снабжением производителей материалами и оборудованием. Свои накопления они использовали двояким образом: давали ссуды и вкладывали в производственные предприятия. В аграрных районах они помещали средства в сельскохозяйственные «мануфактуры», продавали крестьянам в кредит инструменты и удобрения, выдавали займы.

К началу XVIII в. представители торгового сословия фактически взяли под контроль экономику страны, несмотря на то что они занимали место внизу социальной иерархии и не обладали реальными правами. Простые самураи, *даймё*, да и сам *сёгун* оказались в зависимости от ростовщиков и торговцев, сосредоточивших в своих руках значительные средства. По свидетельствам современников, долги *даймё* во второй половине XVII в. в сто раз превышали массу обращающихся в стране денег¹¹.

В период Кёхо (1716–1736) с целью преодоления финансового кризиса, в котором оказались сословие самураев и *сёгунский* двор, были предприняты реформы, получившие название «реформы Кёхо». Основным принципом политики правительства стало требование жесткой экономики. *Даймё* были обложены налогом в пользу государства в размере 1% от дохода. Были изданы указы, предписывавшие *даймё* сократить личные расходы. Уличенные в излишней роскоши подвергались наказаниям. В 1719 г. была проведена реформа, снизившая номинальную стоимость денег. Для контроля за обменом денег была создана гильдия из 600 менял. Эта реформа нанесла большой ущерб кредиторам. В 1720 г. новый указ отменил судебные разбирательства в связи с неуплатой долгов самураями. Затем были аннулированы права кредиторов на заложенные земельные участки. Кроме того, правительством предпринимались попытки искусственно установить цены на те или иные товары, размеры земельной ренты и платы за наём дома, жалованья слуг и поденщиков и т.д. Для контроля над ценами правительство использовало объединения торговцев — *накама*. В 1721 г. было издано распоряжение, во-первых, официально узаконившее уже существующие *накама*, а во-вторых, предписывавшее объединение неорганизованных торговцев в новые корпорации. Эта политика, проводимая *сёгуном* Токугавой Ёсимунэ, была направлена на укрепление феодальных отношений за счет заключения в жесткие рамки торгового сословия. Таким образом, период Кёхо стал для этого сословия временем испытаний.

¹⁰ См.: Sheldon 1973, p. 65.

¹¹ См.: Гальперин 1963, с. 115.

Многие торговые дома разорились, произошло сокращение рынка, однако серьезного урона товарно-денежной экономике эти реформы нанести не могли.

С другой стороны, реформы имели своим результатом легализацию всех видов коммерческой деятельности и официальное признание торговой прибыли.

Эти события не могли не стимулировать рост самосознания представителей торгового сословия эпохи Токугава, одним из важнейших продуктов которого явилась трудовая этика. Именно торговое сословие в Японии было движущей силой первоначального накопления капиталов, а также, как будет показано далее, и генератором соответствующей идеологии, выступившей в качестве духовной основы японского бизнеса на этапе его становления.

2. Формирование городской культуры

Рост городов и торгового сословия оказал глубокое влияние не только на феодальную экономику, но и на развитие культуры. Главными культурными центрами, равно как и центрами экономической жизни того времени, являлись Киото и Осака, тогда как политическая жизнь была сосредоточена в Эдо. Значительная часть профессиональных конфуцианских ученых, врачей, поэтов, мастеров чайной церемонии были выходцами из среды торговцев¹², которые постепенно становились также и духовными лидерами нации.

Возникновение и развитие городской культуры как массового явления принято относить к периоду Гэнроку. Данный тип культуры в исследовательской литературе получил название «популярной культуры», альтернативной культуре «аристократической», отвечавшей вкусам придворной элиты, воинского сословия или буддийского духовенства. Так, П. Носко дал определение культуры Гэнроку как секулярной городской культуры, не нуждавшейся в чьем-либо патронаже и финансировавшейся своими собственными потребителями¹³. Он также выделил пять факторов, характеризовавших общество эпохи Гэнроку, которые способствовали возникновению и развитию этой культуры, а именно: 1) рост городов и появление густонаселенных районов, что создавало условия для возникновения рынка «популярной культуры»; 2) наличие определенного уровня благосостояния общества; 3) довольно высокий уровень грамотности и распространение технологии книгопечатания; 4) наличие системы средств сообщения; 5) политическая стабильность и культурный либерализм правительства¹⁴.

¹² См.: Сибата 1976, с. 16.

¹³ См.: Nосco, 1990, p. 16.

¹⁴ Ibid., p. 18–40.

Преодолевая ограничения традиционных жанров, возникших в предшествующие эпохи, таких, как поэзия *танка* и *хокку*, театр Но, героическая самурайская проза, эссе *дзуйхицу*, представители новой городской культуры стали творцами новых жанров и художественных средств.

Хотя традиционные литературные и художественные школы продолжали существовать, они также претерпевали изменения под влиянием новых форм, созданных городской культурой.

Эта культура во многом отошла от классических китайских традиций и «выработала новый стиль в искусстве и литературе — по своему характеру более независимый, более свободный, национальный и естественный»¹⁵. Происходило расширение границ художественного видения, наблюдались тенденция к разрушению сложившихся канонов изображения, поиск иных средств осмысления действительности. Другим стал и язык литературных произведений, приближенный к простонародному разговорному языку. Таким новым направлением в литературе стали *укиё-дзоси* (досл. «повести об изменчивом мире»), возникшие в регионе Камигата (район Кансай).

Одним из наиболее ярких проявлений новых литературных тенденций стало творчество Ихары Сайкаку (1642–1693), сына преуспевающего торговца из Осаки. Его герои — это купец и приказчик, ремесленник и служанка, безземельный самурай, актер театра Кабуки. Судьба и переживания обычного человека, горожанина, разорение и удача в торговых делах становятся полноправными сюжетами литературных произведений. Большое место в творчестве Сайкаку заняли повести о любви и изображение жизни «веселых кварталов» города. Сайкаку демонстрировал новые черты человеческих характеров, формировавшиеся в его время, такие, как энергичность, предприимчивость, которые помогали людям из низов добиться успеха. В сборниках притч и рассказов «Хонтё нидзю фуко» («Двадцать непочтительных детей Японии») и «Нихон эйтайгура» («Японский фамильный склад») писатель отражает идеалы горожанина, который может добиться положения, накопить капитал только собственными усилиями, трудолюбием и бережливостью. Он учит тому, что дети не должны легкомысленно растрачивать богатства, нажитые родителями, верные сыновнему долгу, предписываемому конфуцианской моралью, они обязаны поддерживать процветание дома, способствуя тем самым усилению всего сословия горожан.

Появляются новые формы театрального искусства, такие, как *кабуки* и *дзёрури*. Выдающимся драматургом, выразившим дух своей эпохи, был Тикамацу Мондзаэмон (1653–1724) — автор пьес *дзёрури*, декламировавшихся нараспев главным образом в театре марионеток. Наряду с пьесами на исторические темы Тикамацу создал также ряд пьес сэ-

¹⁵ Кирквуд 1988, с. 131.

ва-моно («повествование о делах нашей жизни»), сюжеты которых были близки сюжетам Сайкаку и где получил воплощение его талант художника-реалиста. Основная тема его пьес — это тема любви, которая вопреки запретам находит в себе силы преступить законы феодального общества.

Басё Мацуо (1644–1694) прославил своим творчеством жанр *хайкай* — семнадцатисложных стихотворений. «*Хайкай* были проникнуты духом литературных произведений великих китайских и японских мастеров, миросозерцанием таких поэтов школы *Дзэн*, как Хань Шань¹⁶, но была у *хайкай* и своя особая сфера, охватывающая повседневные, порой даже грубоватые проявления современной жизни»¹⁷.

В изобразительном искусстве следует отметить возникновение жанра *укиё-э*, родоначальником которого является мастер гравюры Хисикава Моронобу (1618–1694). Подобно стилю *укиё-дзоси* в литературе, художники *укиё-э* изображали бытовые сюжеты из жизни простых людей — женщин из «веселых кварталов», ремесленников, торговцев, бродячих актеров. Был разработан метод дешевого размножения этих картин путем оттисков, что делало их доступными для широких масс. Стремительное развитие книгопечатания и техники гравюры породило искусство книжной иллюстрации, связанное с именами таких известных художников, как Моронобу, Харунобу, Киёнага, Хокусай, Утамаро и др.¹⁸.

Характерная черта периода Гэнроку — расцвет прикладного искусства. Подъем жизненного уровня городского сословия, появление богатых предпринимателей и торговцев, ставших потребителями декоративно-прикладного искусства, способствовали развитию производства изделий из лака, фарфора, керамики. Наиболее значительными представителями декоративно-прикладного жанра были Огата Корин (1658–1716) — мастер инкрустаций лаковых изделий, его брат Огата Кэндзан (1664–1743), творчество которого явилось вершиной развития художественной керамики, Нономура Нинсэй (1574–1660), создавший новый тип керамики с росписью лаковыми красками по черной глазури, и др.

«Впервые в истории японского искусства повседневная жизнь становится объектом художественного осмысления. Жизнь города во всех ее проявлениях, быт разных слоев населения занимают главное место в литературе, театре, живописи»¹⁹. Сформировались совершенно новый класс производителей культуры и совершенно новый класс ее потребителей, а также совершенно новый тип отношений между ними²⁰.

¹⁶ Дзэнский поэт IX в.

¹⁷ Кин 1978, с. 53.

¹⁸ См.: Завадская 1986, с. 105–196.

¹⁹ Николаева 1972, с. 68.

²⁰ См.: Nosco 1990, p. 32.

3. Особенности мировоззрения эпохи Токугава

Отмеченные тенденции в области литературы и искусства, выразившиеся в изменении тематики, возникновении новых средств художественного обобщения, изобразительных и повествовательных приемов, стали результатом появления иных представлений о жизни человека, его месте в мире и социальном статусе.

В эпохи, предшествовавшие периоду Токугава, творцами культуры выступали представители аристократии и буддийского духовенства. Эта культура была достоянием элиты и несла в себе главным образом идеи буддизма. Мировоззрение, доминировавшее в период раннего Средневековья, заключало в себе тенденцию «проецировать» явления этого мира (рождение и смерть, процветание и упадок семьи, встречи и разлуки, успех и неудачи и т.д.) на потусторонний мир. В период же Токугава все события стали получать объяснения посредством соотношения не с иным миром, а с внутренним миром и конкретными действиями каждого человека. Например, благосостояние и бедность воспринимались теперь как непосредственные результаты индивидуального духовного развития и трудолюбия. Этот сдвиг, вызванный изменением социальных условий, произошел во многом благодаря распространению неоконфуцианских идей.

Вместе с тем для средневековой парадигмы центральными были непосредственно связанные с буддизмом проблемы страдания, избавления от страстей и достижения просветления, в то время как социальный аспект жизни оставался за пределами внимания. С объединением страны и наступлением мирной жизни проблемы гармоничного и стабильного общества вышли на первый план, и вопросы, касающиеся индивидуального просветления, стали приобретать социальный смысл и практическую ориентацию. По словам Питера Носко, «если устремления средневекового периода были направлены преимущественно на такие буддийские темы, как страдания человека в мире, поиски индивидуального спасения и просветления, то дух эпохи Токугава был более связан с достижением и утверждением стабильного и гармоничного общества, возлагая ответственность за создание хрупкого равновесия между человеком и космосом непосредственно на плечи человека. Для мышления XVII в. было характерно присутствие развитого гуманистического политического дискурса, отсутствовавшего в XVI в., и этот дискурс имел в качестве своей основы ключевые положения и терминологию неоконфуцианства, касающиеся описания человека и общества»²¹.

²¹ Nosco 1984, p. 7–8.

Однако, хотя неоконфуцианство имело наиболее подходящий инструментарий для осмысления этико-социальных и этико-политических проблем, оно не было и не стало единственным направлением общественной мысли периода Токугава: идеи *синто* и буддизма также получили соответствующую духу времени новую интерпретацию.

Еще одним существенным элементом новой парадигмы духовной культуры явилось «ослабление системы эзотерической передачи знаний»²², характерной для предшествующей эпохи. Речь идет о том, что овладеть знаниями или умениями было возможно, лишь непосредственно став учеником какого-либо мастера. В период Токугава передача информации приобрела качественно иные формы и масштабы благодаря возможностям книгопечатания, театру и такому новому явлению, как публичные лекции. Лекция стала основным методом обучения в неоконфуцианских школах и академиях. Первым сделал лекции основным методом обучения в своей академии Ямадзаки Ансай (1618–1682).

Исследования интеллектуальной жизни последних лет периода Токугава, предпринятые Германом Оомсом и другими, доказывают, что политика *бакуфу* в отношении городских сословий не была идеологически детерминированной. Правительство жестко ограничивало христианство, преследовало некоторых конфуцианцев, вмешивалось в сферу предпринимательства, однако все его действия сводились к запретам и не содержали каких-либо четких идеологических установок. Правительство не использовало иных форм образования, кроме конфуцианских школ, которые были доступны, как правило, представителям воинского сословия. В частности, чжусианская школа Хаяси Радзана, пользовавшаяся официальным статусом, была учреждена в 1630 г. именно для самураев²³. Правда, начиная с 1717 г. выходцам из низших сословий также было разрешено посещать эту школу в специально определенные дни, однако число таких студентов было крайне незначительно. В сфере образования простых людей доминировали частные школы и академии, а также неформальные способы распространения знаний. Таким образом, можно сказать, что формирование идеологии в среде простых людей в этот период было вне сферы внимания властей. Более того, по утверждению Оомса, ни *сёгун*, ни *даймё*, ни самураи не были непосредственными инициаторами создания идеологии, за исключением случаев необходимости легитимизации *сёгунской* власти²⁴.

К концу первого столетия правления *сёгунов* Токугава существовало несколько уровней и форм мировоззрения.

Во-первых, существенным элементом мировоззренческой картины того времени являлась популярная идеология. В XVII в. получило рас-

²² Nosco 1990, p. 30.

²³ См.: Dore 1984, p. 224.

²⁴ Ooms 1985, p. 160.

пространение так называемое примитивное неоконфуцианство, внедрявшееся в сознание людей главным образом через книги *кана-дзоси*, которые стали множиться благодаря развитию печатного дела. Они были написаны в основном японской слоговой азбукой *кана* и поэтому стали доступны широкому читателю. Такие книги, как правило, сочинялись свободными интеллектуалами из числа бывших самураев или бывших монахов, которые не входили в какие-либо школы и фактически игнорировались официальным режимом. Эти люди в большинстве своем не принадлежали к ученой элите, и создаваемая ими литература, будучи одновременно развлекательной и воспитательной, способствовала распространению в упрощенном виде совокупности мировоззренческих принципов. Значительную часть *кана-дзоси* составляли дидактические сочинения, имевшие в своей основе неоконфуцианские этические представления. Однако зачастую они содержали споры между буддийскими монахами и конфуцианскими учеными, упрощенные толкования как буддийских, так и конфуцианских понятий, истории, иллюстрирующие действие «небесного воздаяния» и закона кармы, и т.д. Среди подобного рода сочинений можно назвать «Гион-моногатари» («Повествование в храме Гион», автор неизвестен), «Киёмидзу-моногатари» («Повествование в храме Киёмидзу») Асаямы Иринана (1589–1664)²⁵, «Сисон кагами» («Зеркало для сыновей и внуков») Санго Масатики²⁶, «Касё ки» («Смешные записки») Нёрайси (ум. между 1652 и 1658 гг.) и т.д.

Наряду с *кана-дзоси* существовал и такой вид популярной литературы, как *кана-хого* (беседы о буддийском Законе). Эти книги также записывались слоговой азбукой с использованием небольшого количества иероглифов. Этот жанр возник намного раньше *кана-дзоси* и, вероятно, послужил в какой-то мере образцом для последнего. Хотя популярная буддийская литература существовала и до периода Токугава, начиная с XVII в. она получила широкое распространение. Новым явлением в жанре *кана-хого* стали *дзэнские* истории. До этого дзэн-буддизм был достоянием преимущественно самурайского сословия. Популяризация идей дзэн-буддизма началась в конце XV в. в противовес монастырскому дзэн-буддизму с его трудной для восприятия формализованной практикой. Эта тенденция в развитии дзэн-буддизма уже в начале периода Токугава стала весьма значительной. Новые популя-

²⁵ Конфуцианский ученый, бывший буддийский монах, который разъяснял императору Гокомё китайскую классическую книгу «Чжун юн», а также являлся наставником третьего сына *сёгуна* Токугавы Хидэады (1579–1632).

²⁶ Бывший самурай невысокого ранга, который стал заниматься торговлей. «Сисон кагами» содержит идеи равенства всех сословий в моральном плане и наставляет в том, что человек может достичь духовного совершенства посредством одного из трех учений — буддизма, конфуцианства или *синто* (см.: Najita 1987, p. 23–24).

ризаторы дзэн-буддизма отказались от сложной терминологии и начали апеллировать к интересам мирской жизни всех слоев населения²⁷. Среди авторов такого рода *кана-хого* первой половины периода Токугава должны быть упомянуты монахи школы *Риндзай* — Такуан Сохо (1572–1645), Байтэн Мумё (1607–1676), Сидо Мунаи (1603–1676) и бывший самурай и создатель нового направления дзэн-буддизма *Нио-дзэн* Судзуки Сёсан (1579–1655). Большинство из них нередко использовали конфуцианские выражения и понятия и прибегали к цитированию конфуцианских источников.

Из сочинений Исида Байгана мы узнаем, что своим самообразованием он во многом был обязан именно литературе *кана-дзоси*. Более того, в своих лекциях и беседах он неоднократно упоминал истории, заимствованные из *кана-дзоси*.

По мнению японского исследователя Каваты Ко, «терминология и логика, с помощью которых было сформулировано мировоззрение *Сэ-кимон сингаку*, уже содержались в *кана-дзоси*, поэтому в каком-то смысле оно может рассматриваться как всего лишь повторение популярной идеологии XVII в.»²⁸.

Еще одним путем распространения знаний в простонародной среде были выступления (*косяку*, *кодан*) странствующих проповедников и рассказчиков. Среди них были и буддийские монахи, и популяризаторы *синто* и конфуцианского учения из числа деклассированных элементов, главным образом разорившихся самураев. Именно о таких молодых людях, которым приелась монашеская жизнь и которые, будучи немного знакомыми с конфуцианской классической литературой, объявили себя учителями, повествует *кана-дзоси* «Гион-моногатари»²⁹. Выступления проповедников происходили в людных местах, на территориях буддийских и синтоистских храмов и даже в частных домах. Среди проповедников *синто* наиболее известным был Масухо Дзанко (1655–1742).

Исида Байган в юности пытался стать одним из таких странствующих учителей, бродя по улицам Киото и звоня в колокольчик, чтобы привлечь слушателей. Среди *дзэнских* проповедников, собиравших самую многочисленную аудиторию, наиболее яркой фигурой являлся Банкэй Ётаку (1622–1693), который был хорошо знаком с конфуцианскими текстами и прибегал в своих выступлениях к примерам из повседневной жизни³⁰.

Значительную роль в распространении философско-мировоззренческих установок среди низов японского общества в эпоху Токугава сыграли пользовавшиеся большим успехом пьесы *дзёрури*. Мировоз-

²⁷ См.: Anderson-Sawada 1993, p. 20–27.

²⁸ Kawata 2001, p. 14–16.

²⁹ См.: Rubinger 1982, p. 41–59.

³⁰ См.: The Unborn 1979.

зрение и связанное с ним восприятие человека, присутствовавшее в историях *дзёрури*, сформировались под воздействием популярного неоконфуцианства. Жанр *дзёрури*, по мнению многих исследователей, явился более важным источником формирования миропонимания простых людей, чем *кана-дзоси* и академическое конфуцианство. Кавата Ко усматривает непосредственное влияние *дзёрури* на *Сэкимон сингаку* в связи с тем, что пьесы *дзёрури* содержали моральную дилемму, представленную в драматической форме³¹.

Какого рода проблемы отражались в *дзёрури*? Одна из них состояла в том, что следование добродетелям неоконфуцианства не всегда делает человека и его окружение счастливыми, как это должно быть. Таким образом, выявлялось противоречие в системе ценностей неоконфуцианства — противоречие между необходимостью соблюдать законы, с одной стороны, и неоконфуцианскими этическими установками, относящимися к повседневным человеческим отношениям (между родителями и детьми, братьями, нанимателями и служащими, супругами, клиентами и проститутками, друзьями и т.д.), — с другой. Например, в *сэ-ва-моно* Тикамацу Мондзаэмона «Сонэдзаки синдзю» («Самоубийство влюбленных в Сонэдзаки», 1703) главный герой Токубэй стоит перед моральным выбором: с одной стороны, растратив казенные деньги, он нарушит закон, с другой стороны он чувствует обязанность помочь своей возлюбленной, проститутке Кохару, которую хотят перекупить без ее согласия. В исторической трагедии «Сюссэ Кагэкё» («Преуспевающий Кагэкё», 1785), также принадлежащей перу Тикамацу, вассал дома Тайра — Кагэкё выбирает верность своему господину, впавшему в немилость в связи со сменой власти.

Часто антиномии в трагедиях *дзёрури* интерпретируют как конфликт между долгом и человеческими страстями³². Однако на самом деле герои *дзёрури*, как правило, выполняют свой долг, а противоречие заключено скорее внутри неоконфуцианской системы ценностей. Исида Байган был одним из первых, кто попытался найти выход из этого противоречия, гармонизируя долг и чувства, служение обществу и стремление к выгоде. В связи с проблемой воздействия *дзёрури* на Исиду Байгана Кавата обращает внимание на такой факт, что и *дзёрури* и *Сэкимон сингаку* первоначально получили распространение преимущественно в Осаке и Киото. Пик популярности *дзёрури* приходится на середину XVII — начало XVIII в. *Сэкимон сингаку*, которое предположительно явилось преемником *дзёрури*, возникло в начале XVIII в. Символичен тот факт, что год смерти Тикамацу Мондзаэмона совпадает с годом просветления Исиды Байгана — 1724³³.

³¹ См.: Kawata 2001.

³² См.: Keene 1984, p. 120–138.

³³ См.: Kawata 2001, p. 14–16.

Наконец, еще одной важной составляющей интеллектуальной картины XVII в. было, естественно, академическое конфуцианство. С точки зрения того же Каваты, оно существовало относительно независимо от мировоззренческой парадигмы XVII в. Однако оно не могло не являться источником для формирования популярной идеологии. С большей вероятностью можно предположить, что имело место двустороннее и довольно тесное взаимодействие и взаимовлияние между этими двумя уровнями мировоззрения. Популярная идеология являлась неотъемлемым атрибутом общекультурного контекста, в котором существовали и академические школы, а последние, в свою очередь, оказывали влияние на массовое сознание, обогащая популярные формы новыми идеями через систему публичных лекций и создавая доступные для чтения тексты на японском языке вместо китайского.

Возникновение на волне популярной культуры частных независимых академий (*сидзюку*), многие из которых возглавлялись конфуцианскими учеными, стало одним из наиболее значительных явлений духовной жизни периода Гэнроку. Эти академии не нуждались в патронаже или финансовой поддержке со стороны, их существование обеспечивалось их же слушателями, преимущественно людьми незнатного происхождения. Одной из таких частных академий была школа *Когидо* (Академия Древнего смысла) Ито Дзинся (1627–1705). Последователь учения китайского неоконфуцианца Ван Янмина (1472–1529), Наказ Тодзю (1608–1648) основал небольшую академию в провинции Оми, получившую название «Тодзю сёин». Наиболее крупными частными академиями для среднего класса были академии *Кайтокудо* в Осаке и *Судзуню* в Мацусакэ, *Кайходо* в Эдо.

Как известно, в Средние века неоконфуцианство, привнесенное *дзэнскими* монахами, находилось под патронажем *дзэнских* монастырей. В то же время нельзя отрицать и роли интерпретаторов *синто* периода Муромати в адаптации неоконфуцианских идей в Японии³⁴. С начала XVII в. неоконфуцианское направление приобрело самостоятельность. Однако большинство конфуцианских ученых начала периода Токугава были в прошлом *дзэнскими* монахами. Таковыми, к примеру, являлись родоначальники неоконфуцианства (как самостоятельного направления) в Японии Фудзивара Сэйка (1561–1619), Хаяси Радзан (1583–1657) и Ямадзаки Ансай (1618–1682). Конфуцианские школы были организованы во владениях *даймё*. Пятый *сёгун* Токугава Цунаёси (1646–1709; правил в 1680–1709 гг.) лично покровительствовал ряду конфуцианских ученых и даже сам выступал с лекциями по неоконфуцианским текстам.

³⁴ Ярким примером применения неоконфуцианских доктрин интерпретаторами *синто* является деятельность Итидзё Канэры (1402–1481) — сторонника теории единства *синто*, конфуцианства и буддизма.

Хотя неоконфуцианское направление, возникшее в Японии в начале XVII в., принято отождествлять с традицией китайской Сунской школы, на самом деле в идейном плане оно обязано своим появлением даже не столько собственно ортодоксии Чжоу Дунъи (1017–1073), Чжан Цзая (1020–1077), Чэн Хао (1032–1085), Чэн И (1033–1107) и Чжу Си (1130–1200), сколько ее интерпретациям, возникшим в Корее в период династии И (1392–1909) и в Китае периода династии Мин (1368–1644)³⁵. Кроме того, даже в рамках самостоятельных школ неоконфуцианские идеи сочетались с буддийскими и синтоистскими элементами. Но если большинство конфуцианцев критически высказывались по отношению к буддизму, то в случае *синто*, как правило, дело обстояло иначе. По сути дела, учения Хаяси Радзана и Ямадзаки Ансая представляли собой своеобразный сплав неоконфуцианства и *синто*, Каибара Эккэн (1630–1714) придерживался теории единства *синто* и конфуцианства, Наказ Тодзю и его последователи говорили о единстве *синто*, конфуцианства и буддизма.

Философия сунского конфуцианства связала практическую этику Конфуция и Мэн-цзы с космологией и метафизикой, испытав влияние буддизма и даосизма. В основе неоконфуцианской метафизики лежало представление о двух началах бытия — «Небесном принципе» (кит. *тянь ли*, яп. *тэнри*), или, сокращенно, «принципе» (кит. *ли*, яп. *ри*), и формообразующей «жизненной энергии», или «пневме» (кит. *ци*, яп. *ки*)³⁶, благодаря соединению которых существуют все вещи и явления. При этом *ли* мыслилось как начало, определяющее природу вещей, а *ци* — как ее конкретное воплощение.

Объясняя законы космоса и основы человеческой морали наличием общего «Небесного принципа», эта философия провозглашала единство человека с Небом и Землей и 10 тысяч вещей. Чжу Си называл его «Великим пределом», когда говорил о нем как о конечной основе всего сущего. «Принцип», согласно сунской философии, воплощаясь в человеческом существе, получает название «природа» человека (кит. *син*, яп. *сэй*, *сё*). Эту «природу» стали обозначать также термином «ясная добродетель» или «ясная благодать» (кит. *мин дэ*, яп. *мэйтоку*), поскольку она обладает «пятью добродетелями» — «милосердием» (кит. *жэнь*, яп. *дзин*), «должной справедливостью» (кит. *и*, яп. *ги*), «благопристойностью», или соблюдением этикета (кит. *ли*, яп. *рэй*), «разумностью», или «мудростью» (кит. *чжи*, яп. *ти*), и «благонадежностью», или «верностью» (кит. *синь*, яп. *син*). Хотя все люди изначально наде-

³⁵ См.: Nosco 1984, p. 8.

³⁶ *Ци* в учении Чжу Си означает некую единую субстанцию вещей, определяющую их конкретные физические и психические свойства. Являясь единой субстанцией, *ци* в то же время в различных вещах различно по качеству (см. об этом: Кобзев 1983, с. 165–171; Краснов 1982, с. 126–148).

лены этой «ясной добродетелью», между ними существуют различия, поскольку вместе с «принципом» в них присутствует и «пневма», которая влияет на конкретное воплощение «принципа» и тем самым определяет, мудр человек или глуп, благороден или низок. «Принцип» являлся главным объектом познания. При этом в учениях сунских конфуцианцев разрабатывались два способа его познания — исследование «принципа» в вещах внешнего мира (кит. *гэу*, яп. *какубуцу*) и постижение его в себе путем «почтительного сосредоточения» (кит. *цзин*, яп. *кэй*, *цзусиму*) на своей «природе» и избавления от страстей³⁷. Соотношение между этими двумя подходами у каждого отдельного мыслителя определялось смещением акцента в пользу одного из них. Так, Чжу Си и Чэн И придавали большее значение исследованию «принципа» в вещах и чтению книг, а Чжоу Дуньи и Чэн Хао — постижению «принципа» путем самоуглубления и духовной практики. Эти две тенденции, наметившиеся в сунском конфуцианстве, определили основные линии развития неоконфуцианского учения, которые историк китайской философии Фэн Юлань назвал соответственно *ли сюэ* («учение о принципе») и *синь сюэ* («учение о сердце»). Учение, взявшее за основу философию сунского неоконфуцианства, получило в Японии название *Сю-сигаку* (*сюси* — японская транскрипция имени Чжу Си, *гаку* — учение).

В отечественной японистике долгое время неоспоримым считалось мнение о том, что чжусианская школа неоконфуцианства в Японии играла исключительно реакционную роль и стояла на пути прогресса из-за своего догматизма и ригоризма. Подобное восприятие неоконфуцианства как закрытой и негибкой идеологической системы, находившейся на службе у военно-феодального режима, было сформировано в 1950–1960-е годы профессором Маруямой Масао³⁸. Он предложил четкую, но слишком абстрактную модель развития неоконфуцианства, в которой японская чжусианская школа выступала как ортодоксия, практически отождествляемая с китайским конфуцианством эпохи Сун (960–1279) и тесно связанная с авторитарным государственным строем, тогда как другие идейные направления находились в оппозиции к ней.

Тем не менее во многом именно этой школе принадлежит заслуга развития «практического», или «реального», учения (кит. *ши сюэ*, яп. *дзичугаку*) как одного из важнейших аспектов мировоззрения периода Токугава, в котором, вероятно, был заключен значительный модернизаторский потенциал. Более того, хотя «ортодоксальная» японская чжусианская школа пользовалась покровительством властей,

³⁷ В учении сунских неоконфуцианцев понятие «страсти» («ой») приобретает философский смысл. «Человеческие страсти», или «личные страсти», выступают в качестве антипода понятию «Небесный принцип». Они, так же как и чувства (*цин*), имеют в качестве основы «жизненную энергию», или «пневму».

³⁸ См.: Маруяма 1952; Маруяма 1961; Maruyama 1974.

устоявшееся мнение о том, что она выполняла задачи формирования официальной идеологии *сёгуната*, в последнее время подвергается сомнению. Герман Оомс в своей работе «Идеология эпохи Токугава»³⁹ убедительно показал, что ни Иэясу, ни кто другой из ранних *сёгунов* Токугава не провозглашал неоконфуцианство в качестве официальной идеологии, как это пытались представить Хаяси Радзан и его последователи, которые всячески распространяли этот миф.

На самом деле не было ничего похожего на официальную ортодоксию вплоть до издания указа о запрете гетеродоксии в 1790 г. Мацудайрой Саданобу (1758–1829), возлагавшего на глав дома Хаяси обязанность неукоснительно следовать букве первоначального неоконфуцианского учения и препятствовать распространению новых доктрин. Однако даже этот запрет применялся первоначально только к официальной конфуцианской школе *бакуфу* и официальным школам в феодальных доменах и никогда не распространялся на частные школы и отдельных учителей. Более того, статистические данные по конфуцианским школам в отдельных княжествах периода Токугава, систематизированные Исикавой Кэном и Касаи Сикэхару, свидетельствуют о том, что как до 1790 г., так и после «ортодоксальное» неоконфуцианское учение было принято за основу менее чем в половине школ. Так, из 93 школ, основанных до 1790 г., 65 придерживались гетеродоксии, и лишь 28 из них обратились к «ортодоксии» после 1790 г. Из 121 школы, основанной после указа, 71 придерживалась гетеродоксии, 18 из которых затем перешли на ортодоксальные позиции⁴⁰.

Среди советников *сёгунов* Токугава были представители конфуцианских школ различных направлений. Так, Огю Сорай (1666–1728), ярый противник чжусианства, был приглашен в качестве советника *сёгуном* Ёсимунэ, который поощрял публичные дискуссии вокруг основных положений конфуцианского учения. Кроме того, Оомс отмечал, что режим Токугава опирался в первую очередь не на идеи, а на ритуал. В своей книге «Идеология эпохи Токугава» он упоминает целый ряд ритуальных мер, к которым прибегал *сёгунат* для утверждения собственной легитимности. Один из них — культ Токугавы Иэясу в храмовом комплексе Никко. Ритуал является одним из основных элементов человеческой культуры и присутствует в каждом обществе. Однако режим Токугава представлял собой, как показал Оомс, ярчайший пример приверженности преимущественно ритуалу, нежели вербальной ортодоксии. Это обстоятельство способствовало интеллектуальному развитию и разнообразию.

Насколько в действительности название «ортодоксия» подходит для характеристики японской школы *Сюсигаку* — вопрос остается откры-

³⁹ Ooms 1985.

⁴⁰ См.: Ooms 1975, p. 147.

тым. Скорее всего, такое определение можно принять как условное. Хотя эта школа и доминировала в системе официального образования, в отличие от средневекового Китая, в Японии не существовало унифицированных комментариев классических текстов, которые были бы задействованы в экзаменационной системе на государственные должности. Кроме того, не было единства в толковании основных положений неоконфуцианства внутри японской чжусианской школы уже с самого момента ее появления. Так, учения двух ее основоположников, Фудзивары Сэйки и Хаяси Радзана, несмотря на их отношения учителя и ученика, имели различную направленность и по-разному преломляли идеи континентальных неоконфуцианских школ. Иными словами, целый ряд фактов свидетельствует в пользу того, что направление неоконфуцианства в Японии, которое принято называть «ортодоксальным», во-первых, не являлось простой калькой с учения сунского неоконфуцианства и отличалось достаточной гибкостью и динамичностью в философском плане, во-вторых, было довольно дистанцировано от политической жизни.

В социальной иерархии Японии конфуцианские ученые (*дзюся*) находились где-то между самураями и простолюдинами, в то время как в Китае конфуцианство было прерогативой привилегированных слоев. *Дзюся* были политическими советниками, но практически никогда не участвовали в принятии государственных решений и направляли свою энергию на просвещение всех слоев общества и философские изыскания.

С другой стороны, нельзя недооценивать значение аутентичной философской системы, созданной Чжу Си и братьями Чэн, в формировании широкого спектра идейных течений в Японии XVII–XVIII вв. Будучи изначально синтетической, она заключала в себе целый набор возможностей для самых разнообразных интерпретаций, имевших место в самом Китае в эпохи Мин (1368–1644) и Цин (1644–1911) и в полной мере реализованных в иных историко-культурных условиях в Японии.

Теодор де Бари выделил три основные составляющие «ортодоксальной» традиции в Японии, которые послужили исходным материалом для дальнейшего формирования японского конфуцианства: 1) оригинальное учение Чжу Си и братьев Чэн; 2) его интерпретации и комментарии китайскими учеными периода Мин и корейскими периода И; 3) последующее его переосмысление японскими мыслителями⁴¹.

Как уже говорилось, труды китайских неоконфуцианцев эпохи Сун пришли в Японию во второй половине XVI в. в редакции корейских неоконфуцианцев вместе с комментариями, созданными в XV–XVI вв. в Китае и Корее. С самого начала существования *Сюсигаку* в нем были представлены две указанные выше тенденции — субъективистская (направленная на постижение собственной природы) и объективистская (направленная на постижение внешнего мира). Согласно исследованиям

⁴¹ См.: Бари 1979-1, р. 21–22.

японского ученого Абэ Ёсио, самое непосредственное влияние на японских неоконфуцианцев первого поколения оказали трактаты корейского интерпретатора Чжу Си — И Тхвеге (1501–1570), китайского синкретиста Линь Чжаоэня (1517–1598) и видного китайского неоконфуцианца Ло Циньшуня (1465–1547)⁴². С именами первых двух связано направление, ориентированное преимущественно на проблемы реализации «принципа» в собственном «сердце» и представленное в учениях Фудзивары Сэйки, а также Ямадзаки Ансая и его последователей — Сато Наокаты (1650–1719), Асами Кэйся (1652–1711) и других, образовавших самостоятельную школу *Кимон*.

Основной упор философии Фудзивары Сэйки был сделан на проблемах индивидуального просветления посредством практики медитации. Вместе с тем Сэйка не отрицал важности восприятия «принципа» в вещах. Одной из центральных тем его философии было «достижение баланса между единством принципа в сознании и множественностью воплощений принципа в вещах и делах», причиной которой является индивидуализирующее свойство *ки*⁴³. Он был знаком с трудами неоконфуцианцев эпохи Мин Лу Сяншаня (1139–1193) и Ван Янмина и пытался найти общие точки соприкосновения между их учением и системой взглядов Чжу Си и братьев Чэн.

Наиболее японизированной версией чжусянства было учение Ямадзаки Ансая. Последний, в еще большей степени, чем Фудзивара Сэйка, находился под влиянием И Тхвеге, который интерпретировал учение Чжу Си в первую очередь как этическую теорию самосовершенствования и спиритуальной практики. При этом он придерживался интерпретации «принципа» как метафизического и трансцендентного начала. Центральное место в учении Ямадзаки Ансая занимала разработка чжусянских концепций «милосердия» и «почтительного сосредоточения» (*кэй*). Будучи в прошлом *дзэнским* монахом, он придавал большое значение практике медитации.

Ямадзаки выступал против догматического восприятия идей Чжу Си и настаивал на том, что, поняв его истинный смысл, главное — применять его в собственной жизни. Поэтому свое учение он называл «учением о Пути», или «учением о том, как следует жить» (*догаку*). Ямадзаки Ансай углубил связь конфуцианства и *синто* и развил новое направление в японском конфуцианстве, получившее официальную поддержку и одобрение. Он идентифицировал единый «принцип» с прародителем синтоистских богов Кунитокотати-но микото, «пять элементов» — с первыми богами, порожденными Кунитокотати-но микото, начала *инь* и *ян* — с богами Идзанами и Идзанаги⁴⁴, подтверждая тем

⁴² См.: Abe 1970, p. 16–39.

⁴³ Bary 1979-2, p. 131.

⁴⁴ *Идзанаги-но микото* и *Идзанами-но микото* — мужское и женское божества, которые, согласно преданию, первыми спустились с небес и породили восемь остро-

самым единство и божественность мира. Этому мыслителю также принадлежит заслуга создания теории *дайги мэйбун* (досл. «великий долг, состоящий в исполнении обязанностей, определяемых статусом»), согласно которой высший долг каждого состоит в выполнении отведенной ему функции и в соответствии своему положению и званию.

Классическая форма *синь сюэ* в Японии была представлена направлением, связанным с именами Накаэ Тодзю и Кумадзавы Бандзана (1619–1691) и близким философии китайских неоконфуцианцев Ван Янмина и Ван Цзи (1498–1583), которое получило название *Оёмэй*, что является транскрипцией имени Ван Янмина⁴⁵. Философия Ван Янмина часто рассматривается в качестве альтернативы по отношению к сунской философской традиции в Китае. Представители школы *Оёмэй* первоначально занимались изучением философии Чжу Си, и их переход на сходные с Ван Янмином и Ван Цзи позиции не имел ничего общего с механическим перенесением идей последних на японскую почву, а напротив, явился результатом их собственного переосмысления и интерпретации положений сунского учения. Не исследование законов вещей, а только самоуглубление признавалось здесь единственно возможным способом постижения «принципа», который тождествен «сердцу» (о понятии «сердце» речь пойдет в главе 2). Отказавшись от поляризации противоположных начал мироздания, имевшей место в учении Чжу Си, последователи этого направления провозгласили единство «принципа» и «пневмы», выдвинули концепцию «совпадающего единства знания и действия».

Накаэ Тодзю отвергал концепцию Чжу Си о том, что «природа» человека тождественна «Небесному принципу». Одной из центральных категорий его философии было понятие «Великая Пустота» (кит. *тай сюй*, яп. *тайкё*), которое употреблялось в учении Чжан Цзая и широко использовалось Ван Янмином и его последователем Ван Цзи. «Великая Пустота», или «широта Великой Пустоты», рассматривалась Накаэ Тодзю как первосущность и всеобъемлющая жизненная сила, порождающая формообразующую «пневму» (*ки*). Если в учении сунских неоконфуцианцев идея единого «принципа», связующего человека и внешний мир, имела этический и метафизический смысл, то в учении Накаэ Тодзю аналогичную функцию выполняла идея «сыновней почтительности» как общей закономерности, определяющей как бытие человеческого индивида, так и мира в целом. При этом под «сыновней поч-

вов, а также многих богов, в том числе центральное божество синтоистского пантеона — Аматаэрасу оомиками, потомок которой стал первым божественным императором Японии.

⁴⁵ С трудами Ван Янмина и его ученика Ван Цзи Накаэ Тодзю познакомился за семь лет до своей смерти. По утверждению Теодора де Бари, это произошло уже после того, как он самостоятельно прошел аналогичный путь переосмысления основных положений чжузианства (см.: Валу 1979-1, р. 21).

тительностью» понималось не только почтительное отношение к родителям, но и поддержание жизненной силы, заключенной в Великой Пустоте, практически религиозное благоговение перед креативным началом во вселенной, персонифицированным в образе Небесного Повелителя. «Сыновняя почтительность», изначально присущая человеческому «сердцу», отождествлялась с понятием «ясная добродетель», которое присутствовало в тексте классической конфуцианской книги «Да сюэ» («Великое учение») и использовалось Чжу Си и Ван Янмином.

Нередко «сыновняя почтительность» и «ясная добродетель» рассматривались Наказ Тодзю как «благое знание» (кит. *лян чжи*, яп. *рёти*), свойственное всему миру и реализуемое человеком в его собственном «сердце». Это знание, заключенное в «сердце», дает возможность действовать в соответствии с изменяющимися условиями, согласуясь со «временем, местом и положением»⁴⁶. Такого рода действие становится выражением принципа «сыновней почтительности», имманентного миру. С другой стороны, согласно Наказ Тодзю, нельзя буквально руководствоваться нормами и правилами, созданными в древности, так как практически нет норм, применимых вне зависимости от времени и места⁴⁷. Наказ Тодзю проводил различие между «сердцем» совершенномудрых и их действиями, которые соответствовали своему времени и остались в истории в виде «следов»⁴⁸. Кумадзава Бандзан уделял еще большее внимание раскрытию теории «соответствия месту, времени и положению» в связи с конкретными социально-экономическими проблемами Японии эпохи Токугава, говоря об управлении, при котором не предпринимаются противоестественные действия.

Знакомство с трудами Ло Циньшуня способствовало, с точки зрения профессора Абэ, становлению в Японии философского направления, отличавшегося эмпиризмом и рационализмом, которое в рамках *Сю-сигакуха* связано прежде всего с именами Хаяси Радзана и целого ряда мыслителей, создавших самостоятельные школы, в частности Ямагой Соко (1622–1701). Тракаты Ло Циньшуня, скопированные Хаяси Радзаном с корейского издания, служили в качестве настольной книги и для Каибары Эккэна (1630–1714), и для Ито Дзинся (1627–1705), которые склонялись в сторону эмпиризма и натурализма. Влияние идей этого китайского мыслителя опосредованным образом сказалось и на взглядах Огю Сорая (1666–1726). Ло Циньшунь был первым в Китае, кто перенес акцент в своей философии с *ли* на *ци*.

В отличие от Фудзивары Сэйки, Хаяси Радзан отвергал интерпретации Лу Сяншаня и Ван Янмина и отдавал предпочтение ортодоксальному чжусианству. Он, вслед за Ло Циньшунем, акцентировал зна-

⁴⁶ Наказ 1983, с. 111–112.

⁴⁷ Там же,

⁴⁸ Там же, с. 85, 134–135.

чение «жизненной энергии», или «пневмы», как начала, воплощающего «принцип» в конкретных формах физических и психических явлений, подчеркивая единство двух начал. В связи с этим на первый план в его учении выходило исследование явлений внешнего мира и текстов, которое в системе Чжу Си квалифицировалось как «достижение знаний». В то же время он полагал, что в результате тщательного изучения «принципа» в конкретных вещах возможно переживание внезапного постижения единства всех вещей. Он также подвергал сомнению реальность категорий «Великий предел» и «Беспредельное», выражавших в сунском конфуцианстве идею абсолютного бытия. Хаяси Радзан настаивал на важности книжного учения.

Идейная линия Хаяси Радзана, сконцентрированная на рассмотрении «принципа» прежде всего как имманентной миру объективной реальности, воплощенной в формообразующем психофизическом начале *ки*, и изучении «принципа» в вещах, была продолжена рядом его учеников, претерпев в их учениях последующую трансформацию. Эта трансформация происходила в направлении дальнейшего смещения акцентов в концепции «расширения знаний» с исследования «принципа» на исследование *ки*, переосмысление чжусианской теории о «природе» человека. Она нашла выражение в трудах Каибары Эккэна, а также сторонников *Когаку* (Учения о древности), идеи которых в то же время в целом не выходили за рамки традиционной неоконфуцианской проблематики, но содержали критику философии Чжу Си.

Каибара Эккэн создал эмпирико-рационалистическое учение в рамках чжусианской философской системы. Его заслугой является наведение мостов между чжусианской философией и естественными науками.

Подобно Хаяси Радзану, Каибара Эккэн придерживался точки зрения нераздельного единства *ри* и *ки*, поскольку «принцип» является закономерностью существования формообразующего начала⁴⁹. Он призывал к исследованию «принципа» в реальных трансформациях формообразующей субстанции и указывал на необходимость соотнесения такого исследования с конкретными временем, местом, страной и людьми⁵⁰.

Учение о древности (*Когаку*), в определенном смысле продолжившее линию Хаяси Радзана и Каибары Эккэна, «сочетало внимание к биологическим потребностям человека, его внешнему окружению и социальному контексту со стремлением к достижению объективного знания, требующим заниматься конкретными проблемами и реалиями своего времени»⁵¹, что сближало его с китайским конфуцианством поздней династии Мин.

⁴⁹ Каибара 1973, т. 2, с. 172–173.

⁵⁰ Там же, т. 3, с. 560.

⁵¹ Бару 1979-2, р. 176.

В целом для школ, которые принято объединять названием «Учение о древности», было характерно рассмотрение классической литературы, ритуала и музыки как объектов специального изучения, имеющих нормативную ценность. Это направление обнаруживало тенденцию к де-структуризации системы сунского конфуцианства путем разделения этики и метафизики, четкого разграничения субъективного и объективного.

Название «Школа учения о древности» (*Когакуха*), или «Школа классического конфуцианства»⁵², в действительности условно, поскольку объединяет ряд школ и ярких оригинальных мыслителей, не связанных друг с другом отношениями учителя и ученика, которые стремились возродить первоначальную конфуцианскую традицию. Основоположниками этого движения явились Ямага Соко (1622–1685) и Ито Дзинсай (1627–1705), практически одновременно создавшие сходные теории. Ямага Соко, отвергая учение всех конфуцианцев Ханьского, Танского, Сунского и Минского периодов в истории Китая (т.е. со II в. до н.э.), призывал изучать непосредственно Конфуция. Аналогичных взглядов на изучение древних китайских классиков придерживался основатель *Когигакуха* (Школы древнего значения) Ито Дзинсай. Несколько позже возникла *Кобунгакуха* (Школа древней риторики) Огю Сорая (1666–1726), который признавал Ито Дзинсая в качестве своего предшественника, однако подвергал критике большинство его положений.

Все эти мыслители ставили целью возродить древнюю китайскую культуру и мораль путем изучения «Лунь юя» и шести классических конфуцианских книг⁵³. При этом Огю Сорай отрицал даже авторитет Мэн-цзы. Особенностью *Когаку* было отделение законов природы от норм морали и принципов управления государством, которые в философии Чжу Си были объединены единым «Небесным принципом». Добродетели стали рассматриваться ими как внешние по отношению к человеческой «природе» правила, изобретенные древними совершенномудрыми. В связи с этим возникло и новое понимание «природы» человека, в соответствии с которым страсти и желания составляют ее неотъемлемую часть. Ямага Соко, к примеру, утверждал, что те, кто подавил в себе человеческие страсти, не являются человеческими существами, они ничем не отличаются от черепков или камней и поэтому не в состоянии воспринимать Путь Неба⁵⁴. Хори Кэйдзан (1688–1757), врач и ученик Огю Сорая, писал: «Если говорить о страстях, то понимать их только как нечто дурное — большая ошибка. Страсти есть именно человеческие чувства, если их нет, то человека нельзя назвать

⁵² Подробнее о Школе классического конфуцианства см.: Maruyama 1974.

⁵³ К «Шестикнижию» относятся: «Ши цзин» («Книга песен»), «Шу цзин» («Канон [исторических] писаний»), «Ли цзи» («Книга ритуалов»), «И цзин» («Книга перемен»), «Юэ цзин» («Канон музыки»), «Чунь цю» («Весны и осени»).

⁵⁴ См.: Maruyama 1974, с. 47–48.

человеком... желание богатства — это человеческое чувство»⁵⁵. Такое понимание человеческой «природы» в дальнейшем воспринял мыслитель Школы национальной науки (*Кокугаку*) Мотоори Норинага (1730–1801).

Приверженцы *Когаку* пытались таким образом отмежеваться от морального ригоризма чжусианской школы, согласно учению которой одна часть двойственной человеческой «природы» совпадает с «Небесным принципом» *ри* и является носителем морального идеала, другая же, очеловеченная часть «природы» становится источником страстей, и достижение моральной чистоты возможно только путем приведения этой части «природы» в соответствие с ее «небесной частью». Воспитание чувств и желаний, в соответствии с теорией Ямаги Соко, должно осуществляться с помощью постижения конкретных принципов.

Основополагающая идея чжусианской философии — идея «принципа» также получила своеобразное истолкование у мыслителей Учения о древности. Ямага Соко говорил о несуществовании «принципа» вне «дел и вещей». Он подвергал сомнению возможность объяснения многообразия мира с помощью единого «принципа» и говорил об изучении «принципов» каждой вещи. Однако и для Соко, и для Дзинсай рациональное постижение вещей и явлений не являлось первостепенной задачей, их основное внимание было направлено на проблемы морального совершенствования и государственного управления.

Важной для *Когаку* проблемой было соотношение понятий «путь» и «принцип». Ито Дзинсай, рассматривавший космос как живое существо, считал, что идея «пути» более соответствует характеру его функционирования, чем идея «принципа». При этом он различал «путь» Неба, «путь» Земли и «путь» человека. Для Огю Сорая только «путь» человека существовал с определенностью, в то время как реальность и познаваемость «пути» Неба и Земли подвергались сомнению. Понятие «путь», с точки зрения Огю Сорая, относилось к социально-политической сфере и обозначало институты и приемы управления, созданные древними совершенномудрыми царями. Он перестал рассматривать политику как продолжение морали. Огю Сорай признавал существование «принципов» отдельных вещей, но сомневался в объективном характере представлений о них. В силу своих агностических убеждений он не разделял чжусианский взгляд на «принцип» как критерий морали и основу для действия и апеллировал только к историческим прецедентам и институтам. Огю Сорай, в отличие от других мыслителей эпохи Токугава, которые не разрушали доктринальной структуры неоконфуцианства, создал «антинеоконфуцианскую» систему взглядов.

Несмотря на кардинальное расхождение во взглядах между Огю Сорая и Исидой Байганом, все же можно говорить о его влиянии на

⁵⁵ Цит. по: Иэнага 1975, с. 153.

основателя *Сэкимон сингаку*. Однако это влияние отражено не только в полемических диалогах Исида с неким ученым, выразившим взгляды Огю Сорая, но и в схожести некоторых положений, таких, как агностицизм, приверженность к классическому конфуцианскому наследию, восприятие любой деятельности как служения государству, признание естественности чувственно-эмоциональной составляющей человеческого существа. Школа Огю Сорая отличалась наибольшей полемической активностью, и именно ей был нанесен наибольший урон указом о запрете гетеродоксии, после которого резко сократилось число учебных заведений, возглавляемых ее сторонниками⁵⁶.

О вероятном влиянии Ито Дзинсая на основателя *Сэкимон сингаку* можно говорить не только потому, что деятельность обоих протекала в Киото и большинство приверженцев обоих учителей составляли преуспевающие торговцы. Например, исключительное значение Исида Байган придавал «Лунь юю» и «Мэн-цзы». Аналогичный подход был присущ и Ито. Кроме того, идея «принципа любви» (*ай-но ри*) также, вероятно, была заимствована у Ито Дзинсая, который интерпретировал центральную конфуцианскую добродетель «милосердие» как синоним «любви». Заслуживает внимания и то обстоятельство, что Ито Дзинсай придавал большое значение практической реализации учения о конфуцианских добродетелях. По словам Надзиты Тэцую, функция Ито Дзинсая состояла в том, что он привнес принципы Мэн-цзы в каждодневную жизнь простых людей Японии XVIII в.⁵⁷

Отрицая неоконфуцианскую метафизику, Ито Дзинсай призывал обращаться непосредственно к классическим текстам, и в частности к «Мэн-цзы». Как полагает Надзита, практически все мыслители эпохи Токугава находились под влиянием Ито. И хотя не все разделяли его исторические взгляды, многие присоединялись к его общей моральной установке создания философии, которая включает в свою сферу обычных людей. Так, его высокая оценка Мэн-цзы как родоначальника системы универсальных ценностей стала центральной темой, обсуждаемой в академии *Кайтокудо*⁵⁸. Вместе с тем его философия была глубоко социальна. Именно общество, в той форме как оно есть, рассматривалось как сфера морального действия, а не как источник страданий и боли. Важнейшие тезисы этого мыслителя о том, что повседневная жизнь и работа являются сферой морального действия, а история — это продолжающееся по сей день моральное действие, содержится в «Гомо дзиги» («Значение терминов в „Лунь юе“ и „Мэн-цзы“»).

Для Ито история — это запись человеческого опыта, и поэтому — источник морального знания. Он категорически отрицал идею «вневременных», «надысторических» моральных принципов чжусианской

⁵⁶ См.: Ooms 1975, p. 126.

⁵⁷ Najita 1987, p. 48.

⁵⁸ Ibid., p. 27.

традиции. Особое значение для него имела идея Мэн-цзы о том, что каждый индивид обладает благой «природой», в связи с чем нет человека, который бы находился вне моральной сферы. Все способны к осуществлению добродетелей. Эта идея, всячески пропагандировавшаяся Ито, стала одной из центральных максим морального сознания городских сословий эпохи Токугава. Исторический взгляд, согласно которому нет человека, не включенного в морально-исторический процесс, дал возможность связать «путь совершенномудрых» с повседневной деятельностью каждого. Именно сострадание, милосердие и любовь в процессе обычной деятельности, а не действия отдельных политиков, способствуют улучшению общества. С точки зрения Ито, мораль имела приоритетное значение по сравнению с политикой⁵⁹.

Одним из важнейших аспектов неоконфуцианства, который приобрел особое значение и фактически задал направление интеллектуальной динамики в эпоху Токугава, явилось «практическое», или «реальное», учение (кит. *ши сюэ*, яп. *дзигугаку*), которое выступало как антипод отвлеченного теоретизирования, непродуктивного в социальном и историческом плане.

Описание идейной ситуации первой половины эпохи Токугава было бы неполным, если не уделить внимания развитию буддийской мысли. Такие характеристики, как «жизнеотрицание» и «трансцендентализм», применялись неоконфуцианскими мыслителями преимущественно по отношению к средневековому буддизму. В частности, дзэн-буддизм традиционно подвергался критике со стороны неоконфуцианцев за его отрешенность от мирских дел и социальной деятельности. Соединение методов духовной практики с утверждением реальности феноменального мира и активного взаимодействия с ним, формирование оптимистического взгляда о возможности разрушения граней между субъектом и объектом в процессе вовлеченности в конкретную деятельность, связанную с межчеловеческими отношениями, принято относить к отличительным чертам неоконфуцианской мысли. Тем не менее фигура *дзэнского* мыслителя начала эпохи Токугава Судзуки Сёсана (1579–1655) выбивается из этой схемы.

Хотя в предшествующие эпохи дзэн-буддизм апеллировал к сословию самураев, Судзуки Сёсан адресовал свое учением всем сословиям. Он родился на 100 лет раньше Исиды Байгана, был сначала самураем, затем *дзэнским* монахом. Неясно, знал ли его сочинения Исида Байган, однако известно, что ученик последнего — Тэдзима Тоан читал одно из них — «Моандзё» («Посох слепца»), и говорил, что изложенное в нем учение совпадает со взглядами Исиды Байгана.

Центральной идеей трактата Судзуки Сёсана «Симин нитиё» («Руководство в повседневной жизни для четырех сословий», 1631) явля-

⁵⁹ Ibid., p. 43.

ется утверждение о том, что ревностное исполнение каждым из сословий своего занятия есть не что иное, как буддийская практика, ведущая к выявлению в себе «природы Будды». Разделы трактата представляют собой ответы на вопросы соответственно самураев, земледельцев, ремесленников и торговцев о буддийском «пути». Согласно Судзуки Сёсану, нет необходимости отрываться от повседневных дел, чтобы заниматься медитацией, так как не существует дел, находящихся вне буддийской практики, а «закон мира есть не что иное, как закон Будды». В связи с этим самураям он адресовал следующие слова: «Следует нести свою службу с сердцем, преисполненным готовности, подобным натянутой тетиве железного лука. Именно это и есть *дзадзэн* (буддийская медитация. — Л.К.)»⁶⁰. Аналогичным образом Судзуки Сёсан говорил и о труде земледельцев, ремесленников и торговцев: «Земледелие есть именно буддийская практика. Когда нет понимания, оно становится низким, презренным занятием. Если вера крепка, оно становится Путем бодхисаттвы. Намерение взывать к будущей жизни в свободное время является ошибкой. Люди, стремящиеся непременно достигнуть состояния Будды, принуждают свое тело и душу. Люди, взывающие к будущей жизни, могут заниматься этим целую вечность — все равно они не смогут достичь состояния Будды. Занимаясь тяжелым трудом в изнурительную жару и жестокий холод, с помощью плуга, мотыги и серпа следует вспахивать, скашивать заросли заблуждений и страданий, которые являются врагами сердца и тела, с сердцем, преисполненным воодушевления, невзирая на испытания, следует обрабатывать землю... Таким образом непрерывно осуществляется буддийская практика. Какую еще иную буддийскую практику должен желать крестьянин?»⁶¹.

Практическая и социальная заостренность идейных течений эпохи Токугава нашла свое выражение в появлении сословных кодексов, «путей» самурая и горожанина, которые можно выделить как еще один уровень мировоззренческой картины.

Большинство мыслителей XVII–XVIII вв. в своих произведениях затрагивали проблемы *бусидо* (досл. «путь самурая»). Примером такого рода могут служить «Окина мондо» («Беседы со старцем») Накаэ Тодзю, трактаты Ямаги Соко, создавшего систему самурайской сословной этики, в центре которой находилось понятие «долг».

Кодекс самурайской этики окончательно сформировался вместе с системой *сёгуната* и имел в качестве своей основы идеи *синто*, буддизма и конфуцианства. В отличие от автора «Хагакурэ» («Скрытое под листьями») ⁶², сосредоточившего внимание на воинских доблестях са-

⁶⁰ Судзуки 1962, с. 314.

⁶¹ Там же, с. 66.

⁶² Произведение неизвестного автора периода Токугава, воплотившее идеи Ямамото Цунэтомо (1659–1721).

мурая, большинство конфуцианских мыслителей XVII в.⁶³ провозглашали единство гражданской и военной сфер жизни. Нормы *бусидо* стали образцом поведения для всех общественных слоев периода Токугава, а представители сословия самураев, осуществлявшие их на практике, стали рассматриваться как воплощение идеала конфуцианского «благородного мужа». Зарождение этих норм можно проследить на материале феодального эпоса⁶⁴.

Н.И. Конрад выделил следующие основные принципы самурайской морали: верность, чувство долга, мужество и скромность⁶⁵. Ценности *бусидо*, и прежде всего первая из вышеперечисленных, стали принадлежать всему обществу. Если в Китае сыновняя почтительность считалась наивысшей ценностью, то в Японии доминировала верность. Верность вассала своему сюзерену была возведена в универсальный принцип. В рамках всей нации под верностью понималась преданность императору. Рядом с верностью стоял центральный для конфуцианской этики принцип долга, который заключался в умении «поступать должным образом, справедливо, руководствуясь не личными, а общими интересами»⁶⁶. Вместе с тем многие ученые-конфуцианцы эпохи Токугава полагали, что подлинного морального совершенства может достичь лишь человек из сословия самураев. В конфуцианской традиции «должная справедливость» и «милосердие» являлись первейшими атрибутами благородного человека в противоположность стремлению к личной выгоде и богатству. Утверждения типа «благородный человек думает о долге, а низменный — о выгоде» имеются в «Да сюэ», «Лунь юе» и других классических конфуцианских книгах. Таким образом, издавна бытовало представление о том, что занятия коммерцией противоречат принципам долга и справедливости и не являются делом, достойным благородного человека. С выходом на историческую арену торгового сословия и усилением его влияния на экономику активизировались и нападки со стороны ряда конфуцианских ученых на торговое сословие. Этих ученых Ч.Д. Шелдон подразделял на два типа: 1) тех, кто требовал ограничения торговли и возвращения к простой рисовой экономике, и 2) тех, кто хотя и с ненавистью относился к мотиву выгоды, все же находили некоторые оправдания для нее⁶⁷.

К первому типу относились такие мыслители, как Кумадзава Бандзан (1619–1691), Огю Сорай (1666–1726), Мотоори Норинага (1730–1801). Их роднило то, что они видели моральный идеал в натурализме

⁶³ Ярким примером такого рода литературы может служить сочинение «Мэйкун какун» («Правила дома знатного господина», 1715 г.), написанное Муро Кюсо (1658–1734) по просьбе восьмого сёгуна Токугавы Ёсимунэ (1684–1751) и широко распространенное среди самураев.

⁶⁴ См.: Повесть 1982.

⁶⁵ См.: Конрад 1978, с. 220.

⁶⁶ Григорьева 1978, с. 7.

⁶⁷ Sheldon 1973, с. 132.

и простоте древних. Они предлагали самураям вернуться в сельские районы и включиться в земельную экономику, чтобы составить альтернативу денежной экономике. Мотоори Норинага призывал к возврату к натуральной экономике и ограничению функционирования денег.

Другие ученые, хоть и признавали экономическую необходимость коммерции, утверждали, что торговцы забыли свой долг перед обществом в стремлении к личной выгоде. Ямага Соко, признавая, что без коммерции люди не смогут удовлетворять свои нужды, ставил ее по значимости ниже земледелия. О торговцах он говорил так: «Они знают только выгоду и не знают справедливости. Они заботятся только о своей наживе»⁶⁸.

Вместе с тем в условиях того времени возникла и противоположная тенденция, обусловленная потребностями торгового сословия в повышении своего морального статуса. Обычно главным аргументом было утверждение о необходимости торговой деятельности для благосостояния нации, предпринимались поиски приемлемых в условиях феодальной системы моральных оправданий мотива выгоды. В результате возникла идея особого «пути торговца» (*сёниндо*), или «пути горожанина» (*тёниндо*).

Появление сочинений о «пути торговца», адресованных горожанам и содержащих разного рода практические советы о том, как можно добиться успеха, и рассуждения о нравственности представителей низших сословий, стало весьма значимым феноменом духовной культуры Японии XVII–XVIII вв.

В основном это были тексты, написанные самими торговцами в качестве руководства для торговых домов. Данный пласт дидактической литературы занимал промежуточное положение между популярной литературой и учеными трактатами. Условно к нему могут быть отнесены и уставы торговых домов, регламентировавшие как принципы управления делами, так и поведение в повседневной жизни их членов. Помимо практических рекомендаций в них затрагивались также этические вопросы. Как правило, подобные трактаты не получали широкого распространения, а предназначались для узкого круга и подчас были даже секретными. Фактически разновидностью этого же явления был жанр «наставлений» (*кёкун*), включавших и абстрактные рассуждения о «пути», и конкретные советы по управлению домом, воспитанию детей, обращению со служащими, а также правила поведения женщин и т.д. Такие «наставления» существовали как в форме *кана-дзоси*, так и в виде академических сочинений.

«Путь горожанина» стал выражением сословной этики, в которой выгода (*ри*) является ключевой добродетелью, подобно тому, как долг рассматривается в качестве главной добродетели в *бусидо*. Тикамацу

⁶⁸ Цит. по: Вацулзи 1962, с. 473.

Мондзаэмон в «Нэбики-но кадомацу» («Новогодние сосны») выразил эту идею так: «Самураи, отбросив добродетель выгоды, стремятся к званиям, горожанин, отбросив звания, выбирает добродетель выгоды, накапливает золото и серебро, это называется „путем“»⁶⁹. И еще: «Сколько бы [человек] ни копил, когда он умирает, у него остается только одно *катабира*⁷⁰, тем не менее до самой смерти почитать деньги как *ками* и будд — это Путь горожан, предопределенный Небом»⁷¹. Последователь Сайкаку, литератор Эдзима Кисэки (1667–1736) писал, что деятельность торговца «не есть получение прибыли посредством обворовывания людей, это — естественная выгода, которую следует получать. Торговля существует ради Поднебесной, чтобы курсировали десять тысяч товаров и обращались деньги»⁷².

Стремление к накоплению денег связывалось с добродетельным поведением в его конфуцианском понимании. К примеру, у Ихары Сайкаку можно встретить такие рассуждения: «Вообще, когда нет денег, великий Путь милосердия, справедливости, благопристойности и мудрости не может осуществляться»; «без денег невозможно оказывать благодеяния; даже для того, чтобы похоронить останки родителей, нужны деньги»; «и лицемерие, и ложь, и дурные побуждения — все происходят от бедности»⁷³. Вместе с тем под влиянием правительственных запретов торговцам получать сверхприбыли выразители моральных идеалов торгового сословия также были склонны ограничивать свободу предпринимательства, определяя меру допустимой выгоды и предписывая получать ровно столько, сколько требуется на содержание собственного дома и покрытие расходов. К примеру, Эдзима Кисэки высказывался так: «Если Путь торговца состоит в том, чтобы с помощью доли прибыли поддерживать себя, своих жену, детей и подчиненных, то не происходит ничего плохого, противоречащего закону...»⁷⁴.

Одной из первых книг, специально посвященных проблемам «пути торговца», была *кана-дзоси* «Тёдзякё» («Учение преуспевающего человека») неизвестного автора, увидевшая свет в 1627 г. В ней раскрывались секреты преуспевания и богатства, доступные любому человеку, даже такому, кто не имеет ничего. К числу добродетелей, о которых говорилось в этой книге, относились усердие (*кимбэн*), экономность (*сэ-цуюку*), предприимчивость (*сайкаку*), благоразумие (*фумбэцу*), расчетливость (*симацу*).

Примером такого рода сочинений, которые не получали широкого распространения и использовались в качестве руководства для торго-

⁶⁹ Цит. по: Иэнага 1975, с. 148.

⁷⁰ Летнее полотняное кимоно.

⁷¹ Цит. по: Иэнага 1975, с. 150.

⁷² Там же, с. 149.

⁷³ Там же, с. 151.

⁷⁴ Там же, с. 149.

вых домов, является дошедшая до нас книга «Тёнин кокэнроку» («Записи размышлений горожанина») Мицуи Такафусы, современника Исиды Байгана. В ней анализировались причины разорения 50 торговых домов и выводился идеальный образ преуспевающего торговца, который избегает излишеств «сердца» и тела, с усердием занимается своим делом, целиком посвятил себя «пути получения прибыли» благодаря честной торговле, тщательно ведет счета, отличается находчивостью и смекалкой. У Мицуи Такафусы понятие «сердце» имеет большое значение, поскольку, по его мнению, именно в «сердце» содержатся необходимые для коммерческой деятельности качества, такие, как бережливость и стремление к приобретению. Утрата такого «сердца» ведет к разорению. Понятие особого «сердца торговца» говорит о претензии горожан на собственную, отличную от других сословий, мораль. Важным также представляется тот факт, что автор «Записей размышлений горожанина» связывает милосердие и справедливость с выгодой от торговли.

Однако наряду с сочинениями, предназначенными только для членов одного торгового дома, существовали и такие, которые были адресованы всем торговцам и получили довольно широкое хождение. Одним из первых трактатов такого рода является «Тёнин букуро» («Сума горожанина»), созданный ученым астрономом и математиком Нисикавой Дзёкэном (1648–1724). Размышляя над проблемами «пути торговца», он писал: «Истинный торговец — тот, кто ведет учет товаров всех сортов в больших и малых количествах, высокой и низкой ценности, рассчитывая прибыль и убыток, без получения большой выгоды для себя, выполняет важную функцию для страны, перемещая вещи отсюда, где они в избытке, туда, где их недостаточно, переправляя их из одной провинции в другую, создавая благополучие нации»⁷⁵. Книги «Тёнин букуро» и «Хякусё букуро» («Сума крестьянина») Нисикавы Дзёкэна стали своего рода бестселлерами и переиздавались несколько раз после своего первого выхода в свет.

С обретением городскими сословиями реальной экономической силы появилась необходимость иного отношения к социальной градации. Примерно с середины XVII в. начали возникать концепции, отрицающие сословное превосходство самураев. При этом существующий общественный порядок считался естественным и не подвергался сомнению. Однако в пользу равенства людей независимо от сословной принадлежности приводился аргумент сущностного единства человечества. Указания на это обстоятельство встречаются в произведениях Сайкаку и Тикамацу. Нисикава Дзёкэн высказывался по этому поводу следующим образом: «В действительности в основе человечества нет принципа, по которому должно быть разделение на высших и низших.

⁷⁵ Цит. по: Sheldon 1973, p. 140.

Хоть и живет [человек] в убогой лачуге, сердце — это та вещь, которая распространяется на десять тысяч людей»⁷⁶.

Трактат Нисикавы Дзёкэна «Тёнин букуро» наметил практически все те этические и социальные проблемы, которые в дальнейшем разрабатывал Исида Байган. Однако в своих утверждениях Нисикава не был столь же последовательным и категоричным, как Исида. Сравнивая этих двух мыслителей, японский исследователь Такэнака Ясукадзу отмечает: «Первый (Нисикава. — Л.К.) был горожанином из Нагасаки периода Гэнроку... последний был городским мыслителем деревенского происхождения, человеком из Киото эпохи Кёхо... сознание горожан эпохи Кёхо, выраженное Байганом, отлично от сознания эпохи Гэнроку. Это были воззрения людей, перенесших испытания, но не уступивших своих позиций»⁷⁷.

Хотя, возможно, существовали и другие компоненты, формировавшие мировоззрение людей эпохи Токугава, перечисленные явления более или менее полно отражают картину интеллектуальной жизни того времени. Их объединяет одна парадигма, а именно присутствие идеологии, которая интерпретировала окружающие явления, соотнося их только с данным миром, а также связывала решение разнообразных проблем человеческого бытия исключительно с собственными силами. Эта парадигма постепенно вытесняла мировосприятие, характерное для средневекового буддизма, она сформировалась благодаря модернизации буддийских идей и распространению неоконфуцианства, принявшего значительные масштабы в результате развития печатной культуры и театрального искусства в начале XVII в.

Восприятие неоконфуцианских идей сопровождалось стремлением приспособить их к конкретно-историческим условиям Японии. Это нашло выражение в отрицании существования абсолютно неизменных принципов и институтов, усилении практической ориентированности доктрин, появлении прагматизма и релятивизма, привнесении в постановку проблем бытия отдельного человека социально-политических аспектов.

Характеристика, которую Дж. Макмуллен дал учению Кумадзава Бандзана, может быть отнесена к японскому неоконфуцианству первой половины эпохи Токугава. Макмуллен отмечал присутствие тенденции к приспособлению предписывающих аспектов неоконфуцианской системы к практическим реалиям и требованиям современного японского общества. Это приспособление имело два основных аспекта: в виде отрицания установленных конфуцианских норм поведения вследствие их невыполнимости и в виде замены их неконфуцианскими альтернативами. Эти изменения происходили в рамках традиции. Они

⁷⁶ Цит. по: Иэнага 1975, с. 137.

⁷⁷ Такэнака 1963, с. 302.

осуществлялись путем «специального акцентирования» отдельных аспектов, но не радикальной реконструкции конфуцианской доктрины⁷⁸. На наш взгляд, целесообразно говорить именно о «модернизации» конфуцианской мысли, которая происходила в форме реализации потенциала, заложенного в сунском неоконфуцианстве, нежели о конфликтном развитии путем отрицания последнего.

4. Жизнь Учителя Исиды и история школы *Сэкимон сингаку*

Сэкимон сингаку явилось учением, выразившим в систематической и популярной форме те идейные сдвиги, которые произошли к концу XVII в. По оценке Като Сюити, Исида Байган был одним из наиболее репрезентативных мыслителей эпохи Эдо⁷⁹. Если попытаться определить его место в описанной выше структуре духовной жизни, то можно сказать, что он занимал промежуточное положение между странствующим проповедником и основателем академии. Исида Байган был самоучкой, воспитанным на *кана-дзоси* и пьесах *дзёрури*. Созданное им учение, отражая рост самосознания городских сословий, имело определенную социальную направленность, обусловленную их реальным положением в обществе. Торговцы были удовлетворены своим положением, были экономически тесно связаны с сословием самураев и существующим общественным порядком, поэтому их идеологи не стремились поколебать его основы. Предпринимались попытки оправдать коммерцию и разумную прибыль как вносящие вклад в общее благополучие, представить нужды и стремления торговцев равнозначными нуждам и стремлениям общества в целом. Однако попыток возвышения коммерции над другими занятиями не наблюдалось. Учение Исиды Байгана преследовало цель включить торговое сословие в сферу общепринятой этики, за рамки которой оно было выведено. Это «включение» получило в *Сэкимон сингаку* теоретическое обоснование. Не случайно для этого широко привлекались именно ключевые положения философии Чжу Си, которые подверглись здесь определенной интерпретации и корректировке. Вместе с тем для аргументации своих идей *Сэкимон сингаку* апеллировало к самым различным источникам, как конфуцианским, так и буддийским, даосским и синтоистским.

Сэкимон сингаку не только детально разработало этическое учение, призванное регулировать поведение торгового сословия в обществе эпохи Токугава, но и заложило основы японской трудовой этики, влияние которой сохранилось на долгие годы. Не случайно его идеи легли

⁷⁸ McMullen 1999, p. 363.

⁷⁹ Kato 1972, c. 8.

в основу уставов целого ряда торговых домов периода Эдо, отдельные из которых явились родоначальниками современных торгово-финансовых корпораций.

Существенной особенностью *Сэкимон сингаку* явилось также то обстоятельство, что оно не было учением узкого круга, а вылилось в своего рода просветительское движение, организовавшее по всей Японии систему учебных заведений для широких слоев населения. По сравнению с другими школами китайского происхождения, такими, как *Сюсигакуха* и *Оёмэйгакуха*, а также *Когакуха* и *Кокугакуха*, школа Исиды больше отвечала интеллектуальному уровню и потребностям горожан, занимаясь разрешением моральных проблем практической повседневной жизни. Эти проблемы обсуждались на простом, доступном малообразованным людям языке. Сумма знаний и идей передавалась главным образом не через книги, а путем лекций и бесед. Движение *Сэкимон сингаку* не преследовало каких-либо политических целей, кроме подведения моральной почвы под коммерческую деятельность и просвещения торгового сословия. Поэтому правительство *сёгуна-та* поощряло его, и имея такую протекцию, оно приобрело огромное влияние на сословие торговцев и на общество в целом, став значительной интеллектуальной силой.

Датой возникновения *Сэкимон сингаку* принято считать 1729 г., когда его основатель, Исида Байган, впервые выступил с публичной лекцией в Киото. Представление о жизни Исиды Байгана дает «Исида сэнсэй дзисэки» («Жизнеописание Учителя Исиды»), составленное после его смерти учениками. Сохраняя стиль этого источника, изложим основные события биографии Исиды Байгана. Учитель просходил из семьи Исида. Его имя — Окинага, другое имя — Байган, прозвище — Кампэй. Отца звали Дзёсин, мать была родом из семьи Кадо. Родился Исида Байган в пятнадцатый день девятого месяца второго года Тёкё (1685) в деревне Тогэ, районе Кувада, провинции Тамба, недалеко от Киото. В его воспитании отец придавал большое значение честности, о чем свидетельствует рассказ о том, как он заставил отнести на место найденные на границе с соседским участком плоды каштана.

В возрасте 11 лет Исиду Байгана отдали в ученики к купцу из Киото. В 15 лет он бросил обучение и вернулся в родную деревню, где и прожил следующие семь лет, начав изучать *синто*. Когда Учителю было 23 года, он снова отправился в Киото и устроился на службу в дом торговца мануфактурой Куроянаги. В это время он решил посвятить себя преподаванию *синто*. В поисках слушателей Учитель обходил район за районом, звоня в колокольчик. Все свободное время он использовал для чтения книг. Хотя Исида Байган и был главным приказчиком, в отношениях с другими он был заботлив и внимателен: зимой уступал теплые спальные места другим работникам, а сам ложился

спать около дверей. По ночам, когда служащие магазина скидывали с себя одеяла, время от времени он вставал и укрывал их.

Когда Учителю исполнилось 35 или 36 лет, он почувствовал, что начал овладевать знанием человеческой природы, однако ощущал некоторые сомнения. Чтобы избавиться от них, Исида Байган стал искать учителя. Время шло, и наконец, он нашел старого мастера Огури Рёуна, бывшего чиновника при *даймё*, который занимался философией Сунской школы, а также буддийским и даосским учениями. Под руководством Рёуна Исида Байган занялся практикой медитации и через полтора года, во время болезни матери испытал просветление, благодаря которому достиг истинного понимания человеческой «природы». Однако, обсудив это событие с Огури Рёуном, он пришел к выводу, что это было лишь частичное просветление. Еще через год усиленных занятий медитацией он однажды заснул утомленный и, проснувшись, услышал чириканье воробья. В этот момент он достиг подлинного просветления и, окончательно избавившись от сомнений, решил передавать свой опыт другим. В 43 года он покинул службу в семье Куроянаги.

В 1729 г. Огури Рёун умер. В этом же году Исида Байган открыл свой лекторий в районе Курумая в Киото. Перед лекционным залом он вывесил на столбе объявление, которое гласило: «В такой-то день такого-то месяца состоится лекция. Вход бесплатный, и даже люди непосвященные, желающие послушать, могут заходить свободно». Поначалу его аудитория не превышала двух-трех человек. Однажды пришел только его близкий друг, но Исида Байган стал читать лекцию ему одному. Часто он отправлялся с лекциями в Осаку и близлежащие провинции — Кавати и Идзуми. Три раза в месяц происходили собрания, на которых Учитель и ученики задавали друг другу вопросы. Исида жил крайне скромно, ограничивая себя во всем. Он положил начало благотворительным актам, ставшим впоследствии характерными для движения, таким, как доставка пищи в голодающие районы, раздача милостыни в периоды больших бедствий. Все свое время Исида Байган отдавал деятельности учителя, сократив даже часы сна. Чтобы не отвлекаться от своего занятия, он отказался от создания собственной семьи.

В 55 лет, в 1739 г., Исида Байган опубликовал свою первую книгу — «Тохимондо» («Беседы горожанина и селянина»), она была составлена на основе набросков, которые он делал изо дня в день, отвечая на вопросы людей. Эта книга содержит основной материал для изучения его философии. Второе произведение Исиды Байгана — «Кэнъяку сэйкарон» («Рассуждения о бережливом управлении домом») вышло впервые в 1744 г., как раз в месяц кончины автора. Кроме этих двух произведений, увидевших свет при жизни Исиды Байгана, ему также приписываются опубликованные некоторое время спустя после его смерти «Исида сэнсэй дзё кёкун» («Наставления женщинам Учителя Исиды»)

и «Исида сэнсэй ико» («Наследие Учителя Исида»). Эти небольшие работы вошли затем в книгу «Исида сэнсэй гороку» («Изречения Учителя Исида»), составленную несколько позже его учениками на основании записей, сделанных многими людьми. До сих пор не существует единой редакции «Изречений». Еще одним произведением, которое, по мнению исследователей *Сэкимон сингаку*, принадлежит Исиде Байгану, является «Бакумосо» («Абсолютные заблуждения»), которое содержит диалоги о постижении «сердца», «природе» человека и его «пути», выдержанные в буддийском духе. Есть предположение, что это записи бесед Исида Байгана со своим учителем Огури Рёуном. Важным источником информации о жизни и учении Исида Байгана является уже упомянутое «Исида сэнсэй дзисэки» («Жизнеописание Учителя Исида»).

После смерти Исида Байгана влияние его учения на формирование мировоззрения эпохи Токугава продолжалось вплоть до реставрации Мэйдзи. К 1830 г. движение *Сэкимон сингаку* получило распространение в 149 городах 39 провинций⁸⁰.

Представление об истории развития движения дает периодизация, составленная Исикавой Кэном в «Исследовании истории *Сэкимон сингаку*»⁸¹, которую мы приводим ниже.

Первый период — начало движения (1730–1764). Он подразделяется на два временных интервала: а) период деятельности Исида Байгана (1730–1744) и б) 19 лет после смерти Исида Байгана (1744–1764). При жизни Исида Байгана главным центром школы был домашний лекторий Учителя в Киото, в котором собиралось два-три десятка единомышленников, для того чтобы заниматься главным образом аутотренингом. Исида Байган читал лекции не только в Киото, но и в провинциях Ямато, Сэцу, Кавати, Идзуми. Затем ближайшие соратники Исида стали открывать свои собственные лектории в Киото, Осаке, Эдо.

Второй период — расцвет движения (1764–1804). Его главными составляющими были деятельность Тэдзимы Тоана (1718–1786), Накадзавы Дони (1735–1803) и Уэкавы Кисуя (1748–1817). Этим людям принадлежит заслуга разъяснения и систематизации основных идей Учителя, а также организации и распространения движения. Название «Школа *Сэкимон сингаку*» (*Сэкимон сингакуха*) было впервые применено к учению Тэдзимой Тоаном. В этот период география влияния школы быстро расширялась. Ее ученые выезжали в самые отдаленные районы страны, приверженцами учения становились представители всех слоев населения. В этом смысле, по словам Хорста Хаммицша, *Сэкимон сингакуха* явилась школой «национального воспитания»⁸².

⁸⁰ См.: Hammitssch 1941.

⁸¹ См.: Исикава 1942, с. 12–17.

⁸² См.: Horst Hammitssch 1941.

При Тэдзиме Тоане были созданы 22 лектория в 10 провинциях, основана система образования в духе *Сэкимон сингаку*, в том числе разработаны специальные методы обучения для женщин и детей. Он придал системе обучения строгий организационный порядок, создав целую сеть своеобразных учебных заведений, во главе которых стояли ученые (*сасю*), читавшие основное количество лекций и руководившие группами обучающихся. Помимо лекций применялись три вида упражнений (*кайхо*): 1) *ринко* — толкование текстов; 2) *сакумон* — специфические вопросы-загадки, на которые ученики давали ответы, и в коллективных поисках принималось наиболее адекватное решение под руководством ведущего; 3) *сэйдза* или *куфу* — формы медитации, во время которой избранное решение постигалось интуитивно⁸³.

Лекции охватывали наиболее широкие слои населения. При Накадзаве Дони они стали известны под названием *дова* («беседа о Пути»). В этих лекциях разъяснялись обязанности человека, и в частности торговцев, со ссылками на различные авторитетные источники — конфуцианские, буддийские, даосские. Во время одной поездки Накадзавы Дони на *дова* собрались 6772 слушателя⁸⁴. Лектории имели повсюду свои названия. Помимо образованных учителей (*сасю* и *коси*) в учебных заведениях работали секретари-администраторы (*токо*) и другие служащие (*ходзинсю*, *кайэси* и пр.).

Учащиеся, достигшие определенных успехов, получали звание *сёню* («ушедшие вперед»), которым выдавались специальные свидетельства — *дансё*. Время деятельности Тоана, Дони и Кисуя было золотым веком *Сэкимон сингаку*. К концу этого периода количество лекториев достигло 81 (23 провинции). Однако фактически движение охватило все 40 провинций. Двумя основными его центрами стали «Мэйринся» в Киото, во главе которого стояли Тэдзима Ваан (1747–1791) и Уэкава Кисуй, и «Сандзэнся» в Эдо, который подчинялся Накадзаве Дони.

Третий период — раскол движения (1804–1830). В этот период два учителя, Уэкава Кисуй и Оосима Юрин (1755–1836), фактически разделили сферы влияния. Число лекториев стремительно росло. Методом просвещения, которое стало основной задачей движения, оставались *дова*.

Четвертый период — ослабление и упадок движения (1830–1867). В это время наибольшее влияние приобрел вновь созданный лекторий в Хиросиме. Центр активности переместился из северо-восточных районов в Тюгоку — центральную часть острова Хонсю, включающую префектуры Окаяма, Хиросима, Ямагути, Симанэ, Тоттори, острова Сикоку и Кюсю. Движение в этот период окончательно утратило целостность, центры в отдельных районах были изолированы. После рестав-

⁸³ См.: Robertson 1979.

⁸⁴ См.: Hammitssch 1941.

рации Мэйдзи, в условиях ослабления интереса к традиционным институтам и учениям, когда Япония была захвачена усвоением западных знаний, *Сэкимон сингаку* как массовое движение, играющее сколько-нибудь значимую роль, постепенно сошло на нет. Однако традиция открытых для всех желающих публичных учебных заведений этой школы продолжала существовать и удивительным образом поддерживается по сей день благодаря усилиям энтузиастов.

Итак, *Сэкимон сингаку* являлось не просто философией действия, оно было учением, имеющим тесную связь с повседневной практикой, которое предприняло значительные шаги, чтобы добиться широкого воплощения своих идей в жизнь путем просвещения не только торгового сословия, но и всех слоев населения, воспитания их в определенном духе. *Сэкимон сингаку* не было только школой «популярной философии», оно стало реальной силой, оказывающей влияние на общественное сознание.

ФИЛОСОФСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ ИСИДЫ БАЙГАНА И УЧЕНИЕ О «СЕРДЦЕ» В ЯПОНСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ

1. Категория «сердце» в японских религиозно-философских учениях

Понятие, обозначаемое в японском языке иероглифом «кокоро/син» (кит. *синь*), которое переводится нами на русский язык как «сердце», является одной из центральных категорий в дальневосточной духовной культуре, к числу которых можно отнести такие, как «путь» (кит. *дао*, яп. *мити/до*), «принцип» (кит. *ли*, яп. *ри*), «природа» (кит. *син*, яп. *сэй*), «самопроизвольность» (яп. *мидзукара*, *онодзукара*) и т.д. В силу того что, как и остальные категории этого уровня, категория «сердце» отличается полисемантизмом, для ее перевода трудно подобрать единый эквивалент. В наибольшей степени это относится к функционированию данной категории в контексте японских реалий, где ее семантическое поле еще более расширилось, пополнившись дополнительными смысловыми нюансами благодаря влиянию *синто*. Понятие «сердце» в японской культурной традиции нередко употребляется не только в отношении человека, но и применительно к любому другому предмету или явлению и даже слову. Перечень семантически близких слов в русском языке достаточно широк — сердце, дух, душа, сознание, ум, разум, интеллект, сердцевина, сущность. Однако в каждом случае передается лишь часть смысла. Тем более что в разных культурах понятия «дух», «душа», «сознание» и т.д. далеко не тождественны. При этом в японском языке для каждого из этих понятий есть конкретные словесные обозначения, отличные от «кокоро/син». Символический характер категорий дальневосточной философии и их полисемантизм делают возможным их определение именно через установление смысловых связей

и выявление совокупности этих связей¹. Очевидно, что любой эквивалент, избранный для перевода такого рода понятия, будет, в конечном счете, символическим обозначением, которое нельзя воспринимать как точный смысловой эквивалент. Поэтому в настоящей работе мы предпочитаем отказаться от попыток поиска адекватных смысловых переводов и прибегаем к символическому и в то же время буквальному обозначению этой категории как «сердце».

Будучи одной из ключевых категорий японской культуры, на протяжении веков понятие «сердце» находилось в центре интеллектуальных изысканий большинства японских мыслителей, основывавшихся на учениях буддизма, *синто* и конфуцианства. В целом для японской духовной традиции характерна постановка проблемы «сердца» как источника и «отправной точки этики, религии, искусства»², поскольку понимание «сердца» было непосредственно соотнесено с максимами, наделенными абсолютной ценностью и абсолютной значимостью в религиозном и философском планах, такими, как *ками*, Будда, «Небесный принцип» и т.д.

При этом одним из основных аспектов трактовки «сердца» выступала проблема «истинного» и «неистинного» (омраченного) его состояний. Для многих популярных в Японии махаянистских текстов, таких, как «Нёрайдзо-кё» («Сутра о чреве Татхагаты») ³, «Сёман-гё» («Сутра о царице Шримале») ⁴, «Дайнити-кё» («Сутра о Махавайрочане») ⁵, «Дайдзёкисинрон» («Шастра о пробуждении веры в махаяну») ⁶, «Бодайсинрон» («Шастра о просветленном сердце»), «Сякумаказинрон» («Толкование к шастре о махаяне») ⁷ и др., характерно то, что в понятии «сердце-сознание» аккумулировалась вся сотериологическая проблематика. Термином «кокоро/син» в китайском и японском буддизме было принято обозначать единую форму сознания *читта* (санскр.), включающую в себя различные виды сознания. В дальневосточном буддизме «единое сознание» (яп. *иссин*, кит. *и синь*) рассматривалось как сознание истинное и тождественное самому себе (таковое), в процессе движения которого возникает и исчезает иллюзия «я».

¹ См.: Кобзев 1988, с. 21–22.

² Сагара 1989, с. 146.

³ Санскр. «Татхагатагарбха-сутра» — одна из ранних сутр махаяны, входящая в группу из четырех сутр, содержащих идею о чреве Татхагаты и созданных приблизительно в III–IV вв.

⁴ Санскр. «Шрималадеви-симханада-сутра» — одна из сутр махаяны, входящая в группу татхагатагарбха-сутр, санскритский текст которой не сохранился.

⁵ Санскр. «Махавайрочана-сутра» — тантрическая сутра, составленная и переведенная на китайский язык индийским монахом Шубхакарасимхой в конце VII в.

⁶ Санскр. «Махаяна-шрадхотпада-шастра» — трактат, приписываемый буддийскому мыслителю Ашвагхоше (I в. н.э.).

⁷ Трактаты, приписываемые индийскому монаху Нагарджуне, жившему в III в.

Как известно, в буддийском учении одной из центральных является тема практических путей достижения нирваны. В японских буддийских школах превалировало направление, ставившее во главу угла выявление изначально заложенной в человеке «природы Будды»; оно предполагало постижение «изначально чистого сердца» (*хонрай-но киёракана син*) или «сердца—вместилища Татхагаты» (яп. *нёрайдо-син*). Идейным ядром этого направления стала доктрина «об изначально просветленности» (кит. *бэнь цзюэ*, яп. *хонгаку*), которая получила разработку в учениях *Кэгон*, *Тэндай* и *Сингон* и оказала решающее влияние на последующее развитие японского буддизма в рамках новых школ эпохи Камакура (1192–1333) — *Дзэн*, *Нитирэн* и *Дзёдо*. В основе доктрины *хонгаку* лежали зародившиеся в Индии во II–III вв. н.э. поздних махаянистские концепции «чрева (зародыша) Татхагаты» (санскр. *татхагатагарбха*, кит. *жулай цзан*, яп. *нёрайдо*), вмещающего природу всех вещей⁸, а также концепции присутствующей в феноменальном мире «природы Будды» (кит. *фо син*, яп. *буссё*)⁹, получившие распространение в Китае и Корее, в соединении с идеей «единого сердца-сознания» (*иссин*), тождественного феноменальному миру, являющемуся вместилищем Будды.

В «Шастре о пробуждении веры в махаяну» «изначальная просветленность» трактовалась как имманентный феноменальному миру принцип, который актуализируется в процессе буддийской практики. В японских буддийских учениях доктрина «изначально просветленности», приобретя множество дополнительных нюансов и интерпретаций, стала более радикальной. В частности, Кукай и Сайтё начали интерпретировать *хонгаку* в духе полной тождественности Татхагаты феноменальному миру, а не просто как скрытую внутри его потенцию. Итак,

⁸ Концепция «Татхагатагарбха» возникла в Индии во II–III вв. Систематическое изложение ее появилось в таких текстах, как «Татхагатагарбха-сутра», «Шрималадеви-симханада-сутра», «Махапаринирвана-сутра», «Ратнаготравибхага Махаяноттара-тантра-шастра». Последнюю шастру, приписываемую авторству Сарамати, принято относить к началу V в. Ее перевод на китайский язык был сделан Ратнаматти в 510 г.

Понятие «Татхагатагарбха» может быть переведено и как «зародыш», и как «чрево» Татхагаты (Будды истинной таковости). Первый смысл, характерный для индийского и тибетского буддизма, предполагал присутствие Будды Татхагаты в качестве зародыша в каждом живом существе, наделенном в силу этого потенциальной возможностью стать Буддой. В дальневосточном буддизме понятие «Татхагатагарбха» стало интерпретироваться в большей мере как «чрево» («клоно», «вместилище») Будды Татхагаты, тождественное природе всех вещей и несущее в себе семена как просветления, так и заблуждений. В этом смысле понятие «Татхагатагарбха» становилось синонимом истинно сущего.

⁹ Концепция «природы Будды» впервые появилась в «Шастре о природе Будды» (кит. «Фо син лунь», яп. «Буссёрон»), которая переведена на китайский язык Парамартхой с ныне утраченного санскритского оригинала, приписываемого авторству Васубандху — одной из ключевых фигур школы йогачара (VI в.).

в соответствии с японской версией *хонгаку* даже не вступивший на «путь» бодхисаттвы человек изначально является Буддой, т.е. все люди с древних времен являлись и являются буддами, не подозревая об этом. В то же время областью просветления, где достигалось осознание собственной тождественности с Буддой, являлось не что иное, как «сердце-сознание», в котором локализована изначально присущая человеку сущность Будды (*нэрайдо-син*).

Идеи «изначальной просветленности» и «изначально чистого сердца», или «изначального сердца», нашли свое применение также и в *синто*, доктринальное оформление которого происходило под непосредственным влиянием буддизма. Так, в тексте «Дзоисэ нисё кодайзингу хокихонги» («Записи о драгоценной основе строения двух великих императорских святилищ Исэ»), входящем в «Синто гобусё» («Пятикнижие *синто*»), которое было создано жрецами рода Ватарай, «сердце» рассматривается как место пребывания божественного в человеке. Ключевой доктриной *Ватарай-синто*, или *Исэ-синто*, связанной с категорией «сердце», была теория «первоначального хаоса» (*контон*) как источника и начала всего сущего, воплощением которого считалось божество Кунитокотати-но ками, отождествляемое также с Амэ-но минакануси-но ками и Тоёукэ ооками, почитаемых во Внешнем храме Исэ. Это божество, являющееся сущностью всех божеств, согласно учению Ватарай, присутствует в «сердце» каждого человека, составляя его «изначальное сердце» или «сердце-божество» (*синсин*).

«Изначальное сердце», наделенное божественной природой, было присуще людям Эры богов, оно отличалось мудростью, постоянством, прямоотой и правдивостью. В «Записях о драгоценной основе...» говорится: «В конце эпохи земных богов люди четырех сторон Поднебесной загрязнили свои сердца-ками. Появились сердца, разделяющие сущее и не-сущее»¹⁰. С проблемой «сердца» связана также интерпретация символа зеркала, которое часто служит объектом поклонения в синтоистском святилище, поскольку якобы воплощает в себе сущность божества: «Зеркало — это зеркало сердца ясного духа. Оно, освещая то, что предшествовало первоначальному хаосу, возвращает к началу начал»¹¹.

Итак, в «Пятикнижии *синто*» содержался призыв вернуться к истоку, каковым является «сердце» людей Эры богов, или «изначальное сердце», положиться на «изначальное сердце» в своих действиях. «Прямое и правдивое сердце» становилось целью, к которой следовало стремиться, поскольку оно рассматривалось как залог мировой гармонии. Китабатакэ Тикафуса (1293–1354), испытавший значительное влияние *Ватарай-синто*, так объяснял суть «прямоты», или «правдивости»

¹⁰ Синто 1970, с. 111.

¹¹ Там же, с. 124.

(сёдзики), говоря о божественном зеркале — одной из трех регалий японских императоров: «Зеркало ни одну вещь не задерживает, не имея собственного сердца, оно, озаряя 10 тысяч вещей, выявляет приметы добра и зла, хорошего и дурного — это нельзя отрицать. Следовать этому образу и есть добродетель. Это — источник и корень прямоты»¹².

Положения *Ватараи-синто* о том, что «сердце» есть место локализации божественного начала в человеке, на протяжении веков являлись лейтмотивом большинства синтоистских течений. Они получили дальнейшее развитие и в учениях Ёсиды Канэтомо (1435–1511) — основателя направления *Юицу-синто* («Единого синто»), или *Ёсида-синто*, — и другого синтоистского мыслителя — Итидзё Канэры (1402–1481).

Идеи *Ватараи-синто* и *Ёсида-синто* получили в период Токугава широкое распространение во многом благодаря антологии «Варонго» («Отечественные мысли и высказывания»), опубликованной в 1669 г.¹³. Она включала в себя выдержки из «Синто гобусё» и сочинений Ёсиды Канэтомо «Юицу-синто мёбоё сю» («Собрание важнейших принципов Великого Закона Единого синто») и «Синто тайи» («Великий смысл синто»). Многие изречения, входящие в состав «Варонго», имеют непосредственное отношение к синтоистскому пониманию универсалии «сердце».

Сюда относятся «прорицания трех храмов» (*сансятакусэн*), которые были восприняты и осмыслены в качестве основных этических принципов учения Ёсиды Канэтомо — «прямоты», «чистоты» и «сострадания». «Прорицания трех храмов» представляют собой записи откровений божеств — Великой богини Аматаэрасу, Великого бодхисаттвы Хатимана¹⁴ и Великого божества Касуги¹⁵, почитаемых соответственно в трех храмах — Исэ дзингу, Ивасимидзу Хатимангу и Касуга дайся¹⁶.

¹² См.: Китабатакэ 1983, с. 355.

¹³ Текст «Варонго» представляет преимущественно традицию *Ёсида-синто*. Он был опубликован в 1669 г. мирянином из Оми. Труд состоит из 10 глав, которые вместе составляют собрание из 882 высказываний и афоризмов, принадлежащих мудрецам, императорам, принцам, придворным, воинам, просвещенным женщинам и буддийским монахам. Это эклектическое произведение, содержащее выдержки из множества источников.

¹⁴ Первое синтоистское божество, провозглашенное бодхисаттвой и покровительствовавшее буддизму. Хатиман отождествляется с полулегендарным императором Одзином, сыном императрицы Дзингу. Он считается также божеством, способствующим успешному ведению военных действий, дающим прорицания, помогающие в политических делах. С периода Камакура Хатиман считался покровителем сословия самураев.

¹⁵ Родовое божество клана Фудзивара.

¹⁶ Существуют две версии происхождения этих прорицаний. По одной из них, их автором является сам Ёсида Канэтомо. По другой — они написаны священнослужителями храма Тодайдзи в Наре во второй половине XIV в. В период Муромати тексты

«Прорицания» гласят, что «прямота» (*сёдзики*), хотя может и не приносить немедленных результатов, непременно даст благословение Аматаэрасу; что Хатиман принимает подношения только от людей с «чистым сердцем», даже если ему стоит ужасных страданий отказаться от них, и что божество Касуга приближает только «сострада-тельных» (*дзихи*) людей, независимо от того, произвели они очистительный ритуал или нет.

Кроме того, в «Варонго» присутствовали такие идеи *Ёсида-синто*, как отождествление исходной «природы» всех живых существ с «единым духом» (*итирэй*) и истолкование сущности этого единого духа как Будды или божеств-*ками*¹⁷.

Исследование «сердца» оказалось «не без влияния буддизма в центре и конфуцианской духовной традиции», где «сердце» также выступало в двух своих главных ипостасях — как «обычное, эмпирически данное» и как предельно совершенное, существующее в виде нереализованной потенции¹⁸.

В период Токугава в интерпретации категории «сердце» стали преобладать характерные для конфуцианства темы человеческих отношений, достижения стабильности в обществе, гармонии человека и космоса. В то же время идея «абсолютной пустотности» «сердца» как характеристика его истинного состояния стала подвергаться критике. Конфуцианская этика наиболее отвечала духу времени. Поэтому и представления о «сердце» стали наполняться сущностными характеристиками в духе неоконфуцианской концепции «природы» человека. Духовная практика стала рассматриваться как основа практической этики, реализуемой в конкретных человеческих отношениях. Таким образом, хотя в период Токугава философская парадигма и менялась, тем не менее проблема трансформации сознания и достижения просветления как способа достижения состояния совершенномудрого продолжала оставаться в качестве одной из центральных.

Слово *сингаку* (досл. «учение о сердце») вошло в употребление с начала эпохи Токугава. Несомненно, оно имело неоконфуцианское происхождение и являлось переводом китайского *синь сюэ*, возникшего в рамках сунского неоконфуцианства, которое базировалось на доктринах «Да сюэ» об «исправлении сердца» как основы самосовершенствования и «Мэн-цзы» — об изначальной благодати человеческой «природы» и «исчерпании сердца» как отправного пункта морали. Это направление возникло в рамках сунского неоконфуцианства в связи с его стремлением создать учение, альтернативное буддийским доктринам

прорицаний, записанные на свитках, нередко вывешивались в домах и выступали в качестве объектов поклонения.

¹⁷ См.: Ooms 1985, p. 91–105.

¹⁸ Мартынов 2002, с. 58.

о «сердце» и «природе», сформировать свои методы духовной практики. Философия Чжу Си также представляла собой образец *синь сюэ*, где проводилось различие между человеческим «сердцем», сосредоточившим в себе страсти и желания, и «сердцем пути», соответствовавшим универсальным принципам, а также ставилась цель избавления от эгоистических страстей и выявления в себе «истинного сердца». Затем в самом Китае появились новые варианты *синь сюэ* в учениях конфуцианцев периодов Мин и Цин, которые стали известны в Японии к XVII в. и претерпели там последующие модификации.

Как уже говорилось, Чжу Си различал два способа восстановления «изначальной природы» — постижение «принципа» в самом себе посредством внутреннего сосредоточения и избавления от страстей, а также исследование «принципа» в других вещах. При этом он опирался на классическую конфуцианскую книгу «Да сюэ» («Великое учение») ¹⁹, где были обозначены восемь вытекающих один из другого уровней учения ²⁰. «Исследование вещей» и «достижение знания», которые в «Великом учении» являлись первой и основной ступенью, в интерпретации Чжу Си означали исследование «принципа» в вещах. Поскольку все вещи, включая человеческое «сердце», в равной мере наделены «принципом», оба способа постижения «принципа» — внешний и внутренний — считались равнозначными и взаимодополняющими. «Исследование вещей» включало чтение классических книг, дискуссии и опыт повседневной жизни. Таким образом, признавалась недостаточность только индивидуального опыта для постижения «принципа».

В противоположность сунской неоконфуцианской традиции философское направление Ван Янмина и Лу Сяншаня трактовало «исследование вещей» и «достижение знания» как выявление внутреннего знания добра и зла, которое заключено в человеческом «сердце». Возвращение к исходному моральному началу предполагало искоренение дурных мыслей и желаний, возникающих при контакте с внешними вещами. Главными объектами внимания данного направления явились самоуглубление, очищение «сердца» от всего того, что мешает проявлению внутреннего морального принципа, и активизация самопроизвольного морального поведения.

Чжусианское учение стало известно в Японии задолго до эпохи Токугава — в течение почти четырех столетий оно применялось в *дзэн*-

¹⁹ «Да сюэ» является частью «Ли цзи» («Книги ритуалов»), одной из книг конфуцианского «Шестикнижия».

²⁰ Согласно «Да сюэ», основными составляющими «пути» являются «исследование вещей», «достижение знания», «прояснение помыслов», «исправление сердца», «достойное поведение», «приведение в порядок своего дома», «поддержание мира в государстве», «установление спокойствия в Поднебесной».

ских монастырях в качестве одного из методов интеллектуального тренинга. Вероятно, причиной было то обстоятельство, что в «исследовании принципа» (яп. *кюри*) в учениях Чжу Си и Чэн И использовались такие доктрины и практические методы, как «пребывание в почтении» (*кёкэй*), «удержание почтения» (*дзикэй*), «сидение в неподвижности» (*сэйдза*), которые должны были способствовать переживанию единства «принципа» внутри собственной «природы», преодолению различия между субъектом и объектом и ощущению своей общности с Небом и Землей и всеми вещами. Понятие «почтительного сосредоточения» (яп. *кэй*, кит. *цин*) являлось одной из ключевых категорий неоконфуцианства, особенно важной для направления *синь сюэ*. Оно совмещало в себе, с одной стороны, смысл почтительности, а с другой — смысл концентрации и сосредоточения. Первый смысл имел религиозный аспект и подразумевал почтительность и благоговение перед Небом и его созидательной силой. Второй смысл связан с первым и заключался в достижении «изначального сердца», которое, подобно зеркалу, способно отражать реальность без искажения, посредством практики концентрации.

Основные расхождения между неоконфуцианским учением и буддизмом состояли в том, что последний не признавал реальности априорно данных добродетелей, заключенных в человеческой «природе». Вместе с тем точки соприкосновения двух учений, которые позволяли неоконфуцианству существовать под патронажем дзэн-буддизма, не могли не оказать определяющее влияние на облик японской чжусианской школы, когда она выделилась в самостоятельное направление. Кроме того, японские чжусианцы эпохи Токугава имели возможность ознакомиться и с идеями китайского неоконфуцианства эпохи Мин. Этим объясняются повышенный интерес основоположников японской школы *Сюсигаку* к проблематике воспитания «сердца» и их стремление преодолеть главное противоречие неоконфуцианства «между разумом и интуицией, объективным и субъективным учением, созерцанием мира и активной вовлеченностью в него...»²¹.

Так, Фудзивара Сэйка в работе «Тикурокухё» («Критика претензий на императорский престол»), содержащей комментарий «Великого учения», выражал эту интенцию в форме доктрины «удерживания абсолютного блага», которое является предельным аспектом человеческого «сердца», или «изначальным сердцем». Состояние «сердца», когда «абсолютное благо прочно удерживается», предполагает «постижение (*сатори*) благой основы собственного сердца», в результате чего «исчезают различия между „я“ и другими, внутренним и внешним». Смысл иероглифа «великий» в названии «Великое учение» Фудзивара Сэйка интерпретировал как «слияние „я“ и другого, внутреннего и внешне-

²¹ Bary 1981, p. 196.

го»²². В этом он видел основу дружелюбного отношения между людьми, взаимного уважения и мирного сосуществования людей разного социального положения.

Другие мыслители неоконфуцианского толка, обращаясь к проблемам «сердца», также отталкивались, как правило, от доктрины «Да сюэ». Ямадзаки Ансай и Асами Кэйсай придавали первостепенное значение в учении Чжу Си доктрине «исследования принципа посредством пребывания в почтительном сосредоточении» (*кёкэй кюри*), придерживаясь радикально субъективистского метода реализации «пути пяти отношений и пяти добродетелей» в «сердце». Согласно Ямадзаки Ансаю, «почтительное сосредоточение» и «долг» составляют «путь», о котором говорилось в «Лунь юе», «Да сюэ» и «Чжун юне». При этом «почтительное сосредоточение» он определял как метод воспитания «сердца», «полученный от совершенномудрых»²³. В основе восьми ступеней «Да сюэ», с его точки зрения, лежало самосовершенствование²⁴.

Наказ Тодзю также рассматривал «сердце» как абсолютный источник «ясной добродетели», эквивалентной в его учении «сыновней почтительности», осознание которой, достигаемое только при помощи духовной практики, лежало в основе правильного действия. Его ученик Кумадзава Бандзан значительное место уделял разработке «метода концентрации сердца на балансе и гармонии», который базировался на «созерцании себя самого в моменты одиночества», т.е. созерцании сердцем своего собственного знания²⁵.

Многим японским конфуцианским учениям, тяготевшим к эмпиризму, также не была абсолютно чужда проблематика, связанная с осмыслением понятия «сердце» и практикой самопостижения. Так, в рамках виталистического натурализма Каибары Эккэна была выработана форма внутренней самодисциплины, которая начиналась с почтения и благодарности к Небу и Земле как источнику жизни, включала программу самоконтроля и самосовершенствования и имела конечной целью осознание собственного единства с Небом и Землей и 10 тысяч вещей²⁶. Не только Каибара Эккэн и Хаяси Радзан, но и Ямага Соко и Ито Дзинсай, развивая философию «жизненной энергии», или «пневмы» (*ки*), строили на ее основе новые теории человеческой «природы» и духовной практики.

Резкой критике учения о «сердце» подверглись со стороны Огю Сорая и его сторонников. В «Бэндо» («Разъяснение Пути») Огю Сорай

²² См.: Сагара 1966, с. 23.

²³ Ямадзаки 1978, т. 1, с. 72.

²⁴ Там же, с. 172.

²⁵ См.: Minamoto 1979, p. 404–405.

²⁶ См.: Tucker 1989, p. 5.

высказывался следующим образом: «Так как сердце не имеет формы, оно не может быть взято под контроль. Путь ранних правителей тем не менее регулирует сердце с помощью ритуалов... Управлять собственным сердцем с помощью самого сердца совершенно невозможно. Это все равно, что сумасшедший сам попытался бы излечить свое помешательство»²⁷. Однако с точки зрения общей интеллектуальной ситуации эпохи Эдо позиция Сорая скорее была оригинальной, нежели представляла собой влиятельную тенденцию.

Вместе с тем понятие *сингаку* в эпоху Токугава вышло за пределы собственно неоконфуцианства и стало ассоциироваться не только с чжусианской или какой-либо отдельной школой. Слово *сингаку* фигурировало также в названиях трактатов, содержавших помимо конфуцианских и синтоистские, буддийские и даже христианские идеи. Примером тому могут служить как анонимный труд «Сингаку горинсё» («Трактат о пяти отношениях в учении о сердце»), написанный преимущественно с конфуцианских позиций, так и чисто буддийские сочинения, такие, как «Сингаку тэнрон» («Учения о сердце в классической литературе») *дзэнского* мастера школы *Сото* Муина Дои (1688–1756), «Сингаку дока» («Песни о Пути учения о сердце») знаменитого мастера школы *Риндзай* Хакуина Экаку (1686–1769) и др. «Учение о сердце» приобрело статус самостоятельной дисциплины, посвященной одной из важнейших проблем духовной жизни того времени — пути человеческого самосовершенствования, — непосредственно связанной с духовной практикой внутреннего самоуглубления и самоконтроля. Эта дисциплина являлась центральной для большинства религиозных и светских направлений периода Токугава. Она разрабатывалась с различных позиций, на разных уровнях, однако обозначалась общим понятием и являлась неотъемлемой частью интеллектуальной картины эпохи. К концу XVIII в. несколько школ и направлений использовали слово *сингаку* в своих названиях²⁸. В частности, с этим названием ассоциировалась школа *Оёмэй*.

Учение Исиды Байгана являлось одним из вариантов *сингаку* в японском понимании этого термина. Поэтому его следует рассматривать в контексте других учений эпохи Токугава. Сам Исида Байган не использовал это название для обозначения своего учения. Оно стало именоваться *Сэкимон сингаку* (досл. «учение Исиды о сердце») при его ученике Тэдзиме Тоане.

²⁷ Огю 1983, с. 119.

²⁸ См.: Anderson-Sawada 1993, p. 4.

2. Проблема идентификации *Сэкимон сингаку* и теория «единства трех учений»

Вопрос об идентификации учения Исиды Байгана на протяжении десятилетий не находил среди ученых однозначного решения. Большинство исследователей довоенного периода стремились отнести *Сэкимон сингаку* к той или иной идейной традиции. Они задавались вопросом, к какому направлению оно принадлежит, или, точнее, результатом трансформации какого направления является. Исчерпывающее представление об отношении к данной проблеме японских ученых можно получить из книги Исикавы Кэна «Исследование истории *Сэкимон сингаку*»²⁹, который, в свою очередь, опирался на статью Такахаси Тосидзё «Сущность. *Сэкимон сингаку*»³⁰. Профессор Такахаси выделил пять вариантов решения указанной проблемы: рассмотрение Исиды Байгана как последователя учений Ван Янмина, Чжу Си, как создателя разновидности дзэн-буддизма, как идеолога *синто* и, наконец, как синкретического мыслителя. Подавляющее большинство послевоенных исследователей, насколько можно судить, склоняются именно к последней оценке.

Действительно, сосредоточение Исиды Байгана на проблематике, связанной с категорией «сердце», послужило основой для создания синкретического учения, в котором были объединены все компоненты традиционного мировоззренческого комплекса, окончательно сложившегося в эпоху Токугава, — *синто*, буддизм, конфуцианство, даосизм. Различные варианты соединения этих учений появились еще в период Муромати. В период Токугава подавляющее большинство школ и направлений имели синтетический характер. К числу таких учений, которые не могли не оказать в этом плане влияние на *Сэкимон сингаку*, относились *синто*-буддийское учение *Ёсида-синто*, *синто*-конфуцианские учения *Суика-синто* и *Ёсикава-синто*. Кроме того, неизбежным было влияние самой философии японского чжусианства, родоначальниками которой были Фудзивара Сэйка, в прошлом буддийский монах, воспитанный на распространенной в системе Годзан (пять монастырей школы *Риндзай*) доктрине «единства буддизма и конфуцианства» (*дзюбуцу итти*) в их ключевых положениях, и Хаяси Радзан, интерпретировавший *синто* как японскую разновидность конфуцианства и идентифицировавший *ками* со вселенским «Небесным принципом», который пронизывает все вещи и присутствует в «сердце» каждого человека.

Определенное представление относительно идейных истоков философии *Сэкимон сингаку* дает перечень источников и авторитетов, к которым чаще всего обращается в своих произведениях Исида Бай-

²⁹ Исикава 1942, с. 46–47.

³⁰ См.: Такахаси 1933.

ган³¹. Из классических конфуцианских книг — это «Сы шу» («Четверокнижие») ³², «Сяо цзин» («Канон сыновней почтительности»), «И цзин» («Книга перемен»), «Ши цзин» («Книга песен»). Кроме этого сюда относятся «Тайцзи ту шо» («Изъяснение „Плана Великого предела“») Чжоу Дунзи; книги, написанные Чжу Си и очень популярные в Японии, — «Цзинь сы лу» («Записи размышлений о близком») и «Сяо сюэ» («Малое учение»), и произведение, записанное со слов Чэнь Чуня (1151–1216), ученика Чжу Си, — «Син ли цзы и» («Истинные значения слов „природа“ и „принцип“»). Помимо конфуцианской литературы Исида Байган широко использовал «Дао дэ цзин» («Канон Пути и благодати») и «Чжуан-цзы» («[Трактат] Учителя Чжуана»), а также ставшие в Японии классическими «Варонго» («Отечественные мысли и высказывания») — синтоистский труд, созданный в XVII в., и «Цурэдзурэгуса» («Записки от скуки»), принадлежащие кисти монаха Ёсиды Канэёси (1283–1353?), известного под именем Кэнко-хоси³³. К приведенному списку следует добавить и главы, посвященные Эре богов из «Нихонсёки» («Анналы Японии»), выдержки из которых Исида Байган нередко приводит в той или иной связи. Вместе с тем самые разнообразные буддийские источники цитируются и упоминаются им только в «Тохимондо», по подсчетам Сибаты Минору³⁴, 45 раз. Более того, при внимательном прочтении текстов Исиды Байгана обнаруживаются параллели с идеями целого ряда современных ему мыслителей и школ.

Привлечение столь широкого спектра источников было обусловлено исходной установкой Исиды Байгана, нашедшей выражение в теории «единства трех путей», или «единства трех учений». Постоянно приводя доводы в подтверждение этой теории, Исида Байган тем не менее позиционировал себя как конфуцианец и не ставил специальной задачи построить свое собственное синтетическое направление. Однако фактически в *Сэкимо сингаку* элементы всех основных учений, существовавших в Японии, были сведены в единую, внутренне непротиворечивую систему.

Появление в Японии термина «единство трех учений» (*санкё-итти*) связано со школой *Оёмэй*, которая восприняла одноименную доктрину

³¹ См.: Исида 1972-1, т. 2, с. 617.

³² В конфуцианское «Четверокнижие» входили «Мэн-цзы» («[Трактат] Учителя Мэна»), «Лунь юй» («Суждения и беседы»), «Да сюэ» («Великое учение») и «Чжун юн» («Срединное и неизменное»).

³³ Автор «Цурэдзурэгуса», представитель знаменитого рода синтоистских священнослужителей Ёсида, был буддийским монахом. Его произведение состоит из 240 коротких параграфов, имеющих отношение к буддизму, японской поэзии и искусствам, традициям прошлого и современным событиям. В центре внимания — размышления о непонимании человеком своей истинной сущности.

³⁴ Сибата 1956, с. 104–105.

последователей Ван Янмина — Ван Цзи и Ли Чжи (1527–1602) о единстве конфуцианства, буддизма и даосизма как одинаково полезных и несущих в себе относительную истину. Как правило, «три пути» для Исиды Байгана — это *синто*, конфуцианство и буддизм. Однако встречаются рассуждения, где речь идет о конфуцианстве, буддизме и «учении Лао и Чжуана», что свидетельствует о его знакомстве с китайским прототипом данной доктрины³⁵. Это обстоятельство послужило одним из поводов для ряда исследователей ассоциировать *Сэкимон сингаку* с традицией янминизма.

Тем не менее у Исиды Байгана в большинстве случаев на первом месте стоит *синто*. Такую модель соотношения *синто* и других учений, где *синто* рассматривалось как корень закона мироздания, конфуцианство сравнивалось с его ветвями и листьями, а буддизм — с цветами и плодами, одним из первых предложил монах школы *Тэндай* Дзихэн (конец XIII — первая половина XIV в.). Эта идея была позднее воспринята Ёсидой Канэтомо — основателем *Ёсида-синто*. Исида Байган признавал не только абсолютную целесообразность и равное право на существование каждого из упоминаемых учений иноземного происхождения, но и полагал, разделяя позицию приверженцев *Ёсида-синто*, что все они даны в помощь Стране богов, т.е. Японии, и поэтому призваны разъяснять положения *синто*. В этом отношении показательна полемика Исиды Байгана с конфуцианцами, высказывавшимися о вреде буддийского учения³⁶.

Необходимо пояснить, что в рассуждениях о *синто*, буддизме, конфуцианстве и даосизме у Исиды Байгана обнаруживается момент разграничения идейного содержания и религиозного почитания. Говоря о необходимости ежедневного вознесения молитв, Исида Байган на первое место ставит поклонение богине Аматаэрасу, японским *ками* и т.д. Во вторую очередь, по его мнению, следовало почитать конфуцианских совершенномудрых, после чего читать буддийские сутры. В случае если человек являлся адептом буддийского учения, то чтение буддийских сутр могло быть поставлено на второе место. Вместе с тем, когда шла речь о следовании какому-либо учению, то наряду с усвоением системы идей не всегда подразумевался момент религиозной практики. С другой стороны, под «буддизмом» и «конфуцианством» Исида Байган понимал учения целого ряда мыслителей и направлений. Так, он говорил, что «почитание Вэнь Сюаньвана»³⁷ предполагает почитание [всех конфуцианцев], начиная с Цзэн-цзы, Цзы Сы, Мэн-цзы и кончая конфуциан-

³⁵ Вместе с тем в наследии Исиды Байгана отсутствуют какие-либо ссылки на сочинения Ван Янмина или его последователей. Обращаясь к комментариям к классическим конфуцианским книгам, он использует только комментарии Чжу Си.

³⁶ Исида 1972-1, т. 1, с. 117–120.

³⁷ Посмертное имя Конфуция.

цами эпохи Сун. Почитание Шакья предполагает почитание всех основателей [буддийских] школ и монастырей...»³⁸.

В самом общем виде доктрина «единства» выражается в таких утверждениях, как «несмотря на практические различия, их сущность едина»³⁹ или «поощрение добродетели и наказание порока в трех учениях совпадают»⁴⁰. Принципиальным основанием «единства трех учений» для Исиды Байгана является то, что в каждом из них имеется в виду единая абсолютная реальность, стоящая за многообразием мира. Разные учения, отражающие эту реальность, имеют общую логику развития. Так, в «Изречениях Учителя Исиды» можно прочесть следующее: «Вначале от Кунитокотати-но микото⁴¹ появились Идзанаги-но микото и Идзанами-но микото. Связывая, вершить дела, было вверено великой богине Аматаэрасу. На земле Тан из Великого предела возникли два бога-духа⁴². Вершить дела было вверено совершенномудрым. В Индии от изначального Будды без сердца и мысли произошли 10 миров, спасти живые существа было вверено Шакья»⁴³.

Постижение сущности мира, согласно Исиде Байгану, происходит только благодаря просветлению, позволяющему достичь обладания истиной во всей ее полноте. Понятийное же выражение этой сущности является лишь условным, приблизительным. Из этой гносеологической установки, на наш взгляд, происходило толерантное отношение Исиды Байгана ко всем учениям, которые, по его мнению, могут привести к просветлению, а также снисхождение к теориям, утверждающим единство мира, как несущим части истины. Независимо от специфики приемов каждого из «путей», ведущих к просветлению, природа этого просветления всегда остается одной и той же: «И Великая Богиня, и совершенномудрые, и Великий Шакья не имели собственного сердца. Разделенные на три страны, и *ками*, и будды, и совершенномудрые — все они в своей сущности обладают абсолютно одним принципом»⁴⁴. Состояние просветления у Исиды Байгана подчас символизируется именами божеств, будд и совершенномудрых. Таким образом, «суть Будды без сердца и мыслей», которая определяется как отсутствие

³⁸ Исида 1972-1, т. 2, с. 144.

³⁹ Исида 1972-1, т. 1, с. 544.

⁴⁰ Там же. Приведенное Исидой Байганом высказывание принадлежит Токугаве Иэасу (1542–1616).

⁴¹ *Кунитокотати-но микото* (*Кунитокотати-но Kami*) — согласно «Нихонсёки», одно из трех божеств, явившихся первыми. В учениях *Ватараи-синто* и *Ёсида-синто* это божество стало трактоваться как начало и источник всего сущего, присутствующий в «сердце» каждого человека. Ямадзаки Ансай и Хаяси Радзан стали отождествлять Кунитокотати-но микото с неоконфуцианскими понятиями «Небесный принцип» и «Великий предел».

⁴² Имеются в виду *инь* и *ян*.

⁴³ Исида 1972-1, т. 1, с. 298.

⁴⁴ Там же.

«рождения и разрушения, разделения на тело закона, тело превращения и тело соответствия» и отсутствие лестницы 10 миров⁴⁵, тождественна сути совершенномудрого, «сердце» которого стало единым «сердцем» Неба и Земли, или «сердцем» *ками*. *Синто*, конфуцианство, даосизм и буддизм предстают как различные средства для достижения просветления: «...конфуцианство и буддизм... есть инструменты для полирования⁴⁶ вашего сердца. Когда полирование закончено, приверженность к инструментам будет выглядеть странно»⁴⁷. И далее: «После того как сердце один раз уже отшлифовано, оно будет подобно зеркалу, и уже не важно, сколько учений, начиная с буддизма и учений Лао-цзы и Чжуан-цзы и кончая учениями сотен известных мыслителей, и сколько технических приемов было для этого использовано»⁴⁸. А также: «Сердце, просветленное с помощью *синто*, конфуцианства или буддизма, остается неизменным. Какой бы способ ни использовался, все они приводят к познанию сердца»⁴⁹.

Доказывая глубинное, сущностное единство, Исида Байган не оставляет без внимания и различия этих учений, указывая, например, что буддист следует пяти заповедям, а конфуцианец руководствуется «пятью добродетелями». Признавая равную необходимость «путей», Исида Байган считает целесообразным их функциональное разделение: «Буддийский Закон полезен для очищения сердца от скверны. Для воспитания достойного поведения, исправления семейного порядка, правильного управления страной хорошо конфуцианское учение. Чтобы пересекать моря и реки, хорош корабль. Для передвижения по суше больше всего подходят лошадь и паланкин. Пытаться, следуя буддийскому Закону, налаживать порядки в миру, есть то же самое, что с помощью лошади и паланкина пересекать моря и реки»⁵⁰. Однако различия и противоречия между ними не представляются Исиде Байгану существенными. Идея «единства трех учений» в философии Икиды имеет также вполне практический смысл, поскольку назначением своего учения Исида Байган считал не провозглашение новых истин, а изложение в доступной для народа форме содержания идей, высказанных великими учителями. При этом он, как правило, ссылаясь на авторитеты, по существу не оставляя места критике.

Если попытаться дать общую оценку теории *санкё-итти*, то следует отметить, что она как нельзя лучше отвечала задаче создания популярного учения, призванного стать идеологией, охватывавшей все слои

⁴⁵ Там же, с. 117.

⁴⁶ Достижение просветления, в котором человек постигает свою истинную сущность с помощью учения, сравнивается со шлифовкой зеркала с помощью инструментов.

⁴⁷ Исида 1972-1, т. 1, с. 121.

⁴⁸ Там же, с. 123.

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ Там же, с. 56.

общества. Поскольку собственные идеи *Сэкимон сингаку* преподносились посредством сведения воедино и упрощенного истолкования идей и понятий различных религиозно-философских учений, создавалась благоприятная возможность их восприятия предельно широким кругом учеников. Вместе с тем для Японии возникновение подобной теории является во многом закономерным, поскольку, как уже отмечалось, *синто*, буддизм и конфуцианство развивались в этой стране в тесном контакте, оказывая друг на друга формирующее воздействие.

Механизм синтеза, который мы наблюдаем в учении Исиды Байгана, как правило, сводится к нескольким основным операциям. Прежде всего это объединение архетипически близких концептов. Исида Байган устанавливает соответствие между буддийскими и конфуцианскими терминами, нередко отождествляя их также и с синтоистскими символами, использует их как взаимозаменяемые, поясняющие друг друга. При этом он часто прибегает к буддийским логическим приемам, таким, как определение через отрицание каких-либо признаков или установление цепочек тождеств, указывающих на самотождественность истинно сущего и условность любых умозаключений. Используя в качестве не-сущей конструкции неоконфуцианскую парадигму и сохраняя ее относительно структурную целостность, наполняет ее новыми смыслами путем инкорпорации отдельных элементов других религиозно-философских систем, в результате чего неизбежно происходит смещение акцентов и изменение изначальной иерархии и направленности доктрин.

3. Понятие «учение» у Исиды Байгана: способ философствования и особенности мировосприятия

Приступая к рассмотрению философских взглядов Исиды Байгана, целесообразно в первую очередь остановиться на двух основных параметрах, характеризующих любую философскую систему, — предмете и способе философствования. Определенное представление о них дают его разъяснения относительно целей и содержания собственной деятельности, для обозначения которой он использует понятие «учение» (*гакумон*). Во времена Исиды Байгана это слово обычно подразумевало прежде всего образование, момент приобретения и передачи определенной суммы знаний, изучение конфуцианских классических текстов, буддийской литературы, японской поэзии и т.д. Однако, употребляя это понятие, Исида Байган наполняет его новым смыслом.

Говоря о своем учении, он ставит изучение книг далеко не на первое место. Человек, хорошо знающий классические тексты и обладающий навыками литературного творчества, с его точки зрения, являлся просто образованным, владеющим искусством чтения и письма, но не заслу-

живал права называться ученым, если он не испытал просветления и не воплотил этот опыт в своей собственной жизни. По словам Исида Байгана, суть учения состоит в следующем: «Глубоко исследовав сердце, можно познать изначальную природу человека. Если познаешь изначальную природу человека, познаешь Небо. Когда познаешь Небо, то [поймешь, что] оно и есть сердце Кун-цзы и Мэн-цзы. Когда познаешь сердце Кун-цзы и Мэн-цзы, то [станет ясно, что] оно не отличается от сердца конфуцианцев эпохи Сун. Так как они ничем не отличаются друг от друга, то комментарии также, естественно, верны. Когда познаешь сердце, то [поймешь, что] в нем заключен Небесный принцип. Нет ничего более важного, чем действовать, не противореча Небесному велению»⁵¹. «Учение совершенномудрых, — читаем в „То-химондо“, — было такого рода учением, в котором главное — практика (*дзикко*), а изучение литературы — дело второстепенное (досл. „ветви и листья“. — *Л.К.*)»⁵². Таким образом, изучение текстов и создание комментариев к ним считается частью учения, имеющей вспомогательную ценность.

Книги совершенномудрых и комментарии ученых последующих поколений Исида Байган рассматривает как фиксацию опыта просветления этих людей. Смысл подобных «следов» просветления полностью понятен лишь тем, кто сам испытал просветление. Однако в то же время письменные тексты могут в какой-то мере помочь другим людям на их пути к просветлению. Плоды творчества человека, не испытавшего просветления и полагающегося на собственный разум, только вводят в заблуждение.

Главной целью учения Исида Байган считает достижение просветления, которое автоматически помогает «действовать, не входя в противоречие с Небесным велением». Поэтому поступки, конкретные действия, позволяющие человеку существовать в согласии с его окружением, помещаются в центр учения. Хорошей иллюстрацией тому является такое его утверждение, что, занимаясь торговлей, кормить родителей, жену и детей, управлять собственным домом, быть удовлетворенным своим положением и знать свое ремесло достаточно, чтобы стать совершенномудрым⁵³. Подобная установка предопределяла в некоторой степени инструментальный характер философии Исида Байгана (по отношению как к сотериологии, так и к решению разнообразных жизненных задач, которые были включены им в ее сферу), сделав философствование своего рода «жизнеучением».

Что же именно являлось объектом философских изысканий Исида Байгана и его последователей? Окружающий мир и существующие

⁵¹ Там же, с. 71.

⁵² Там же, с. 6.

⁵³ Там же, с. 181.

в нем вещи сами по себе их не интересовали. Так, понятие «исследование вещей» (*какубуцу*), составлявшее одну из восьми ступеней «Да сюэ» и широко применявшееся чжусианцами, практически не употреблялось представителями школы *Сэкимон сингаку*. Хотя Исида Байган и называл учение сунских конфуцианцев среди основных источников, которыми он руководствовался, его понимание познавательного процесса отличалось весьма значительно. И Исида Байган, и его последователи разделяли кардинальную идею неоконфуцианства о воплощении мирового «принципа» как в конкретных вещах, так и в человеческой «природе», однако их внимание было полностью сосредоточено на обнаружении «принципа» в собственном «сердце» и дальнейшем практическом использовании этого знания, которое, по их мнению, могло быть получено без специального изучения вещей.

В целом придерживаясь терминологии и логики чжусианской традиции, Исида Байган тем не менее не принимал ее безоговорочно, что выражалось, в частности, в полемике с неким Юкифудзи Симамори, представлявшим точку зрения чжусианства. В одной из бесед с ним Исида Байган так объяснял отсутствие в «Тохимондо» темы «достижения знаний путем исследования вещей»: «Между природой, обеспечивающей жизнь трав и деревьев, и человеческой природой нет различий. Поэтому достижение знаний происходит благодаря самопознанию»⁵⁴. Если представители *Сэкимон сингаку* и вели речь об «исследовании вещей», то объектом исследования являлись не вещи, а процесс взаимодействия «сердца» и вещей, порождающий чувство и мышление.

В отличие от учений, которые предлагали своим адептам определенную сумму идей, учение Исиды Байгана — это прежде всего практический метод, направленный на то, чтобы побудить человека познать самого себя и через себя весь мир, а также, что самое главное, действовать, не входя с ним в противоречие, не нарушая его порядка.

Сам образ мира, в соответствии с дальневосточными философскими традициями буддизма, конфуцианства и даосизма, воспринимался им как «воплощение совершенства и гармонии»⁵⁵. Идеалом для Исиды Байгана оставалось общество, в котором естественное, самопроизвольное осуществление конфуцианских добродетелей, изначально присущих человеку, становилось залогом природной и социальной стабильности. При этом целью учения Исиды Байгана являлось достижение правильного поведения человека не просто как части универсума, а человека внутри конкретного общества и государства. Вместе с тем внимание Исиды Байгана скорее сосредоточено на отдельном человеке, поэтому его учение одновременно и социально и экзистенциально.

⁵⁴ Там же, с. 531.

⁵⁵ Мартынов 2002, с. 21.

Не случайно наследие Исида Байгана составляют записи его бесед с различными людьми, как правило представителями низших сословий, во время которых Учитель отвечает на вопросы, касающиеся преимущественно проблем поведения в тех или иных конкретных жизненных ситуациях.

Форма диалога нередко использовалась в сочинениях эпохи Токугава, таких, как «Окина мондо» («Беседы со старцем») Наказ Тодзю, «Додзимон» («Вопросы ребенка») Ито Дзинся и некоторых других. Однако в отличие от многих Исида Байган видел смысл своей деятельности в практическом наставлении окружающих его людей. При написании текстов главной его задачей было не создание систематически выстроенного философского дискурса, не комментирование классических конфуцианских текстов, а рекомендации и наставления, помогающие реализации «пути совершенномудрых» в повседневной жизни. Он давал практические советы по преодолению трудностей, препятствующих достижению просветленного состояния. Философствование в *Сэкимон сингаку* не являлось самоцелью, а имело сугубо практическое, прикладное назначение. Выслушивая пришедшего к нему человека, Исида Байган разъяснял положения своего учения на примере его жизненной проблемы. Таким образом, гносеологическая и онтологическая проблематика в учении Исида Байгана не просто смыкалась с этической, что характерно для дальневосточной философской традиции в целом, но полностью локализовалась в сфере прикладной, практической этики.

Нередко собеседником Учителя является «некий ученый», который, как становится понятно из содержания диалога, выражает позиции того или иного идейного направления, и тогда диалоги приобретают характер философской полемики. Так, например, по признанию Исикавы Кэна и Р. Беллы⁵⁶, в «Беседах о природе и Принципе» — третьей книге «Тохимондо» — в качестве оппонента Исида Байгана выступает сторонник Школы классического конфуцианства, точнее последователь Огю Сорая. Собеседник по имени Юкифудзи Симамори выражает взгляды чжусианской школы. Поэтому при рассмотрении идей Исида Байгана нельзя не затрагивать контекст философских альтернатив конца XVII — начала XVIII в., о котором шла речь в первой главе.

Помимо практической ориентации Исида Байган, естественно, создавал перед своими собеседниками и некоторую мировоззренческую картину, подкрепляя свои доводы ссылками на авторитетные источники, которые рассматривались им в качестве фиксации опыта великих учителей.

В целом Исида Байган придерживался той картины мира, которая сформировалась в китайской классической философии, где мир мыс-

⁵⁶ Bellah 1978, p. 138–139.

лился как единый универсум, главными составляющими которого являются Небо, Земля и 10 тысяч вещей, пребывающие в постоянном движении. При этом Исида Байган создает близкий Ито Дзинсаю «виталистический» образ вселенной как единого жизненного потока, не акцентируя идею психофизической «жизненной энергии» *ки*. По словам Икиды Байгана, «и в прозрачном Небе, и на мутной Земле, куда ни глянешь, ничего не увидишь, кроме рождающихся и растущих вещей... Небо и Земля живут и в то же время не живут. То, что соединяет в себе два [момента] — жизнь и смерть, есть исходная сущность всех вещей»⁵⁷. Вместе с тем мир, заполненный вещами, представлялся как коррелят «сердца», что нашло свое выражение в тезисе «не существует сердца вне вещей и вещей вне сердца».

Говоря о законах мироустройства, Исида Байган оперирует такими фундаментальными категориями китайской философии, как «природа» (яп. *сэй*, *сё*, кит. *син*) и «принцип» (яп. *ри*, кит. *ли*), «путь» (яп. *до*, кит. *дао*), «Небесное веление» (яп. *тэммэй*, кит. *тянь мин*), «Великий предел» (яп. *тайкёку*, кит. *тай цзи*), «Беспредельное» (яп. *мукёку*, кит. *у цзи*), «перемень» (яп. *эки*, кит. *и*), «инь-ян» (яп. *иньё*), пять первоэлементов (яп. *гогё*, кит. *у син*) и т.д. Например, «Великий предел — это изначальная сущность Неба, Земли и человека»⁵⁸; «Веление (*мэй*) — это имя, указывающее на деяния Неба в целом»; «Принцип — это не что иное, как их суть»⁵⁹; «Нет другого Пути, кроме как следовать закону Неба»⁶⁰; «Единое изначальное *ки* Неба порождает и возвращает 10 тысяч вещей»⁶¹ и т.д.

Временами Исида Байган использует почти буквальные цитаты из таких неоконфуцианских текстов, как «Тайцзи ту шо» («Изъяснение „Плана Великого предела“») Чжоу Дуньи⁶² и «Син ли цзы и» («Истинные значения слов „природа“ и „принцип“») Чэнь Чуня⁶³.

Однако чаще всего он привлекает понятие «Небесное веление», или «Небесное предопределение», олицетворяющее созидательную и регулирующую силу мироздания, чем обнаруживает сходство с ранними конфуцианцами. В то же время само Небо в ряде диалогов персонифицируется в образе богини Аматаэрасу, а «Небесное веление» принимает форму «распоряжения Небесного божества» (*Амэ-но kami-но микотонари*)⁶⁴.

⁵⁷ Исида 1972-1, т. 1, с. 104.

⁵⁸ Там же, с. 100.

⁵⁹ Там же, с. 72.

⁶⁰ Там же.

⁶¹ Там же, с. 112.

⁶² См. там же, с. 101.

⁶³ Исида 1972-1, т. 2, с. 301–302.

⁶⁴ Исида 1972-1, т. 1, с. 124.

Говоря о «Небесном велении», Исида Байган подчеркивает, что оно обнаруживает себя повсюду ежеминутно, «действуя через наше собственное тело»⁶⁵, и что «наше сегодняшнее положение есть непосредственно назначение Неба»⁶⁶. Еще одна грань в интерпретации «Небесного веления» у Икиды Байгана обнаруживается в его сближении с буддийским понятием «карма». Так, например, он говорит: «Ранний уход из родительского дома есть Небесное веление. В соответствии с буддийским законом это называется кармой (*инга*)»⁶⁷; «В конфуцианстве есть Небесное веление, а в буддийском учении есть вещь, называемая кармой»⁶⁸. Объединяя эти два понятия, Исида Байган акцентирует прежде всего момент детерминизма, неотвратимости «Небесного веления» и необходимости примирения с ним.

В завершающей главе «Тохимондо», посвященной анализу мифа о сотворении мира, излагается «мифоонтологическая» теория основ мироздания, согласно которой первобожество Кунитокотати-но kami является воплощением творящего и регулирующего начала всего сущего, которое незримо присутствует во всех вещах и обозначается словом «принцип»⁶⁹. Аналогичные интерпретации, восходящие к *Исэ-син-то*, использовались целым рядом мыслителей эпохи Токугава, в частности Ямадзаки Ансаем и Хаяси Радзаном.

Вместе с тем Исида Байган постоянно подчеркивает, что любые характеристики и объяснения истинно сущего условны и единственный путь к его познанию — индивидуальное просветление. Мысль о том, что различные аспекты конечной реальности, получив словесные обозначения, как бы отделяются от нее самой и приобретают иллюзорную самостоятельность, наиболее отчетливо выражена во второй книге «Тохимондо». Здесь Исида Байган говорит так: «„Не имеющее ни голоса, ни запаха“, определяющее сущность всех вещей, называют и Цянь, и Небо, и Дао, и Принцип, и Воля, и Природа, и Милосердие. Но все это одна и та же вещь»⁷⁰.

Исида Байган выделяет две стороны бытия: внутреннюю, скрытую, неподвижную, сущностную, и внешнюю, явленную, движущуюся, феноменальную. Единство этих двух аспектов Исида Байган видит за всем многообразием мира. Поэтому для описания соотношения ноуменального и феноменального, трансцендентного и имманентного уровней реальности он широко использует доктрину взаимодействия сущности (кит. *ти*, яп. *тай*) и ее проявлений (кит. *юн*, яп. *ё*), которая как бы снимает проблему понятий, обозначающих различные стороны сущего,

⁶⁵ Там же, с. 48.

⁶⁶ Там же, с. 38.

⁶⁷ Там же, с. 252.

⁶⁸ Там же, с. 364.

⁶⁹ Там же, с. 182.

⁷⁰ Там же, с. 72.

и выражает лишь их функциональную взаимосвязь. Эта доктрина впервые была применена даосом Ван Би (226–249) и получила развитие в учении Чжу Си и других китайских неоконфуцианцев.

Человек в духе конфуцианской традиции рассматривался Исидой Байганом как одна из 10 тысяч вещей, существующая наряду с травами и деревьями, животными и птицами. В своем понимании отношения человека к миру Исида Байган исходил из представлений сунских конфуцианцев о единстве Неба, Земли и человека, которые не только объединены единым «принципом», но и составляют одно физическое целое. Лишь человек, согласно Исиде Байгану, может осознать это единство, поэтому человек — лучшая из 10 тысяч вещей. Истоком человеческого «пути» Исида Байган также считал «Небесный принцип», воплощенный в человеческой «природе». При этом Исида Байган особо подчеркивал неразрывную физическую связь человека и вселенной: «Дыхание есть *инь-ян* Неба и Земли. Это — не ваше, отдельного человека, дыхание. Поэтому, если вы не находитесь в единстве с *инь-ян* Неба и Земли, вы так или иначе должны умереть. Очевидно, что вне *инь-ян* ваша жизнь существовать не может, и [ваши] вдохи есть *инь*, а выдохи — *ян*»⁷¹.

Находясь в сущностном и телесном единстве с Небом и Землей, человек им подобен: «Если принципы организации Неба и Земли рассмотреть применительно к человеку, то сердце, будучи пустым, соответствует Небу, а форма, будучи наполненной, — Земле. Вдохи и выдохи есть *инь* и *ян*... Если таким образом взглянуть на человека в целом, то он есть маленькая вселенная (досл. «Небо и Земля». — Л.К.)»⁷². Отсюда делался вывод о равной ценности человеческих индивидов: «Все люди, благородны они или ничтожны, есть порожденные Небом души. Если хоть один бедный человек голодает, это все равно, что непосредственно убивать душу Неба»⁷³.

Идеи сопричастности человека «небесному пути», его тождественности Небу и Земле несли в себе оптимистический и гуманистический оттенок. Это понимание места человека в мире, его взаимоотношения с миром явилось полной противоположностью решения той же проблемы рядом конфуцианских учений, где человек противопоставлялся всеобъемлющему «Небесному велению», «пути Неба», провозглашались ничтожество и бессилие человека перед непознаваемым Небом. Наиболее ярко подобная точка зрения была представлена школой Огу Сорая. Исходной установкой и побудительным мотивом для создания учения Икиды Байгана было признание возможности для любого человека, изначально составляющего единство с космосом, действовать, не нарушая гармонии с ним, интуитивно чувствуя «Небесное веление».

⁷¹ Там же, с. 100–101.

⁷² Там же, с. 105.

⁷³ Там же, с. 158.

При этом центральной проблемой, вокруг которой велись все рассуждения, была проблема постижения собственного «сердца». Поэтому все доктрины и понятия учения Исида Байгана выстраиваются в контексте этой основной проблемы. Таким образом, реконструкция его философских взглядов может быть осуществлена путем систематизации совокупности контекстов, в которых фигурирует категория «сердце».

4. Учение о «сердце»: доктрины и понятия

Беседой о задачах учения (*закумон*) и его содержании открывается основное произведение Исида Байгана — «Тохимондо». Главной задачей учения здесь объявляется «познание изначальной природы человека». Вместе с тем «начало учения» лежит в «постижении (исчерпании) сердца». Поэтому, с точки зрения Исида Байгана, «по-настоящему глубокое учение невозможно без особого внимания к вопросам о человеческом сердце и изначальной природе»⁷⁴.

Определение понятия «сердце», первоначально данное Исидой Байганом, в целом опиралось на толкование этого понятия в древне-китайской философской традиции⁷⁵, где оно включало в себя как чувственное, волевое, так и мыслительное, рассудочное начало. Исида Байган начинает с традиционных подходов к пониманию «сердца» через его проявления. С этой целью он приводит строки из «Мэн-цзы»: «Роль сердца состоит в том, чтобы управлять мышлением. Голодая, [человек] думает о пище, если испытывает жажду, думает о питье» — и «Лунь юя»: «[Благородный муж], глядя на предметы, думает о том, что видит их четко, слыша слова, думает, что понимает их ясно, смотря на человеческое лицо, думает о почтительности»⁷⁶. Кроме того, он дает и такое определение: «В отношениях между отцом и сыном то, что [дает возможность] отцу любить сына, есть сердце отца, а то, что [дает возможность] осуществлять сыновний долг, есть сердце сына»⁷⁷. И наконец: «Все дела проистекают из сердца. Сердце — хозяин человеческого тела. Тело без хозяина — это то же самое, что труп, выброшенный в горах»⁷⁸.

Однако в контексте дальнейших рассуждений это общее представление о «сердце» получает дополнительные характеристики, из чего становится ясно, что понятие «сердце» у Исида Байгана не так одно-

⁷⁴ Там же, с. 5.

⁷⁵ Наиболее ранними примерами его осмысления могут служить соответствующие пассажи из «Мэн-цзы» и даосского трактата «Гуань-цзы» (III–II вв. до н.э.).

⁷⁶ Исида 1972-1, т. 1, с. 40.

⁷⁷ Там же.

⁷⁸ Там же, с. 5.

значно и имеет целый ряд смысловых уровней, которые можно сформулировать следующим образом: 1) «сердце» — духовно-энергетическая составляющая универсума, имманентная эмпирически данному миру; 2) «сердце» — сфера, в которой совмещаются просветление и омраченность; 3) «сердце» — динамическое начало, актуализирующее априорно существующие моральные принципы и позволяющее проявляться сущности отдельных вещей; 4) «сердце» — движущая сила, которая управляет человеческим телом, его чувствами; 5) «сердце» — это то, что приводится в движение благодаря вещам внешнего мира; 6) «сердце» — средоточие божественного в человеке.

Чтобы уяснить особенности трактовки категории «сердце» Исидой Байганом, необходимо проанализировать ряд связанных с ней доктрин и понятий. В целом эти доктрины по своему происхождению можно подразделить на несколько групп: доктрины, восходящие к Мэн-цзы, неоконфуцианские доктрины о «природе и принципе», буддийские доктрины о «едином сознании» и *анатмане* (нереальности «я») и т.д.; представления, заимствованные из синтоистских учений, близких *Юиу-синто*, и, наконец, доктрины, присущие только *Сэкимон сингаку*.

Понимание «сердца» в контексте учения о «природе и принципе»

Одним из центральных моментов системы взглядов Исиды Байгана, имеющих непосредственное отношение к понятию «сердце», является учение о «природе и принципе» (*сэйригаку*), изложению которого посвящена отдельная книга в составе «Тохимондо». Разграничение понятий «природа» и «сердце» происходит у Исиды Байгана в целом в духе конфуцианского учения. В классической конфуцианской традиции под «природой» подразумевались основные определяющие природные качества человека или какой-либо другой «вещи». Мэн-цзы впервые создал представление о «природе» как о некой высшей реальности, присутствующей в человеке и дарованной ему Небом. Конфуцианцы эпохи Сун в Китае стали определять «природу» человека как воплощение всеобщего «принципа», или «Небесного принципа», своего рода универсального закона мироздания в каждом конкретном индивиду. Согласно их представлениям, «природа» человека является статической сущностью, стоящей за всеми его действиями и обладающей пятью априорно данными качествами-добродетелями. Она онтологически первична по отношению к «сердцу» и соотносится с «Небесным принципом», тогда как «сердце» — с пневменным энергетическим началом.

Исида Байган в целом следует той же схеме, однако не заостряет на понятии «пневма» («жизненная энергия») особого внимания. В то же время нередко «природа» человека выступает у него как синоним

«сердца», аналогично тому, как это имело место в учении Лу Сяньшаня — Ван Янмина. О соотношении «сердца» и «природы» человека Исида Байган высказывается следующим образом: «Если говорить о природе, то это — сущностное, покоящееся, сердце же — действующее, движущееся. Если говорить о сердце, имеющем сущность, то оно будет сходно с природой... Сердце принадлежит к пневме⁷⁹, природа относится к Принципу. Принцип, будучи заперт среди 10 тысяч вещей, не проявляется. Сердце, проявляясь, направляет вещи...»⁸⁰.

Итак, с точки зрения сопоставления с «природой» человека «сердце» определяется как начало, которое актуализирует эту «природу», дает возможность ей проявляться вовне. Вместе с тем понимание «природы» человека у Исиды Байгана, в основе которого лежат идеи Мэн-цзы и сунских неоконфуцианцев, включает в себя также и буддийскую доктрину «природы Будды». В «Бакумосо» («Абсолютные заблуждения») размышления над истинной сущностью «природы» являются центральной проблемой, которая рассматривается здесь в терминах дзэн-буддизма. Открывается это сочинение следующим определением: «Природа бесформенна, бестелесна. Когда ее созерцают, она соответствует истинному Будде без сердца и без мыслей, когда отсутствует расстояние между Буддой и живыми существами»⁸¹. В третьей книге «Тохимондо» «природа» человека, являющаяся не чем иным, как «природой Будды», определяется как «сущность Неба, Земли и человека»⁸².

Доктрина

о «зависимости сердца от формы»

Связь между «сердцем» и «природой» выражается Исидой Байганом как «зависимость сердца от формы». Суть ее состоит в том, что «природа», сама по себе не имеющая формы, проявляется в «сердце» через посредство формы. Форма представляет собой телесное воплощение «природы», «сердце» же осуществляет движения и действия, сообразные с этой формой.

В третьей книге «Тохимондо» «Беседы о природе и Принципе» изложение этой теории предстает в следующем виде: «Следует иметь в виду, что вещи, имеющие форму, обладают сердцем, точь-в-точь соответствующим этой форме. Например, когда вы во время сна ворочаетесь или чешетесь, изменения положения вашего тела являются

⁷⁹ Здесь следует указать, что учение о «жизненной энергии», или «пневме», характерное для философии Чжу Си, у Исиды Байгана совершенно не разработано. Приведенная цитата — лишь одно из очень редких упоминаний этого понятия в текстах Исиды Байгана.

⁸⁰ Исида 1972-1, т. 1, с. 528–529.

⁸¹ Исида 1972-1, т. 2, с. 487.

⁸² Исида 1972-1, т. 1, с. 121.

непосредственным проявлением [движения] вашего сердца. Личинка комара, находясь в воде, не кусает человека, однако, становясь комаром, сразу начинает кусать. Это также есть сердце, соответствующее форме. Внимательно присмотритесь к птицам и животным! Лягушка от природы боится змеи. Родители-лягушки не учат своих детей: „Змея вас поймает и съест — это страшно“, а те, вероятно, не передают этого следующему поколению. Страх перед змеей вследствие появления на свет в форме лягушки происходит оттого, что форма как она есть непосредственно обнаруживается в сердце. Или возьмем, к примеру, блох — насекомых, которые появляются и присасываются к человеческому телу, как только наступает лето. Разве родители-блохи учат своих детей: „Кусай человека, а как только приблизится человеческая рука, сразу убегай. Если не успеешь, то отберут твою жизнь“? Убегание — это не усвоенное, а происходящее благодаря форме действие.

В „Мэн-цзы“ говорится: „Облик человека — это природа, данная Небом. Лишь совершенномудрые способны реализовывать свою форму (*катати-о фуму*)“⁸³. Реализация формы — это четкое прохождение по Пути пяти добродетелей. Тот, кто не может жить, следуя форме, — низкий человек. Звери и птицы, наоборот, не имея самодовольного размышления, следуют своей форме. Это — естественный закон. Совершенномудрые знают его»⁸³.

Тема зависимости «сердца» от формы затрагивается также у Кумадзавы Бандзана в «Сюгивасё» («Японские книги о накоплении должной справедливости»), где он говорил, что каждое сердце привязано к конкретной форме и «когда форма (тело) умирает, то исчезает и сердце этой формы»⁸⁴. Однако у Исиды Байгана проблема соотношения «сердца» и формы получила своеобразную интерпретацию. Нетрудно заметить, что под формой у него подразумевается не только строение вещей и их внешний вид, т.е. форма телесная, но и свойства вещи, ее положение в окружающей среде, связи и отношения, в которые она должна вступать в силу своего строения, принадлежности к определенному виду. То есть понятие «форма» стало выступать как материальный носитель закона существования данной конкретной вещи, заключающий в себе ее идеальную модель, а также как связующее звено между «сердцем» и «природой» вещи. При этом в учении Исиды Байгана данное понятие как бы замкнуло собой схему проявления «Небесного принципа» в конкретных вещах: «Небесный принцип» — «природа» — форма — «сердце».

Приводя примеры о комарах и лягушках, Исида Байган стремился указать ориентиры поведения людей. «Следование своей форме» для человека есть прохождение по «пути пяти добродетелей», которое

⁸³ Там же, с. 113–114.

⁸⁴ Наказ 1983, с. 210.

должно осуществляться так же естественно, как инстинктивное поведение лягушек и комаров. Таким образом, идея зависимости «сердца» от формы легла в основу практической этики и взглядов Исиды Байгана на общество.

Как видно из приведенного отрывка, Исида Байган проводит грань между человеком и другими живыми существами, которые способны полностью реализовать свою форму, а следовательно, точно соответствовать «принципу». «Сердце» обычного человека не тождественно форме. Только «сердце» совершенномудрого, не искаженное индивидуальным сознанием, соответствует форме человека. Понятие «форма» стало употребляться Исидой Байганом и применительно к роду занятий и социальному статусу («форма государя», «форма подданного», «форма самурая», «форма торговца» и т.д.).

Чувства, мышление и воля как функции «сердца»

Вместе с тем в диалогах Исиды Байгана присутствует взгляд на «сердце» с точки зрения выявления его функционально-структурных компонентов. «Природа» при таком подходе рассматривается как своего рода «первосущность» «сердца» человека или отдельной вещи. Однако наряду с этим «сердце», согласно Исиде Байгану, «соединяет в себе природу и чувства, движение и покой, сущность и действие»⁸⁵. Сходное представление о структуре «сердца» опять же можно встретить и у представителей сунской школы, для которых было характерно разделение «сердца-сознания» на «природу» и «чувства» (кит. *цин*, яп. *сэй*). Причем понятие «чувства», включавшее все внешние проявления «сердца»⁸⁶, как правило, подразумевало аксиологически негативные характеристики.

Оценка динамической составляющей «сердца» у Исиды Байгана и его последователей, на наш взгляд, существенно отличается. В учении Исиды Байгана значение чувств и мышления определяется прежде всего тем, что они, будучи структурно неотъемлемой частью «сердца», актуализируют человеческую «природу».

Тема «чувств и желаний» (кит. *цин юй*, яп. *сэйёку*) была наиболее драматичным моментом как в буддийском, так и в неоконфуцианском учениях. Однако если в буддизме чувства рассматривались только как источник заблуждений, а путь к просветлению лежал через освобождение от «чувств и желаний» и опустошение «сердца», то в неоконфуцианстве отношение к данной проблеме было более сложным и неоднозначным. С одной стороны, «чувства и желания» рассматривались как область, «относящаяся к помехам для обретения подлинной природы...

⁸⁵ Исида 1972-1, т. 1, с. 528.

⁸⁶ См.: Мартынов 2002, с. 79.

затемняющая сознание и отдаляющая человека от его первоначальной природы»⁸⁷. Реализация этой линии в китайском неоконфуцианстве наблюдается в призывах к сокращению контактов с вещами, вызывающими возникновение «чувств и желаний», практике медитации с целью достижения состояния абсолютного покоя и в формировании отшельнического идеала в эпохи Сун, Юань и Мин⁸⁸. В то же время в конфуцианской традиции, восходящей к Мэн-цзы, чувства сострадания и любви, стыда, ненависти и т.д. рассматривались как внешние проявления основных, сущностных качеств «природы» человека, получивших название «добродетелей». «Природа» и чувства в данном контексте выступали как состояния покоя и движения, «сущность» и ее «действие». Данный подход предполагал решение проблемы чувств посредством их правильной ориентации, упорядочения, а не опустошения «сердца».

В наследии Исида Байгана присутствует двойственное отношение к чувствам, однако мы можем наблюдать тенденцию к разграничению «естественных чувств» («семи чувств») и «человеческих страстей» (кит. *жэнь юй*, яп. *дзингёку*), «эгоистических страстей» (кит. *сы юй*, яп. *сиёку*) и т.д. Чувства являются непосредственным проявлением «сердца», его самопроизвольной реакцией на внешний мир. Исида Байган говорит, что человеческие чувства радости и гнева, грусти и веселья аналогичны дождю и ветру⁸⁹. В «Бакумосо» проблеме чувств посвящено следующее высказывание: «Небу также присущи печаль и радость. Весна несет в себе радость, а осень — печаль. Однако, радуясь, оно не знает об этом, и, печалься, оно не думает о печали. Поэтому в его сердце нет стремления испытывать радость и избегать печали. И поэтому оно не устает радоваться и печалиться. Люди страдают из-за того, что стремятся к радости и избегают печали»⁹⁰.

Превращение «естественных чувств» в «страсти», искажение естественных реакций происходит, с точки зрения Исида Байгана, вследствие формирования ложного сознания индивидуального «я», противостоящего остальному миру. В диалогах 18 и 131 «Изречений Учителя Исида» говорится, что «страсти возникают, когда есть „я“; когда нет „я“, нет страстей»⁹¹. Чувства являются источником страстей и желаний, когда они деформируются эгоистическими устремлениями. Поэтому проблема «чувств и желаний» решается Исидой Байганом в духе «искоренения» страстей и упорядочения чувств. Учение Исида Байгана было нацелено на выработку оптимальной линии поведения внутри мира вещей, а не на уход от этого мира. В основе этого учения лежал

⁸⁷ Там же, с. 69.

⁸⁸ Там же, с. 65–66.

⁸⁹ Исида 1972-1, т. 1, с. 472.

⁹⁰ Исида 1972-1, т. 2, с. 489.

⁹¹ Исида 1972-1, т. 1, с. 305; т. 2, с. 152.

выход за рамки личностного самовосприятия, в результате которого достигалось движение чувств как спонтанных самопроизвольных реакций на воздействие вещей, адекватно выражающих «природу» человека и не мешающих ему соответствовать «Небесному велению», т.е. органически влиться в систему мироздания.

Как уже говорилось, еще одной стороной динамической части «сердца» является мышление, которое трактовалось у Исида Байгана аналогично функции чувств. «Думание» (*омоу*) представлялось как естественное, неотъемлемое проявление «сердца». Однако деформации этой функции вследствие осознания себя как отдельного субъекта также рассматривались как источник возникновения ложных знаний о мире и омрачения собственной «природы». В «Бакумосо» для описания ложного способа мышления, который только вносит путаницу, употреблялись понятия «размышление» (*сиан*) и «рассуждение» (*фумбэцу*). В качестве примера такого рода мышления Исида Байган приводит ситуацию, когда человек, еще не будучи голодным, уже размышляет о том, что он будет делать, когда проголодается. Но думать о пище, когда голоден, радоваться при виде хорошего и испытывать отвращение при виде дурного не есть размышление⁹².

В учении Тэдзимы Тоана размышление также обозначалось термином *сиан*, который выражал как излишнее размышление, направленное на конкретные вещи, так и построение планов, замыслов. Такого рода размышлению противопоставлялось «естественное думание» «изначального сердца». В «Дзадан дзуйхицу» («Записи беседы») приводятся такие слова Тэдзимы Тоана: «Между думанием и размышлением огромная разница. Поскольку человек является живым существом, совсем не думать он не может. Изначальное сердце подобно телу. Разве возможно, чтобы ни голова, ни руки, ни ноги, ни все тело не двигались? Думание (*омоу*) аналогично движению тела, движение сердца есть его работа, она происходит в соответствии с изначальным сердцем и не наносит ему ни малейшего вреда. Размышлением (*сиан*) называется то, что искажает это думание... Говорят, что размышление является причиной зла... Размышление есть замысел (*такуми*). Когда не строятся замыслы, меньше вероятность дурных дел. Не так ли?»⁹³. Размышление у Тэдзимы Тоана рассматривается как несвободное состояние, когда «слух, зрение и движение скованы»⁹⁴. Соответственно возвращение к «изначальному сердцу» характеризуется им как «не-размышление, при котором не существует такой вещи, как „я“»⁹⁵. Понятие «не-размышление» и буддийские термины: *мунэн*, означающий отрешение от

⁹² Исида 1972-1, т. 2, с. 488.

⁹³ Сэкимон 1971, с. 121.

⁹⁴ Там же, с. 119.

⁹⁵ Там же.

суетных мыслей, и *сёнэн* — правильное мышление как часть восьмеричного пути буддиста, — рассматривались им как тождественные. Эти термины предполагали не отсутствие, а естественное спонтанное течение мысли, которое фиксирует предметы по мере их появления и не выделяет специально ни одного из них.

Третьей важнейшей функцией «сердца» в учении *Сэкимон сингаку* является воля, которая также могла выступать как со знаком плюс, так и со знаком минус. Для Исиды Байгана, судя по всему, эта способность «сердца» имела особое значение, поскольку рассматривалась как упорядочивающая сила, направляющая другие функции «сердца» и способствующая его внутреннему раскрытию. Понимание воли в учении *Сэкимон сингаку* в целом аналогично пониманию воли в дзэн-буддизме, где она первична по отношению к самосознающему «я», противопоставляющему себя объекту. Такая изначальная воля, по выражению Д.Т. Судзуки, осуществляет «воление без волевых усилий»⁹⁶, и благодаря ей осуществляется самопроизвольное движение каждой вещи, актуализирующее заложенную в ней «природу».

«Сердце» — вещи

Ту же линию можно проследить и в решении проблемы соотношения «сердца» и вещей в учении Исиды Байгана, для которого был чужд подход, отделяющий «сердце» от окружающего мира, с одной стороны, и абсолютно неприемлем идеал ухода от этого мира — с другой. Поэтому данная проблема получила интерпретацию в духе буддийской доктрины «единства сердца и вещей» (*симбуцу итинё*).

Как известно, под «вещью» (кит. у, яп. *моно*) в дальневосточной философской традиции может подразумеваться как человек или другое живое существо, так и любой неодушевленный предмет. Согласно Исиде Байгану, «сердце» не противоположно вещам, оно нераздельно с ними, оно и есть 10 тысяч вещей. Это следует понимать таким образом, что «сердце» немислимо без вещей, так как «рождается» благодаря вещам и в то же время само является «сердцем» этих вещей. Если бы не было противостоящих «сердцу» вещей, не было бы и чувств радости, ярости, печали, удовольствия. Таким образом, становится ясным смысл следующего высказывания Исиды Байгана: «Я — одна из 10 тысяч вещей. 10 тысяч вещей — порожденные Небом дети. Как бы могло родиться сердце, если бы ему не противостояли 10 тысяч вещей?! 10 тысяч вещей и есть не что иное, как сердце. Когда холодно, тело съезживается, когда жарко, тело распрямляется. Холод и жара есть непосредственно сердце»⁹⁷.

⁹⁶ Suzuki 1960, p. 51.

⁹⁷ Исида 1972-1, т. 1, с. 105.

«Сердце» и проблема «воспитания „я“»

Неоконфуцианскую схему структуры «сердца», разделяемого на «природу» и «чувства», Исида Байган дополняет еще одной составляющей — самосознанием субъекта как «я», выражаемого словом *варэ*. Как уже говорилось, именно самосознание «я» в учении Икиды Байгана способствовало превращению естественных реакций «сердца» в эгоистические побуждения, мешающие проявлению «изначальной природы». Вместе с тем Исида Байган предлагает выглядящий несколько парадоксально в общем контексте подход, согласно которому индивидуальное «я», соответствующим образом трансформирующееся, является необходимым условием реализации человеком «изначальной природы», несущей «пять добродетелей».

Этот взгляд, определяющий соотношение человеческого «я» с чувствами, с одной стороны, и «изначальной природой» — с другой, представлен в 24-й беседе «Изречений Учителя Икиды». В ней идет речь о «воспитании своего „я“» (*варэ-о татэру*). При этом Исида Байган использует фантастический рассказ о трех братьях — Тютаро (преданном старшем брате), символизирующем «природу» человека, Ватасидзиро (эгоистичном втором брате), символизирующем чувства и эмоции, и Гадзабуро (самостоятельном третьем брате), символизирующем человеческое «я».

Первый брат обладал правильным «сердцем», но от рождения отличался слабостью и робостью. Второй брат был эгоистичным и своевольным и совсем не заботился о других людях. И наконец, третий брат не любил, когда ему указывают, и никогда ни в чем никому не уступал, будь то в спорах или в делах. Поэтому многие его недолюбливали. Один человек сказал Гадзабуро: «У тебя самонадеянный, грубый характер. Хоть немного бери пример со своих братьев и стань помягче». На что он решительно возразил: «У моего старшего брата, Тютаро, слабый характер, он вечно попусту слоняется и ни на что не способен. Второй брат, Ватасидзиро, не сдвинется с места без пользы для себя. Я вовсе не хочу, чтобы люди плохо ко мне относились, однако, если я, слывя плохим человеком, не буду тянуть лямку, этот дом разорится, утратив доверие и уважение. Поэтому я, не обращая внимание на недовольные лица, не сдаюсь». Тогда человек, заведший этот разговор, воскликнул: «Ты и есть настоящий Тютаро!»⁹⁸.

Этой притчей Исида Байган стремился показать, что для проявления «преданности» необходимо «подлинное „я“», обладающее волей и мужеством для действия по осуществлению «правильного пути». Поэтому в завершении повествования о трех братьях он призывал к «воспитанию своего „я“». Говоря о том, что, «хотя и в учении совершенномуд-

⁹⁸ См. там же, с. 332–337.

рых, и в буддийском учении такая вещь, как „я“, вызывает негативное отношение», Исида Байган полагал, что «существует прекрасный путь его использования», а именно: «становление „я“» рассматривалось как средство для достижения состояния «без сердца, без мыслей», где «я» исчезает, состояния, аналогичного состоянию Шакьямуни, когда человек избегает излишеств, преисполнен стремления к человеколюбию, стремится оказывать помощь другим людям и т.д.⁹⁹

Итак, согласно Исиде Байгану, «истинное состояние» человеческого «сердца», содержащее в потенциальной форме основные добродетели, фактически может быть реализовано с помощью индивидуальной воли и личного опыта. Поэтому личностное состояние *варэ* становится необходимой предпосылкой для перехода к состоянию «растворения личности», когда спонтанно реализуется «путь добродетелей» и человек действует как органическая часть Неба, Земли и 10 тысяч вещей. В этом можно усмотреть своеобразный парадокс сотериологии Икиды Байгана. И эгоистическое, связанное со страстями и излишествами, омраченное бытие, и истинное бытие, связанное с практикой добродетелей, в равной степени поддерживаются сознанием личности, обладающей направленной волей. В то же время личностное состояние и состояние просветления мыслятся как взаимоисключающие. Данное положение было высказано в 276-й беседе «Исида сэнсэй гороку» в следующем виде: «Если есть Небо и Земля, нет „я“, если есть „я“, то нет Неба и Земли»¹⁰⁰. Под «становлением „я“» подразумевался поворот в сторону «утраты собственного „я“».

Достижение состояния «не-я» (*варэнаси*) рассматривается им как результат настроя собственного «я» (*варэ-о татэру*), что представляет собой расширение его границ (*варэ о хирогэру*) до объема вселенной, трансформацию малого «я» в большое «я».

Проблема двойственности «сердца».

«Изначальное сердце» и его определения

Как уже говорилось, тема двойственности «сердца» явилась сквозной для всей совокупности проблем, связанных с этим понятием. В духе буддийского учения в текстах *Сэкимон сингаку* описывается состояние человека, не «исчерпавшего своего сердца» и имеющего двойственное «сердце». Когда «сердце, направленное на истинный Путь, и сердце, направленное на страсти и желания, входят внутри тела в конфликт», согласно Исиде Байгану, наступает «состояние страдания» (*курусиму кото*)¹⁰¹. Ликвидация этой двойственности «сердца» приводит

⁹⁹ Там же.

¹⁰⁰ Исида 1972-2, т. 2, с. 352.

¹⁰¹ Исида 1972-2, т. 1, с. 11.

к успокоению и позволяет действовать, не противореча законам мироздания.

Согласно Исида Байгану, «сердце» управляет отдельным телом, но в то же время предстает в своей «всеобъемлющей» космической ипостаси. Оно условно имеет пространственно-временные ограничения и вместе с тем превосходит их, существуя вне пространства и времени. «Сердце» имманентно миру, оно едино и целостно, хотя и проявляется через отдельные «сердца». По этой причине возникает ощущение разделения «сердца» на «индивидуальное» (*сисин*) и «изначальное» (*хонсин*). Об «индивидуальном сердце» речь идет постольку, поскольку вырабатывается иллюзорное сознание и ощущение «я», противостоящего миру, которое порождает эгоистические желания и устремления. «Индивидуальное сердце» является результатом иллюзии удвоения «сердца», в то время как «изначальное сердце» обладает абсолютным бытием. Можно предположить, что в основе подобного представления лежит концепция алая-виджняны («сознания-хранилища»), в соответствии с которой истинно сущее содержит в себе семена как просветления, так и омраченности. «Индивидуальное сердце» имеет своим источником сознание собственной телесной ограниченности. Когда речь идет об «изначальном сердце», оно мыслится как свободное от каких-либо ограничений «сердце» Неба и Земли. Оно первично по отношению к «индивидуальному сердцу», однако часто квалифицируется в сравнении с последним как «не-сердце».

Вообще, понятие «не-сердце», или «без сердца» (кит. *у синь*, яп. *му-син*), проистекает из даосской философской традиции и на протяжении веков использовалось дальневосточными буддийскими школами для характеристики состояния освобождения от иллюзий и заблуждений. Неоконфуцианские мыслители и вслед за ними представители *Сэжимон сингаку* стали использовать этот термин для отображения состояния «изначального сердца», или «истинного сердца», как надсубъективного. Применяемые для описания этого состояния отрицательные определения, такие, как «без сердца», «без мыслей», «не-я» и т.д., близкие описанию состояния просветленности в буддизме махаяны, акцентировали прежде всего расширение границ «индивидуального сердца» до масштабов «сердца» Неба и Земли, а не пустоту и отсутствие движения такого «сердца».

Словосочетание «изначальное сердце» (*хонсин*) Исида Байган употреблял довольно редко. В основном он говорил просто о «сердце», однако из контекста обычно можно понять, какой ракурс «сердца» имеется в виду. Широкое употребление термина «изначальное сердце» характерно для трудов ученика Исиды — Тэдзимы Тоана. В качестве синонимов, разъясняющих сущность «изначального сердца», Исида Байган использовал также часто встречающееся у Мэн-цзы понятие «сердце младенца», подчеркивая тем самым, что новорожденный сна-

чала не отделяет себя от остального мира. С другой стороны, акцентируя аспект спонтанности функционирования «изначального сердца», родоначальник *Сэкимон сингаку* обозначал его как *арибэакари-но ко-коро* (досл. «сердце как оно есть»). Слово *арибэакари* на языке той эпохи обозначало безыскусную спонтанность, самопроизвольность, беспримесность, незанятость какими-либо мыслями, неразделенность. Определение «сердце как оно есть» вызывает ассоциацию с буддийским представлением о «таковости».

Вместе с тем в «Тохимондо» дается также и ряд положительных (атрибутивных) характеристик «изначального сердца», присваивающих ему определенные качества и явно тяготеющих, по крайней мере по форме, к конфуцианской традиции, к числу которых относятся понятия «благое сердце» или «сердце совершенномудрых». Часто вместо слов «благое сердце» употребляется «благая природа». В данном случае «благость» выступает как качественная характеристика «просветленного сердца». «Благость» в то же время является характеристикой «изначального сердца» и «изначальной природы».

Какой же смысл вкладывает Исида Байган в понятие «благость»? Этой проблеме посвящена большая часть третьей книги «Тохимондо». Учение о «благой природе» Исиды Байгана основывается на раскрытии понятия «благая природа» у Мэн-цзы. Исида Байган упоминает различные оценочные характеристики «природы», которые дали Гао-цзы («природа» не хороша и не дурна), Сюнь-цзы («природа» дурна), Ян-цзы («природа» состоит из хорошего и дурного), и отвергает их как неприемлемые. Он признает правильной лишь одну характеристику человеческой «природы», а именно «природа *благá*», данную Мэн-цзы, которая, по его мнению, содержалась уже в высказываниях Конфуция¹⁰². Исида Байган сосредоточивает свое внимание на опровержении взгляда Гао-цзы, которого придерживается его собеседник, «некий ученый», выразивший фактически точку зрения Огю Сорая. Понимание ценностной нейтральности «природы» у последнего вытекает из трактовки ее как чувственной в своей основе. Иначе говоря, поскольку чувства составляют существо «природы», она может имитировать как добро, так и зло, оставаясь при этом неизменной. Доказывая правоту Мэн-цзы и полемизируя с «неким ученым», Исида Байган дает свое понимание доброты и благодати как основного качества «изначальной природы».

Исида Байган утверждает, что, поскольку «изначальную природу» можно постичь лишь самому, «расставшись со словами»¹⁰³, многие не понимают смысл слов «благая природа», потому что мыслят обыденными категориями добра и зла: «Людей, способных постичь учение о благодати природы, немного. Люди в мире, говоря о том, что находится

¹⁰² См. там же, с. 97.

¹⁰³ Там же.

перед их взором: это хорошо, а это дурно, — подразумевают добро в соотношении со злом. Из-за того что они теряют из виду суть [учения] совершенномудрых, возникает большая ошибка в интерпретации «блага»¹⁰⁴. Из приведенного высказывания видно, что, говоря о «благой природе», Исида Байган подразумевает некое высшее, абсолютное благо, стоящее выше добра и зла в обыденном понимании. «Природа благ» именно потому, что она есть универсальный «вселенский принцип».

Проиллюстрируем это и другими выдержками из «Тохимондо»: «Благо есть следование движению и покою [инь-ян]»; «Благая природа, о которой говорил Мэн-цзы, есть Путь Неба, превосходящий жизнь и смерть»; «Куда ни кинешь взгляд, и в чистом Небе, и на мутной Земле ничего не увидишь, кроме рождающихся и растущих вещей. Хотя у Неба и Земли нет сердца, то, что различные вещи рождаются, остается неизменным с древности до настоящего времени. Продление этой жизни — благо»¹⁰⁵. «Благое сердце совершенномудрого» уподобляется зеркалу, которое отражает существующие в мире добро и зло¹⁰⁶. Таким образом, помимо взаимосвязанных понятий «добро» и «зло» Исида Байган вводит некое «абсолютное благо», характеризующее состояние просветления и, следовательно, конечной реальности. Подобное же понятие «благости» было характерно и для философии Ван Янмина, где имеются такие понятия, как «благое знание» («благомыслие»), «внутреннее знание» или «ясная добродетель». Эти понятия использовал и Чжу Си, имея в виду высшее «благо», трансцендентное обыденным представлениям о добре и зле.

Достижение «благого сердца» описывается Исидой Байганом как состояние отсутствия «индивидуального сердца», или состояние возврата к «сердцу» Неба и Земли и слияния с ним: «Порождение вещей есть свойство сердца Неба и Земли. Порожденные вещи получают сердце Неба и Земли как свое собственное. Это сердце, будучи окутанным человеческими страстями, теряется из виду. Поэтому, когда собираются возвратиться к сердцу Неба и Земли, познав [свое] сердце до конца, говорят, что „ищут изначально благое сердце“. Если, отыскав, обрели его, то оно становится сердцем Неба и Земли. Когда объясняют состояние, при котором [сердце] стало сердцем Неба и Земли, то говорят: „без сердца“. Хоть и Небо и Земля без сердца, четыре времени года сменяются, 10 тысяч вещей порождаются. Совершенномудрые также, получив сердце Неба и Земли и не имея собственного сердца, существуют как бы без сердца, но они проявляют милосердие, справедливость, благопристойность и мудрость»¹⁰⁷. Здесь для характеристики «изна-

¹⁰⁴ Там же, с. 101.

¹⁰⁵ Там же, с. 103–104.

¹⁰⁶ Там же, с. 113.

¹⁰⁷ Там же, с. 125.

чального сердца» Исида Байган прибегает также к доктрине «утраченного», или «рассеянного», сердца (*хосин*), восходящей к Мэн-цзы. Эта доктрина состоит из двух частей — констатации утраты естественного состояния и утверждения необходимости его возврата¹⁰⁸.

Другое положительное определение «изначального сердца» как «сердца совершенномудрого» также является данью конфуцианской традиции, где «истинное сердце» отражает человеческую «природу», содержащую добродетели. Однако уже трактовка самого понятия «совершенномудрый», выражавшего в конфуцианской философии человеческий идеал, приобретает у Икиды Байгана новую смысловую нагрузку.

Для Конфуция совершенномудрые (кит. *шэн*, яп. *сэй*) — это легендарные правители древности Яо и Шунь, обладавшие качествами высшей мудрости и абсолютного совершенства. У Мэн-цзы совершенномудрый предстает как человек, достигший совершенства в человеческих отношениях. Если у Конфуция и Мэн-цзы учение о совершенномудром имело чисто этический смысл, то впоследствии под влиянием даосизма и буддизма это понятие пополнилось новым содержанием — помимо морального совершенства образ совершенномудрого стал предполагать достижение некоего совершенного знания, психического состояния, в котором преодолеваются границы индивидуального «я».

Ученые, принадлежавшие к сунской традиции, понимали под совершенномудрым человека, обладавшего своей «природой» в изначальной чистоте. Чжу Си считал, что «природа, полученная Яо и Шунем при рождении, такая же, как у других, но благодаря чистоте и прозрачности ее *ци* она не затемнялась человеческими желаниями»¹⁰⁹.

В отличие от совершенномудрых «природа» обычного человека при его рождении «загрязняется» и перестает быть абсолютно чистой. Преобразование «пневмы», или «жизненной энергии», возможно благодаря самосовершенствованию путем стремления к середине и искоренению желаний. Понятие «совершенномудрый» в сунском конфуцианстве стало связываться с достижением своего рода просветления, во время которого человек осознавал свою тождественность «Великому пределу» и «Беспредельному», свое единство с Небом и Землей и всеми вещами. Таким образом, теоретически совершенномудрым мог стать каждый человек, испытавший просветление. По Чжу Си, просветление в форме внезапного озарения могло быть достигнуто как посредством практики самосозерцания, так и путем «исследования вещей», когда человек, длительное время изучая отдельные явления и вещи, однажды постигает за множественностью вещей единство «принципа».

¹⁰⁸ См.: Мартынов 2002, с. 29.

¹⁰⁹ Цит. по: Краснов 1982, с. 142.

В Японии эпохи Токугава понимание «совершенномудрия» варьировалось от одного направления к другому. Ямага Соко, критиковавший медитацию и спиритуальную практику, все же рассматривал понятие «совершенномудрый» как идеал самореализации индивида, который сохраняет свои неизбежные физические потребности и желания. Путь к этому идеалу достигается посредством расширения знаний о внешнем мире и взаимодействия с ним. Наказ Тодзю и Кумадзава Бандзан, признавая возможность для каждого воплотить идеал совершенномудрого, характеризовали его все же как данное от рождения состояние «единства с Небом», когда человек, действуя спонтанно и свободно, всегда находится в соответствии с «путем Неба»¹¹⁰.

У Огю Сорая, продолжившего традицию Школы классического конфуцианства, совершенномудрые наделены явно нечеловеческим статусом. Ими являются немногие из древних правителей, которые умели угадывать «Небесное веление», именно они создали «путь» поддержания мира в Поднебесной. Огю Сорай перестал отождествлять понятие «путь» с «путем Неба и Земли» и поставил его в зависимость от совершенномудрых. К их числу Огю Сорай относил исторические и мифологические личности — древних царей Фу-си, Шэнь-нуна, Хуан-ди, благодаря которым, согласно преданию, возникли принципы отношений между мужем и женой, земледелие, шитье и архитектура. Однако систематизировали «путь» мудрецы из мудрецов Яо, Шунь, Юй, У, Тан, Чжоу, которые создали ритуал, музыку и законы управления Поднебесной. Но даже они, по мнению Огю Сорая, не обладали всеми добродетелями, не были абсолютно лишены страстей. Вместе с тем, хотя они и являлись человеческими существами, в учении Огю Сорая они далеко отстояли от обычных людей, являя собой как бы персонифицированную волю Неба. Будучи посредниками между Небом и обычными людьми, они немногим отличались от богов.

Учение о совершенномудрых Исиды Байгана, как и учения Чжу Си и Ван Янмина, опирается на Мэн-цзы, который утверждал, что «всякий человек может стать Яо и Шунем»¹¹¹, для этого надо лишь следовать своей преисполненной блага «природе». Ошибочным, по мнению Исиды Байгана, является резкое разграничение прошлого и настоящего и рассмотрение совершенномудрых как людей прошлого. Совершенномудрый в учении *Сэкимон сингаку* — это обычный человек, независимо от его общественного положения, достигший просветления и следующий своей «природе». Он не совершает никаких выдающихся дел, а ведет тот образ жизни, который соответствует его положению. В «То-химондо» говорится об этом так: «Хотя есть разделение на совершенномудрых, мудрых и низких людей, [все же], поскольку изначальная

¹¹⁰ Наказ 1983, с. 129.

¹¹¹ Цит. по: Древнекитайская, 1972, т. 1, с. 245.

природа благá, если заниматься учением, то постепенно обычный человек станет мудрым, а мудрый — совершенномудрым»¹¹².

Помимо морального совершенства, т.е. обладания пятью добродетелями во всей их полноте, совершенномудрый в учении Исиды Байгана отличается и другими особенностями. «Сердце» совершенномудрого тождественно «сердцу» Неба и Земли, т.е. свободно от сознания индивидуальности, является «безличным сердцем новорожденного». Знание совершенномудрого — это не обычное знание, оно есть непосредственное созерцание сущности, не искаженное сознанием человеческого «я». Совершенномудрый действует и бездействует одновременно, находясь в полной гармонии с миром¹¹³.

Специфической особенностью интерпретации темы «изначального сердца» у Исиды Байгана стало наделение его новыми качественными характеристиками и свойствами. Эти свойства описывались, с одной стороны, в русле неоконфуцианской парадигмы учения о «природе и принципе» и соотносились с идеей «пяти добродетелей». С другой стороны, Исида Байган пытался выявить единую основу «пяти добродетелей», которую он усматривал в добродетели «бережливости», трактуемой им в самом широком смысле как способность к соблюдению меры бытия. Таким образом, «пять добродетелей» становятся своего рода производными от «бережливости».

О месте понятия «бережливость» в системе взглядов Исиды Байгана говорит следующий диалог: «Некий человек спросил: и в *синто*, и в конфуцианстве, и в буддизме природа и принцип являются основополагающими моментами. Если их исключить, то что следует считать главным? Ответ: в качестве одного самого важного я не знаю ничего, превосходящего бережливость»¹¹⁴. При сопоставлении «бережливости» с добродетелями конфуцианского «пути» в рассуждениях Исиды Байгана получается, что в ценностной иерархии она стоит как бы над всеми ними: «Бережливость содержится в пяти добродетелях совершенномудрых»¹¹⁵.

О соотношении «бережливости» и «пути» совершенномудрых Исида Байган говорит так: «Древние люди благодаря бережливости приобрели славу совершенномудрых и передали свое учение потомкам... Соблюдение бережливости равно накоплению справедливости. Если накапливается справедливость, проявляется милосердие. Принцип и его применение, составляя единое целое, не могут быть двумя отдельными вещами»¹¹⁶. Из этого следует, что «бережливость» становится условием

¹¹² Исида 1972-1, т. 1, с. 102.

¹¹³ Исикава 1965, с. 81–90.

¹¹⁴ Исида 1972-1, т. 1, с. 431.

¹¹⁵ Там же, с. 290.

¹¹⁶ Там же, с. 433.

осуществления пятеричного «пути», заложенного в «истинном сердце» совершенномудрого.

Рассмотрение всех добродетелей в качестве отдельных сторон какой-либо одной основной добродетели можно наблюдать в учении Накаэ Тодзю, который сводил все добродетели к «сыновней почтительности». И если этику Накаэ Тодзю называют этикой «сыновней почтительности», то этику Исиды Байгана можно назвать этикой «бережливости».

С другой стороны, просветленное состояние, при котором происходит возвращение к «сердцу» Неба и Земли и утрачивается «индивидуальное сердце», описывается Исидой Байганом как соединение человеческого «сердца» с ясным и светлым «сердцем» синтоистского божества (*ками*)¹¹⁷. Интерпретация «сердца» как вместилища божественного, присущая *Исэ-синто* и *Ёсида-синто*, была воспринята Исидой Байганом из синтоистских учений. Качественной характеристикой «сердца», тождественного «сердцу божества», объявлялась «прямота» (*сёдзики*). Таким образом, основа человеческого «пути», согласно Исиде Байгану, была заключена именно в «прямом сердце» (*сёдзики-но кокоро*).

Слово *сёдзики* может быть переведено на русский язык как «правильность», «честность», «прямота», «беспристрастность». Следует заметить, что и само понятие «прямота» было тесно связано с *синто*, где прямота всегда отождествлялась с положительным, добрым началом, в то время как кривизна — с отрицательным и злым. Понятие «прямота», как основная характеристика «сердца божества», начало использоваться синтоистским ученым Исидой Канэтомо в XV в. и было воспринято многими мыслителями эпохи Токугава. Оно получило распространение благодаря популярной антологии «Варонго», в которую вошли выдержки из «прорицаний трех храмов» (*сансятакусэн*), составленных представителями жреческого дома Ёсида. У Исиды Байгана «прямота» мыслилась как свойство «сердца», которое заключается в его способности воспринимать действительность без искажения, соответствовать закону. Уметь «поступать как должно»¹¹⁸ — в этом и состоит, по мнению Исиды Байгана, «прямота». Понятие «прямота», или «честность», о котором здесь идет речь, не выражало, строго говоря, добродетель. Оно скорее обозначало качественное состояние «сердца», которое необходимо для осуществления добродетелей. Таким образом, конфуцианская доктрина о качествах-добродетелях соединялась в учении Исиды Байгана с синтоистской идеей «прямоты» как атрибута божественного.

В связи с этим представляет интерес следующее высказывание Исиды Байгана: «Моя вещь есть моя вещь. Вещь другого человека есть

¹¹⁷ Там же, с. 221.

¹¹⁸ Там же, с. 217.

вещь другого человека. Получать отданное в долг и возвращать взятое в долг, поступать должным образом, ни на волос не имея эгоистического интереса, — это и есть прямота (*сёдзики*). Если прямота достигается, то в мире сразу устанавливаются гармония и согласие, и люди, живущие между четырьмя морями, все становятся подобны братьям и сестрам»¹¹⁹. В то же время самопроизвольное проявление «прямого» (честного) сердца представляло собой осуществление добродетели «бережливости», которая у Исиды Байгана рассматривалась как основа «пяти добродетелей».

При описании функционирования «изначального сердца» наряду с честностью и бережливостью Исида Байган использует также понятие «терпение» (*каннин*), которое находится в тесной взаимосвязи с двумя предыдущими. Благодаря терпению человек способен изо дня в день жить бережливо, тем самым реализуя свое «истинное сердце». В «Кэньяку сэйкарон» в разных контекстах подчеркивается единая сущность честности и терпения как качественных характеристик «изначального сердца». Различия между ними состоят в том, что «прямота»-честность выражает сугубо внутреннюю сторону этого «сердца», тогда как терпение соответствует его внешней стороне, обращенной к миру вещей. Вместе с тем честность и терпение Исида Байган относит к разряду статичных свойств «изначального сердца», тогда как «бережливость» понимается скорее как его проявление в действии.

Соотношение категорий «сердце» и «путь»

Динамический аспект категории «сердце», ее отношение к практической этике в *Сэкимон сингаку* выражается посредством установления взаимосвязи с категорией «путь». При этом «путь» рассматривается Исидой Байганом как спонтанная самореализация «изначального сердца» в конкретных действиях и исторических событиях. С другой стороны, «изначальное сердце» в отличие от «индивидуального» определяется как «сердце пути», поскольку его движение становится частью «пути» Неба и Земли. В третьей книге «Тохимондо» говорится следующее: «...сердце совершенномудрого достигает Пути Неба и существует [в нем], пока существуют Небо и Земля. Вероятно, многие задаются вопросом, почему после смерти совершенномудрого только его сердце остается. Однако его сердце и при жизни составляет Путь Неба»¹²⁰.

¹¹⁹ Там же.

¹²⁰ Там же, с. 117.

5. Концепция постижения «сердца»

Согласно учению Исиды Байгана, возвращение к «изначальной природе» достигалось через «исчерпание собственного сердца». Поэтому «исчерпание сердца», по его словам, являлось «началом учения», а «познание природы» — его сутью.

Идея «исчерпания» (кит. *цин*, яп. *цукусу*) впервые появляется у Мэн-цзы, смысл «исчерпания» состоит в опустошении «индивидуального сердца», избавлении его от всего того, чем оно как бы наполняется в процессе жизни человека, и в восстановлении «изначального сердца». Развитие этой идеи проходит через все сочинения Исиды Байгана. По сути, теория «исчерпания сердца» Исиды Байгана имела ту же направленность, что и учение Чжу Си о постижении «принципа» в самом себе, разрабатывавшееся Фудзиварой Сэйкой, и учение Ван Янмина и японской школы *Оёмэй* о «доведении благомыслия до конца». В целом это один из вариантов поиска абсолютной реальности в индивидуальной природе человека.

«Исчерпание сердца» у Исиды Байгана есть особый и единственно истинный способ познания. Он означает выход на такой первоначальный, дорефлексивный уровень сознания, который свободен от какой-либо концептуализации и самосознания субъекта. Учение о познании, или «исчерпании сердца», имеет два плана: собственно гносеологический, который не имел принципиального значения для Исиды Байгана, и «этико-гносеологический». Это связано с тем, что такое познание предполагает двоякую цель. Во-первых, оно является основой и исходной посылкой морального поведения, поскольку в результате познания происходит восстановление «сердца», преисполненного «пятью добродетелями». Во-вторых, оно дает возможность постижения конечной реальности.

Эту особенность познания, понимаемого исключительно субъективно как постижение собственного «сердца», ясно выражает следующее высказывание Исиды Байгана, где он в точности повторяет Мэн-цзы: «Благодаря исчерпанию сердца познается природа, когда познается природа, познается Небо»¹²¹.

В своем понимании метода познания Исида Байган сближается с дзэн-буддизмом и даосским учением. Предлагаемый метод познания целиком иррационалистичен. Недаром Р. Белла назвал учение Исиды «посюсторонним мистицизмом»¹²². Какие бы то ни было рациональные пути постижения «сердца», получающие словесное выражение (в виде наставления учителя или чтения книг совершенномудрых) Исида Байган отодвигает на второй план. Смысл книг совершенномудрых, по его

¹²¹ Там же, с. 71.

¹²² Bellah 1985, p. 152.

мнению, становится ясным лишь после того, как произошло познание сердца¹²³. Настоящим ученым, по словам Исида Байгана, можно стать, не зная ни единого иероглифа. В качестве таких ученых он называл совершенномудрых императоров древности, живших, когда еще не была известна письменность, — Фу-си и Шэнь-нуна¹²⁴. В связи с этим в третьей книге «Тохимондо» Исида Байган критикует учение Гао-цзы, который, напротив, считал, что «если не понятно на словах, то нечего спрашивать у сердца»¹²⁵.

Свое отношение к проблеме имен и понятий Исида высказывает следующим образом: «После того как возникли Небо и Земля, появились вещи, после возникновения вещей были созданы имена. Затем были созданы иероглифы, и эти имена стали записываться. Разве не говорят, что иероглифы изобрел Цзан Цзе, находившийся на службе у Хуан-ди (легендарный император древнего Китая. — Л.К.), живший после эпохи Фу-си? Более того, Небесный Принцип существовал уже тогда, когда у вещей еще не было имен и не было иероглифов... Иероглифы — это всего лишь то, что было создано спустя миллиарды лет после появления Неба и Земли. Если сравнить иероглифы с бесчисленными действиями, производимыми Небом, то они не составят и одной десятитысячной доли этих действий. Эти доводы необходимо знать — приверженность к иероглифам подобна слизыванию осадков истины. Какие бы теории ни создавались, с помощью иероглифов до конца все высказать невозможно... Иероглифы подобны инструментам, которые делают понятными вещи и действия, происходящие в мире»¹²⁶.

В этом можно проследить влияние на Исиду Байгана буддийских и даосских источников, которые учили о превосходстве внутреннего видения над логическим мышлением. И у даосов, и позднее у *дзэнских* мыслителей даются объяснения возникновения слов и имен из практических нужд общения. Однако конечная реальность, с их точки зрения, не может быть выражена в словах адекватно, она постигается лишь в процессе индивидуального переживания.

В «Дао дэ цзине» и «Чжуан-цзы», на которые в немалой степени опирался Исида Байган, можно встретить аналогичные рассуждения на данную тему. Так, знаменитая формула «Дао дэ цзина» гласит: «Дао, которое может быть выражено словами, не есть постоянное Дао. Имя, которое может быть названо, не есть постоянное имя. Безымянное есть начало Неба и Земли, обладающее именем — мать всех вещей»¹²⁷. Не менее показательны также и следующие фразы из «Чжуан-цзы»: «Ве-

¹²³ Исида 1972-1, т. 1, с. 21.

¹²⁴ Там же, с. 6.

¹²⁵ Там же, с. 107.

¹²⁶ Там же, с. 71–73.

¹²⁷ Цит. по: Древнекитайская 1972, т. 1, с. 115.

ликое Дао не [может быть] названо; великий спор не [может быть] разрешен словами...»¹²⁸; «Знающий не говорит, говорящий не знает. Поэтому совершенномудрый осуществляет науку безмолвия»¹²⁹.

Подобное же отношение к именам и понятиям являлось также одним из основных принципов чань-буддизма, сформулированных в эпоху Тан в Китае, а именно: «Чань не основан на словах и письменах». В качестве примеров можно привести слова классиков китайского чань-буддизма. В «Синь синь мин» («Изречения о верующем сердце») Сэн-цаня (?–606) сказано: «Когда прекратятся все речи и мысли, нет такого места, куда бы вы не могли попасть»¹³⁰. В «Лю цзу Тань цзин» («Сутра помоста шестого патриарха») Хуэй-нэна (638–713) говорится, что «ум часто впадает в ошибку, рассматривая абсолютную реальность в понятиях, вместо того чтобы жить в ней»¹³¹.

Отвергая возможность адекватного изображения явлений с помощью имен и письменных знаков, Исида Байган пренебрежительно относится и к созданию теорий, отображающих истинную реальность.

Другим существенным моментом в этой связи является отношение Исиды Байгана и его последователей к размышлениям, исходящим из осознания себя как мыслящего субъекта. Это отношение выражено следующим образом: «Каждому, кто расстался со способом мышления, привязанным к индивиду, различные вещи предстают так, как будто они освещены Великим Светилом или Луной»¹³²; «То, что природа благá, нельзя понять с помощью мышления, находящегося в плену у собственного „я“»¹³³.

В третьей книге «Тохимондо» Исида Байган называет такого рода размышление источником разного рода заблуждений. Одним из таких заблуждений, по его мнению, было заблуждение Гао-цзы, который в поисках «изначальной природы» ограничивался лишь размышлением и полагал, что «содержание мыслей как раз и является изначальной природой», в то время как на самом деле «небесные закономерности стоят над размышлениями»¹³⁴. Говоря о размышлении как методе познания, Исида Байган сравнивал его с использованием среди бела дня при закрытых дверях «лампы вместо солнечного света»¹³⁵.

«Индивидуальное знание» (*сити*), которое представляет собой «постоянно накапливаемые человеческие размышления», Исида Байган противопоставляет «знанию совершенномудрых» (*сэйти*), как черное

¹²⁸ Там же, с. 258.

¹²⁹ Там же, с. 277.

¹³⁰ Цит. по: Blyth 1972, p. 100.

¹³¹ Цит. по: Dumoulin 1963, p. 92.

¹³² Исида 1972-1, т. 1, с. 107.

¹³³ Там же, с. 102.

¹³⁴ Там же, с. 105.

¹³⁵ Там же, с. 107.

и белое. Превосходство «знания совершенномудрых» над «индивидуальным знанием» состоит в том, что совершенномудрый «делает свое сердце сердцем противостоящей ему вещи. Отражение [в сердце] противостоящих вещей без искажения подобно отражению в светлом зеркале или спокойной воде»¹³⁶. Вся система тренинга в школе *Сэкимон сингаку* была сконцентрирована на том, чтобы ученик пришел к пониманию, что всё, обычно принимаемое им за объект по отношению к себе как субъекту, на самом деле является не чем иным, как его «сердцем».

Итак, поскольку, по *Сэкимон сингаку*, подлинное знание может быть получено только через «исчерпание сердца», оно не имело ничего общего с объективированным понятийным знанием, заключенным в рамки субъектно-объектной дихотомии, и являлось «знанием-переживанием истины». Иными словами, выше абстрактно-логического уровня, который считался обыденным уровнем, Исида Байган и его последователи ставили иной способ познания, назовем его «уровнем непосредственного созерцания сущности». Он не тождествен чувственно-образному типу познания, хотя и близок к нему тем, что отражает мир во всей его конкретности и многообразии. Этот уровень предполагает одинаково ясное видение как явленного, так и скрытого от глаз.

Подлинное познание «сердца», по *Сэкимон сингаку*, могло быть достигнуто только посредством индивидуального просветления (*сатори*), поэтому проблема просветления занимала одно из центральных мест в этой школе. На вопрос о том, какой человек может постичь природу (досл. «непостигаемое». — Л.К.), в «Бакумосо» дается ответ: «человек, вступивший на Путь просветления»¹³⁷. По словам Исиды Байгана, *сатори* происходит внезапно и представляет собой единовременный акт. В этот момент человек неожиданно постигает несуществование границ между «я» и остальным миром в результате непосредственного переживания. Описания такого постижения «сердца» Исиды Байгана ничем не отличаются от описаний *сатори* представителями дзэн-буддизма. Например: «Просветление — это и есть то, что впервые открывается, если твердо поверишь. Оно не может быть передано по наследству детям от родителей, учитель также не может передать [это] ученику. Лишь если самостоятельно познаешь, учитель это одобрит»¹³⁸. Или: «Это трудно объяснить словами, однако попробую разъяснить на примерах. Допустим, требуются документы и печать, а ящичек, где они хранились, пуст. Ищешь вне его, ищешь сегодня, завтра, но не находишь. И возникают сомнения: не взял ли их кто, не выбросил ли ты сам документы вместе с обрывками бумаги, не потерял ли? В конце концов примиряешься [с потерей]. Занимаясь другими

¹³⁶ Там же, с. 113.

¹³⁷ Исида 1972-1, т. 2, с. 490–491.

¹³⁸ Исида 1972-1, т. 1, с. 40.

делами, постепенно забываешь об этом и вдруг вспоминаешь, [где находятся потерянные документы]. Внезапное озарение (*сатори*) не имеет никакого отношения к книгам. Однако сомнения — не украли ли? не потерял ли? — внезапно рассеялись. Подобно этому, если познаешь сердце, вечер вдруг озарится и весь небосвод внезапно станет излучать сияние»¹³⁹. Состояние просветления характеризуется у Исида Байгана ощущением необыкновенного счастья, сопоставимого лишь с той радостью, которую человек испытал бы, «если бы умершие родители воскресли и вновь появились перед ним»¹⁴⁰.

Тэдзима Тоан чаще использовал для обозначения момента просветления слово *хацумэй*, которое можно перевести как ‘озарение’ или ‘открытие’. В его интерпретации «изначальное сердце», которое присуще каждому человеку от рождения, как бы покрыто слоями ошибочных знаний и представлений, порожденных ложным самосознанием. Поэтому неожиданное просветление описывается им в «Дзэндо сюти» («Основы благого наставления») как обнаружение того, что было скрыто: «Наше учение снимает один за другим слои мудрости с ученика... Когда остается только один слой... приходит время. Человек или слышит звон колокола, или его пробуждают звуки барабана либо лай собаки, или он смотрит на птиц, или любит цветы. В этот момент он неожиданно сбрасывает этот последний слой и видит и слышит непосредственно — это есть возникновение изначального сердца»¹⁴¹. Падение последнего барьера, отделяющего человека, идущего к просветлению, от его непосредственного переживания, происходило, как правило, под влиянием внешнего толчка. Так, к примеру, Исида Байган достиг *сатори*, когда неожиданно услышал крик воробья.

Описание механизма просветления, данное в «Исида сэнсэй гороку», позволяет выделить основные этапы на пути к просветлению. Когда Исида Байган ухаживал за больной матерью, он пережил первое *сатори*, однако оно было неполным. Он постиг, что является одной из 10 тысяч вещей, единых с Небом и Землей. В такой момент, по его словам, посмотрев вверх, человек видит, как в небе летают птицы, посмотрев вниз, видит, как в реке плавают рыбы. Человек, подобный голой личинке, видя это, понимает родство своей «природы» с «природой» 10 тысяч вещей Неба и Земли и ощущает необыкновенную радость.¹⁴² Тем не менее учитель Исида Огури Рёун, услышав об этом опыте, сказал, что «остался видящий глаз», имея в виду ощущение собственного «я». Второе *сатори* Исида Байгана состоялось через полтора года, когда вечером он услышал чириканье воробья в роще. Он описал это так:

¹³⁹ Там же, с. 8–9.

¹⁴⁰ Там же, с. 106.

¹⁴¹ Тэдзима 1973, с. 439.

¹⁴² См.: Исида 1972-1, т. 1, с. 438.

«В моей груди было широкое безбрежное море, и вдруг тишину пронзил голос воробья». В этот момент он избавился от сознания того, что это он слышит, он думает. Нет того, кто видит, и того, что́ видят, — они составляют одно целое. Исида Байган так выразил невыразимое, открывающееся на уровне «непосредственного созерцания сущности»: «Нет ни заблуждений, ни просветления... Когда хотят есть, едят, когда испытывают жажду, пьют воду... Состояние новорожденного и есть просветление»¹⁴³.

Из биографии Тэдзимы Тоана известно, что он достиг просветления однажды вечером после принятия ванны. Взяв свое *юката* (домашнее легкое кимоно), он вдруг понял, что это просто *юката*, а не «его» *юката*¹⁴⁴. Однако внезапному озарению в обоих случаях предшествовали годы поиска и тренировок. Таким образом, двумя необходимыми составляющими просветления являются постижение своего единства со всем миром и преодоление субъектно-объектной дихотомии.

Достижение просветления было обязательной ступенью, которую должен был пройти последователь *Сэкимон сингаку*. Человек, испытавший просветление, подвергался экзамену и, если его просветление признавалось подлинным, получал специальное свидетельство, называемое *дансё*. После смерти Исиды Байгана церемония вручения таких свидетельств предполагала посещение его могилы.

В связи с темой просветления заслуживают внимания применявшиеся в школе *Сэкимон сингаку* методы его достижения. Помимо мероприятий общеобразовательного характера, таких, как публичные лекции, открытые обсуждения и семинары, использовались также и приемы психотренинга, направленные непосредственно на преодоление дуального мышления. К ним относился метод *сакумон*, а также разновидности медитации *сэйдза* и *куфу*¹⁴⁵. Метод *сакумон* довольно широко использовался в различных частных академиях периода Токугава и состоял в следующем. Ученикам предлагался вопрос, содержащий некую проблему. Выслушав учеников, учитель давал свой вариант ответа. Чаще всего эти вопросы были связаны с проблемами этики, дилеммами повседневной жизни или трактовкой того или иного классического текста. Однако Тэдзима Тоан разработал особый вид *сакумон*: ученикам предлагалась проблема, заключавшая парадокс, который не мог быть разрешен посредством логического мышления и должен был пробудить интуитивное видение «изначального сердца». Такого рода диалоги напоминали *коаны*, применявшиеся в *дзэнской* школе *Риндзай*, а нередко даже повторяли знаменитые вопросы чаньских патриархов,

¹⁴³ Там же.

¹⁴⁴ См.: Anderson-Sawada 1993, p. 76.

¹⁴⁵ *Сэйдза* означает полное расслабление и успокоение, *куфу* отличается концентрацией, сосредоточением.

типа: «Чем были вы до того, как появились на свет?» или «Как вы можете видеть с закрытыми глазами?»¹⁴⁶.

Формы медитации, использовавшиеся в *Сэкимон сингаку* (*сэйдза* и *куфу*), широко применялись и в неоконфуцианстве. Они рассматривались как методы, позволяющие увидеть непроявленную сущность путем регулирования потока мыслей и эмоций, затемняющих «изначальную человеческую природу». Медитация *сэйдза*, или сидение в неподвижности, в отличие от практики *дзадзэн* в дзэн-буддизме, носила менее формальный характер: она допускала свободное положение тела и не требовала уединения, позволяла применять технику успокоения сознания в условиях повседневной жизни. Неоконфуцианцы настаивали на необходимости сочетания медитации с изучением классических книг и формами активной деятельности. Медитация рассматривалась ими как подготовительное упражнение, предвещающее восприятие и дальнейшее применение учения. Чжу Си указывал на необходимость проводить полдня за «сидением без движения» и полдня за чтением книг. Говоря о медитации своего учителя Ли Туна, Чжу Си отмечал, что такая «сосерцательная жизнь подходит только для тех, кто, подобно Ли, не состоит на государственной службе и не занимается делами»¹⁴⁷.

Несмотря на применение медитативного метода в буддизме и неоконфуцианстве, последнее было ориентировано прежде всего на преобразование внутреннего саморегулирования в конкретные действия, направленные вовне. «В отличие от буддийской медитации, неоконфуцианская медитация не была чисто ментальной практикой, а была ориентирована в конечном счете на активное участие в делах государства и общества. Эта медитация представляла собой своеобразный способ получения знания, которое применимо в повседневной жизни для достижения социального блага или по крайней мере для укрепления духа и тела»¹⁴⁸.

Не вызывает сомнений сходство трактовок просветления в *Сэкимон сингаку* и дзэн-буддизме. Наиболее вероятно, что сама идея и методы просветления были восприняты Исидой Байганом непосредственно от своего учителя и *дзэнского* мастера Огури Рёуна. Однако не следует упускать из виду тот факт, что сотериология была не чужда и неоконфуцианской традиции. Здесь под просветлением понималось непосредственное переживание гармонии с универсумом, внезапное постижение «принципа». Подобное просветление в неоконфуцианстве могло наступить вследствие длительного процесса обучения и личных размышлений. Само по себе достижение просветления не являлось конечной целью неоконфуцианского учения, оно рассматривалось лишь

¹⁴⁶ См.: Anderson-Savada 1993, p. 98.

¹⁴⁷ См.: Bary 1979-2, p. 129.

¹⁴⁸ Ibid., p. 41.

как промежуточная ступень на пути самосовершенствования и поэтому не было связано с каким-либо обрядом. Напротив, в буддизме просветление всегда является конечной целью и имеет абсолютный смысл.

6. Теория единства знания и действия

Ключевым моментом учения *Сэкимон сингаку* является его практическая сторона.

Для Исида Байгана и его последователей просветленное состояние, достигаемое благодаря постижению, или «исчерпанию» «сердца», актуализировалось только через конкретную деятельность. Поэтому постижение «сердца» рассматривалось и как цель, и как начало учения. Просветленное «сердце» само по себе уже предполагало должное поведение.

В «Тохимондо» на вопрос односельчанина: «Становится ли человек совершенномудрым в тот момент, как только он познал сердце?» — Исида Байган отвечает: «Если сам лично не занимаешься практикой, мудрецом не станешь»¹⁴⁹. Или: «Если, познав сердце, [в соответствии с этим] действовать, то сами собой манеры станут правильными, воцарится чувство успокоения и сомнения исчезнут»¹⁵⁰. В «Кэньяку сэйкарон» можно найти такие строки: «Когда сердце постигнуто, сама собой отпадает необходимость говорить о жизни и смерти, легко отказаться от славы и стремления к выгоде... Познавший [этот Путь человек, находящийся на службе], не думает о собственной выгоде. Будучи всем своим существом предан господину и невзирая на испытания, на первое место он ставит исполнение своих обязанностей, а на второе — вознаграждение, становясь образцом самоотверженной верности. Кроме того, в служении родителям [такой человек] всей душой отдается сыновней любви, устремляя свои помыслы на то, чтобы доставить им радость, следя за выражением их лица. Его образ действий в отношении родителей подобен колыханию на ветру ветвей ивы, отзывчивому и трепетному. В этом случае можно сказать, что такой человек употребил все силы на воплощение добродетели сыновней почтительности»¹⁵¹.

В беседе с неким Юкифудзи Симамори, вошедшей в «Исида сэнсэй гороку», Исида Байган говорит о неразрывном единстве трех звеньев одной цепи — «сердце»—«природа»—действие. Он отвергает представление, разъединяющие знание и действие, согласно которому познание сущности вещей и действие имеют разные направления и разные

¹⁴⁹ Исида 1972-1, т. 1, с. 9.

¹⁵⁰ Там же, с. 11.

¹⁵¹ Там же, с. 190.

основы, т.е. когда познание есть возвращение к «природе», а действие есть порождение «сердца». Для Исиды Байгана процесс познания и действия един и направлен от «сердца» к «природе» и от «природы» к практике. Эта схема комментируется следующим образом: «[В результате] исчерпания сердца познается природа, следование этой природе и есть действие. Нельзя осуществлять действие, исходя только из сердца. Действие происходит, когда следуют природе с помощью сердца. Если это так, то, [когда], исчерпав сердце, познают природу, действуют, имея природу в качестве наставника. Это есть Путь. Природа и действие — это то же, что сущность и ее проявление. Действие как результат познания чрезвычайно важно»¹⁵².

Таким образом, в *Сэкимон сингаку* просветление не имело ничего общего с чистой созерцательностью (и не носило самоценного характера). Более того, познание «сердца» должно быть реализовано в действии и имеет смысл лишь в связи с этим действием.

Показательно, что само просветление в интерпретации Исиды Байгана, по сути, является преобразованным состоянием «сердца»-сознания, соединяющим в себе обладание знанием и деятельность, которая происходит в соответствии с законами мироздания. Просветление воспринимается как наиболее удобная и естественная форма человеческого бытия, при которой действия становятся максимально успешными, поскольку человек начинает действовать как органическая часть мира. Критерием истинности знания, а также залогом эффективности и правильности действия становилась их согласованность с окружающим миром, а не противостояние ему.

Таким образом в рамках учения Исиды Байгана ставилась и решалась приобретшая в период Токугава особую актуальность проблема соотношения знания и действия.

Идея объединения знания и действия как императив была изначально присуща конфуцианскому учению. Впервые она была сформулирована в «Лунь юе», «Чжун юне» и «Мэн-цзы». Чжу Си ввел термин «реальное», или «практическое», учение (кит. *ши сюэ*, яп. *дзигугаку*), который призван был выражать качественное отличие неоконфуцианства, делавшего упор на моральную практику. Впоследствии современники Чжу Си и неоконфуцианцы периодов Мин и Цин также стали квалифицировать свои учения как *ши сюэ*.

Как уже было сказано, темы практической реализации учения, соотношения знания и действия привлекали внимание подавляющего большинства мыслителей периода Токугава. Приверженцы *дзигугаку* были единодушны в своем стремлении связать теорию с реальностью, однако представления о том, что являлось реальным и в чем состояли знание и действие, различались. Эти представления можно разделить на

¹⁵² Там же, с. 530–533.

два типа, связанные в основном с субъективистским и объективистским направлениями, которые брали свое начало в философской системе Чжу Си. Во-первых, взгляды, объединявшие самопостижение и самодисциплину с социально-политической и моральной практикой и исходившие из реальности априорно данных принципов и субъективно-мистического характера знания. И во-вторых, взгляды, также рассматривавшие действие преимущественно как социально и морально ориентированное, но основанное на эмпирико-рациональном изучении закономерностей внешнего мира путем анализа фактов и исторических precedентов. Понятие «действие», в свою очередь, имело достаточно широкий диапазон — от реализации моральных и социально-политических ценностей в весьма абстрактном смысле до конкретной политико-экономической практики. Показательно появление представлений о динамичном характере внешнего мира, которые наложили отпечаток на концепции действия, интерпретируемого как адаптация к изменяющимся условиям (см., например, взгляды школы *Оёмэй*, Каибары Эккэна или представителей *Когаку*).

Чтобы уяснить особенности решения проблемы соотношения знания и действия Исидой Байганом, необходимо определить содержание этих понятий в его учении.

В одном из диалогов с Юкифудзи Симамори он объясняет, что, хотя в «Тохимондо» не ведется речь о познании «принципов каждой отдельной вещи», здесь подразумевается полное, абсолютное постижение истины бытия, которое происходит благодаря самопознанию и включает в себя постижение принципов отдельных вещей¹⁵³.

Действие у Исиды Байгана обозначается иероглифом «идти» (*ику*) и предполагает «прохождение по Пути пяти добродетелей», или исполнение долга. Понятия «действие» и «практика» (*дзикко*) употребляются как равнозначные. Практику-действие Исида Байган трактует не абстрактно, а непосредственно в связи с родом занятий, профессиональной деятельностью индивида. Характеризуя эту практику-действие, Исида Байган подчеркивает, что она не имеет ничего общего с выучиванием 3300 деталей этикета и правильным воспитанием достойных манер, а является исполнением каждым человеком своих повседневных обязанностей с усердием и искренностью. В отношении крестьянина, например, это означает «вставать еще затемно и идти на поле, а вечером, увидев звезды, возвращаться домой», стараться аккуратно уплачивать подати, на оставшееся обеспечивать родителей одеждой и питанием, «не ленясь во всем прикладывать максимум усилий», «трудиться в поте лица»¹⁵⁴.

¹⁵³ См. там же.

¹⁵⁴ См. там же, с. 10.

Итак, согласно Исиде Байгану, как «исчерпание сердца», так и практика обусловлены и непосредственно связаны именно с повседневным опытом: познав «сердце», человек действует уже со знанием дела в повседневной жизни. Конкретная хозяйственная экономическая деятельность рассматривалась в *Сэкимон сингаку* как неотъемлемая часть учения. Иными словами, действие не ограничивается только сферой морали и политики, а затрагивает также экономику, которая практически не отделяется от морали и политики. И Исида Байган и Тэдзима Тоан реализовывали принципы своего учения через реальную профессиональную активность. Исида Байган, как известно, в течение долгих лет служил на поприще торговли мануфактурой. Тэдзима Тоан был владельцем торгового дома. Подавляющее большинство их последователей не были просто буддистами или синтоистами, а являлись непосредственными участниками экономической жизни.

Подход Исиды Байгана к проблеме единства знания и действия объединял опыт просветления, позволяющий осознать единство мира и ликвидировать барьеры между «я» и другим, с конкретной хозяйственно-экономической деятельностью. Мирская активность рассматривалась как та единственно возможная сфера функционирования, где обычный человек мог достичь состояния совершенномудрого и продолжать действовать в этом качестве. Многие современники, такие, как Огю Сорай, Каибара Эккэн и другие, считали стремление к достижению просветления асоциальным занятием. Однако Исида Байган, преодолевая противоречия между буддизмом и конфуцианством, создал свою теорию, установив непосредственную связь между сотериологией и социально-экономической практикой.

Подытоживая сказанное, можно охарактеризовать теорию единства знания и действия у Исиды Байгана как учение о самореализации, сконцентрированное на выявлении и активном приведении в действие потенциальных возможностей, заложенных в человеке без нарушения природной и социальной гармонии. В центре ее внимания не постижение и преобразование окружающего мира, а достижение баланса с ним. Исходной посылкой философии Исиды Байгана является характерное для конфуцианства признание идеальности и святости мироустройства, органической частью которого является человек.

Кроме того, в своей практической деятельности человек не воспринимается как автономный индивид. Его деятельность осуществляется только как органическая часть функционирования некоего целого — социума, государства или мироздания. Таким образом, реализация потенций отдельного человека в действии в учении *Сэкимон сингаку* могла быть достигнута только как действие, основанное на переживании всеохватывающего единства с ближайшим и дальним окружением.

ИСИДА БАЙГАН И СТАНОВЛЕНИЕ ТРУДОВОЙ ЭТИКИ В ЯПОНИИ

1. Ролевая социокультурная модель и становление трудовой этики в эпоху Токугава

Повышенное внимание к проблемам социальной стабильности и взаимоотношений человека и общества стало отличительной чертой философского дискурса эпохи Токугава. Одновременно были сформированы представления о труде как некой созидательной, общественно значимой деятельности. Они возникли в контексте социальных моделей, появившихся как отражение конкретных трансформаций в общественной структуре.

Определяющее значение имели два следующих фактора. Во-первых, установление системы *си-но-ко-сё* (досл. «самураи, крестьяне, ремесленники, торговцы»), официально разделившей население страны на четыре сословных категории. Во-вторых, формирование института *изэ*, который стал основной экономической, социальной и административной единицей. По сути дела, он представлял собой объединение типа расширенной семьи, в рамках которого протекали производственная и социальная активность.

Этому сопутствовало появление новых понятий, которые передавали смысл трудовой деятельности: «занятие» (*сёкубун*), «предназначение» (*тэнсёку*), «дело дома» (*кагё*). В отличие от более ранних слов *сугиваи*, *нариваи*, относящихся к конкретной деятельности по добыче средств к жизни, они указывали на появившийся новый смысловой оттенок в толковании трудовой активности — на придание ей определенной социальной функции, которая несколько абстрагировалась от конкретного содержания труда¹.

¹ См.: Takemura 1997, p. 25–26.

Место в системе сословного деления обозначалось словами *мибун* («общественное положение») и *мэйбун* («личный долг», «ответственность», определяемые статусом). Одна из первых социальных моделей, включавших сословную структуру, была выражена в концепции *дайги мэйбун* («великий долг, состоящий в исполнении обязанностей, определяемых статусом»), сформулированной Ямадзакі Ансаем. В учении созданной им школы *Кимон* «исполнение своего долга» (*ги*) стало рассматриваться как основная добродетель, свойственная человеческой «природе», а добродетель милосердия, традиционно стоящая в конфуцианстве на первом месте, отошла на второй план. Осуществление «великого долга» человека начало связываться не только с реализацией им отношений между господином и подданными, но и исполнения обусловленных его собственным положением конкретных обязанностей.

Однако уже в первые десятилетия эпохи Токугава представление о сословной принадлежности было переосмыслено и акцент в его восприятии был смещен в направлении разделения по роду занятий, а не по положению в общественной иерархии. Этому в условиях мирной жизни в немалой степени способствовало повышение значимости деятельности других сословий помимо самураев. Так возникли упомянутые выше понятия *сёкубун* и другие, которые стали выражать деятельностный аспект, непосредственно связанный со способом функционирования отдельных частей социальной системы. Начиная с эры Кан'эй (1624–1644), мыслители различных направлений стали уделять значительное место рассуждениям на тему *сёкубун*. Эта тема стала одной из ключевых на протяжении всего периода Токугава. При этом и рационалисты-эмпирики, и сторонники субъективизма и интуитивизма, затрагивая проблемы, связанные с *сёкубун*, высказывали во многом сходные взгляды.

Прежде чем приступить к рассмотрению интерпретаций этого понятия и связанных с ним теорий в эпоху Токугава, целесообразно остановиться на анализе его смысловых составляющих.

Компонент *бун* («часть») выражает понимание индивида или группы как части некоего целого, состоящего из взаимодополняющих и взаимозависимых элементов. Вместе с тем в семантическое поле этого компонента входит также момент разделения, в том числе ограничения сферы деятельности, положения, размежевания ролей, специализации.

В сочетаниях компонент *бун* означает ту или иную атрибуцию индивида или группы в двух направлениях: понятие *сёкубун*, характеризующее отдельного человека или группу с точки зрения их вовлеченности в определенный род деятельности, одновременно выражает степень их самостоятельности и обособленности и вместе с тем заданную направленность и пределы их активности. Исходя из этого, само понятие *сёкубун* имплицитно уже содержит в себе как социальную модель, так и способ идентификации личности, схему ее взаимодействия с общественной средой.

В связи с этим вполне закономерно, что при описании общественно-политической системы эпохи Токугава была весьма популярна метафора единого тела, или живого организма, связанная с конфуцианскими представлениями об идеальном государстве и символизировавшая его гармоничную целостность. Государство уподоблялось человеческому телу, существование которого немыслимо без взаимной зависимости всех его органов. Принцип связи сердца и остальных частей этого тела обозначает неразрывный и естественный характер взаимодействия между властью и подданными, а также структурное единство и функциональную взаимозависимость всех составляющих.

Эта метафора хорошо соответствовала политическим целям достижения социальной стабильности в мирных условиях эпохи Токугава. Образ единого тела хорошо подходил к социальной структуре, разделенной на четыре сословия, которые, как предполагалось, должны были составлять гармоничное целое на основе взаимодополнения их функций. Условия мира и гармонии достигались в случае, когда каждый человек заботился о выполнении своих обязанностей, а следовательно, своего общественного долга. В Японии периода позднего средневековья данная модель использовалась в двух вариантах: речь шла о четырех сословиях и императоре или же о трех сословиях (крестьяне, ремесленники, торговцы) плюс сословие самураев. Так, известный своей теорией «пути самурая» конфуцианский мыслитель Ямага Соко изображал связь между правителем и подданными посредством метафоры тела следующим образом: «Первоначально из существовавшего множества людей был возвышен император. С установлением императора было образовано государство, поэтому народ есть основа государства. Три сословия подобны телу, император подобен сердцу. Эти три сословия едины и неразделимы, среди них наиболее важны земледельцы... Если взять пример человеческого тела, то земледелие соответствует плоти... Тело поддерживает сердце, сердце управляет телом, они существуют неотторжимо друг от друга. В целом их гармонизирующая активность одинакова»².

В этом контексте последователь философской традиции *Оёмэй* Кумадзава Бандзан отмечал, что «торговцы и ремесленники подчиняются самураям, которые обладают знанием, так же, как руки и ноги представляют себя сердцу. Это есть принцип жизнедеятельности в едином организме»³.

Важно отметить, что большинство мыслителей периода Токугава рассматривали деятельность, определенную рамками *сёкубун*, как долг подданного по отношению к сфере общественного (*оякэ*), которая ассоциировалась, как правило, с государством и императором. Осущест-

² Ямага 1983, с. 144.

³ Накаэ 1983, с. 462.

вляя конкретный род деятельности, человек способствовал поддержанию гармонии и мира в государстве. В этой связи понятие *сёкубун* нередко стало выступать в одном смысловом ряду с понятиями «роль» (*якувари*), «долг» (*гиму*), «служение» (*хоко*) и даже использовалось в качестве их синонима.

В соответствии со словами Ямаги Соко, который посвятил себя разъяснению «пути самурая», в основе общества лежат четыре вида деятельности — управление, осуществляемое воинами, а также земледелие, ремесло и торговля: «Между Небом и Землей нет вещи, которая бы не имела установленной роли... Совершенномудрые открыли, что Небо, Земля и человек имеют свои естественно предопределенные роли, на этой основе были установлены различия между рангами и жалованием подданных... Путем разделения положений совершенномудрые обеспечивали мир в государстве»⁴. «Как только занятия четырех сословий исчезнут, государство будет немедленно разрушено»⁵.

В учении Огю Сорая, представителя Школы классического конфуцианства, наиболее выпукло отразилось характерное как для идеологии эпохи Токугава в целом, так и для последующих периодов истории Японии доминирование государственных политических ценностей. Сферы частного и общественного представлялись Огю Сораям как неразделимые. В «Бэммэй» («Разъяснение имен») можно найти такое понимание коррелятивной связи личного (*си*) и общественного (*оякэ*): «Общественное противоположно личному. То, что относится к совместной деятельности, называется общественным. Когда некто действует в одиночестве, это называется личным. Путь благородного мужа включает случаи как совместных действий, так и его индивидуальные дела... Хотя он и является благородным мужем, было бы невероятно предполагать, что он не имеет частной жизни. Однако единственный Путь, данный человеку, есть Путь управления государством в Поднебесной и уважения к общественному»⁶.

Огю Сорай полагал, что личная и общественная сферы деятельности — это две стороны, два аспекта одного целого. Личный аспект, несомненно, занимал подчиненное положение, но его реализация считалась неотъемлемой частью единого «пути». Сорай рассматривал индивидуальный аспект «пути» исключительно в контексте личного долга: «В деле управления государством есть такой момент как исполнение личного долга. Если оно приходит в противоречие с общественным таким образом, что может нанести ущерб последнему, то это уже не будет являться исполнением личного долга»⁷.

⁴ Ямага 1942, т. 4, с. 154.

⁵ Там же, т. 9, с. 91.

⁶ Огю 1983, с. 180.

⁷ Огю 1973-1, с. 41.

С этих же позиций Огю Сорай подходил и к системе *си-но-ко-сё*: с его точки зрения, она представляла собой систему распределения социально-политических ролей, изобретенную древними совершенно-мудрыми правителями: «Земледельцы, возделывая поля, кормят людей. Ремесленники создают домашнюю утварь и предоставляют ее людям. Торговцы, восполняя недостаток в чем-либо, помогают людям мира. Воины управляют миром, стараясь, чтобы не наступил беспорядок. Каждый выполняет свою роль и тем самым помогает остальным. Все они есть люди при должности (*якунин*), которые помогают императору быть для народа подобным отцу и матери»⁸.

Таким образом, все члены общества идентифицировались Огю Сорай с государством в связи со своей сопричастностью власти; любой вид деятельности, в который они были вовлечены, рассматривался как участие в государственной политике. Отсюда, с одной стороны, труд приобретал особую значимость как часть политики, а с другой — его собственная ценность носила лишь инструментальный характер.

Еще одним подходом к интерпретации трудовой деятельности в рамках сословной системы была появившаяся на заре эпохи Токугава концепция труда как духовной практики по достижению «состояния Будды», созданная Судзуки Сёсаном. Весьма показателен следующий диалог, содержащийся в его сочинении «Симин нитиё» («Руководство в повседневной жизни для четырех сословий»): «Один ремесленник спросил: „Денно и ночью я работаю ради поддержания своей жизни. Как я смогу достичь просветления?“ Я ответил: „Все занятия без исключения являются буддийской практикой. Состояние Будды может быть достигнуто только благодаря исполнению своего занятия. Не существует деятельности, которая была бы вне буддийской практики. Подтверждением этому является то обстоятельство, что чем бы человек ни занимался, это служит на благо целого мира... Единый Будда, Татхагата, изначально просветленный, облагодетельствовал мир, разделившись на бесчисленное множество частей. Без кузнецов, плотников и всех других занятий нужды мира никогда не были бы удовлетворены. Без самураев мир не мог бы управляться. Без земледельцев мир не был бы накормлен. Не будь торговцев, ничто в мире не могло бы циркулировать свободно... В бесконечном множестве они (занятия. — Л.К.) возникают и служат на благо мира, однако на самом деле они есть не что иное, как милость Будды в действии“»⁹.

Практическое осуществление своего занятия (*сёкубун*) в эпоху Токугава протекало в рамках *из* — семейного клана, или «дома». Поэтому нередко понятие *сёкубун* сближалось по смыслу с такими понятиями,

⁸ Огю 1973, т. 1, с. 430.

⁹ Selected Writings 1977, p. 69.

как «дело дома» (*кагё*), «семейная профессия» (*касёку*). Следует иметь в виду, что представление о *сёкубун* как о социально-политической роли подразумевало прежде всего то, что носителем данной роли являлось определенное сообщество людей, внутренние связи которого строились по принципу семейных отношений. Его члены, в свою очередь, имели собственные статусные роли в пределах данного сообщества, а именно: *оябун* — статус родителя, главы, *кобун* — статус ребенка, подчиненного.

На уровне *из*, являвшегося своего рода подсистемой государства, непосредственная трудовая деятельность имела свои мотивации, обусловленные конфуцианскими добродетелями «сыновней почтительности» и «преданности». Впрочем, последние тем не менее получили в Японии эпохи Токугава расширенное толкование, и объектом почтительности и преданности в конечном счете оказалось опять-таки государство.

Учения Кумадзавы Бандзана и Наказ Тодзю могут быть приведены в качестве одного из ранних примеров соединения «сословно-профессиональной» деятельности и «сыновней почтительности», понимаемой как этико-политическая максима. Кумадзаве Бандзану принадлежат следующие строки: «Император поддерживает мир в Поднебесной. Это — его служение родителям. Сановники успешно управляют государством — это их служение своим родителям. Земледельцы, хорошо зная благоприятные моменты времени и состояние земли, выращивают пять злаков. Это является служением их родителям. Любое ревностное исполнение своих обязанностей есть служение родителям»¹⁰.

Следует отметить, что в эпоху Токугава было широко распространено представление именно об идентичности добродетелей «сыновней почтительности» и «преданности». Оно выражало идеальный тип взаимоотношений между отдельным человеком и властью.

В конфуцианской традиции основой порядка в семье считались взаимоотношения между отцом и сыном, порядок в семье рассматривался как залог мира и гармонии в государстве. С другой стороны, искренность и доверительность между государем и подданными являлись воплощением гуманного правления. Хотя в классических конфуцианских книгах, таких, как «Ши цзин», «Да сюэ», «Мэн-цзы» и других, и встречался образ гуманного императора, подобного «отцу и матери» для своих подданных, фактически соединение двух вышеуказанных добродетелей было осуществлено именно японскими конфуцианцами. В сочинениях периода Токугава иероглифы, обозначающие «преданность» господину и «сыновнюю почтительность», стали использоваться вместе, образуя тем самым единое понятие *тюко*. Осуществление на практике этой «комплексной» добродетели стало рассматри-

¹⁰ Наказ 1983, с. 208.

ваться как «великий долг» (*дайги*) всего японского народа. В целом формула тождественности «преданности» и «сыновней почтительности» практически у всех японских мыслителей имела интерпретацию, аналогичную той, которую мы можем наблюдать у Фудзиты Токо, представителя школы *Мито* конца эпохи Токугава: «Выполнение великого долга посредством успешного служения господину есть осуществление сыновней почтительности по отношению к своим родителям... Заботиться о нуждах родителей, внося вклад в улучшение страны, есть выражение преданности по отношению к своему господину. В основе своей преданность и сыновний долг не являются двумя отдельными вещами, различие лишь в сфере их приложения»¹¹.

Первоначально объектами преданности в Японии считались крупные феодальные князья. Однако ко второй половине эпохи Токугава основным объектом преданности становится император, что тем не менее не исключало преданности по отношению к своему господину. Таким образом, представление о преданности подразумевало наличие нескольких уровней, где каждый более высокий уровень включал в себя низшие. Данный способ расположения человека по отношению к уровням его подчинения в дальнейшем получил в социологии название «концентрическая структура». В соответствии с этой схемой человек помещался в середину концентрических кругов, каждый из которых представлял уровень его подчинения: начиная со своей собственной семьи и кончая государством с императором во главе.

Учение о единой сущности преданности господину и сыновней почтительности было тесно связано с идеей благодарности, укоренившейся в сознании японцев в виде принципа *хоон* («отплаты за добро») или *онгаэси* (досл. «возвращение благодеяний»). Этот принцип выражал чувство обязанности по отношению к людям, сделавшим добро, и необходимость достойно отплатить за оказанные благодеяния.

Чувство благодарности детей по отношению к родителям, давшим жизнь и воспитавшим их, рассматривалось как тождественное чувству обязанности по отношению к своему господину, императору, власти вообще. Наказ Тодзю в этой связи высказывался так: «Преданность — это добродетель, которая состоит в том, чтобы искренне и простодушно, думая только о своем господине, хорошо делать свое дело (*сёкубун*), служить, не думая о себе. В зависимости от положения [человека] служение разделяется на большое и малое, тем не менее закон сердца, исполненного преданности, один и тот же. Благодеяния (*он*) господина и благодеяния родителей равным образом являются великим одолжением. Поэтому [служение господину] аналогично служению родителям, ему отдают всю душу. Родители оказали благодеяния, произведя нас на свет и воспитав. Господин же оказывает милость тем, что содержит.

¹¹ Мито 1973, с. 325.

Если бы не было родителей, то не было бы и нашего тела, если бы не было господина, нас некому было бы содержать. Они в равной мере делают добро, поддерживая нашу жизнь»¹².

Здесь представляется уместным отметить особенности восприятия конфуцианской добродетели преданности в Японии эпохи Токугава, когда преданность своему господину стала означать служение до самоотречения. По утверждению культуролога Морисимы Митио, высказывание Конфуция «действуй с искренностью в служении своему господину» интерпретировалось китайцами как «подданные должны служить господину с искренностью, которая не вступает в конфликт с их собственным сознанием», в то время как японцы трактовали те же слова таким образом, что подданные должны посвятить всю свою жизнь господину¹³. Вероятно, пафос самозабвенной преданности, характерный для самурайской этики, нашел свое отражение и в особом отношении к исполнению своей работы как к служению. В этой связи становится понятным эмоциональный оттенок, сопровождавший рекомендации по исполнению своих трудовых обязанностей: это не просто указания на необходимость трудиться и тем самым хорошо выполнять свой долг, а требование относиться к своему делу с особым рвением, вкладывая душу, забывая о своих интересах, прилагая все силы и т.п.

Механизм действия принципа «возвращения благодеяний», составившего суть «сыновней почтительности» и «преданности», имеет непосредственное отношение к участию в делах своего дома, освоению и совершенствованию профессиональной деятельности, которой посвятили себя родители и родоначальники дома. Конкретному воплощению принципа *хоон* в повседневной жизни посвящены многочисленные сочинения эпохи Токугава, относящиеся к типу «домостроев». Большинство из них было написано людьми незнатного происхождения — как правило, выходцами из крестьянского и торгового сословий. Отдельный интерес представляют трактаты, написанные самими торговцами в качестве руководства для торговых домов, которые адресовались узкому кругу людей, а подчас были даже секретными. Примером такого рода сочинений является дошедшая до нас книга «Записи размышлений горожанина» («Тёнин кокэнроку») Мицуи Такафусы, стоявшего у истоков создания корпорации «Мицуи». Еще одним примером, достойным рассмотрения в данном контексте, является трудовая этика Каибары Эккэна, нашедшая отражение в его «Наставлениях о ведении хозяйства» («Кадокун»).

Итак, возвышение значимости труда в контексте ролевой социальной модели закономерно способствовало осознанию возрастающей

¹² Накаэ 1983, с. 66.

¹³ См.: Morishima 1982, p. 7.

личной ответственности перед государством каждого подданного за исполнение порученного ему дела. Рассмотренная здесь модель общественного устройства сама по себе заключала возможности для формирования эффективных стимулов трудиться усердно и добросовестно. Поскольку социальные роли как раз и составляли смысл и содержание деятельности семейных групп, этика *из*, построенная на принципах сыновней почтительности и отеческой любви, являлась как бы продолжением системы социальных ролей. Эта этика сыграла роль мобилизующего фактора не только в социально-политической, но и социально-экономической сфере, чего не было ни в Китае, ни в Корее. Выработанный в рамках данной модели эталонный тип социальных отношений стал предпосылкой единства управляющих и управляемых, которое впоследствии превратилось в одну из основных черт японского менеджмента.

Вместе с тем центральным моментом в трактовке трудовой деятельности в японских социально-политических учениях XVII–XVIII вв. была ее социальная значимость, а не конкретное содержание. Трудовая деятельность практически выводилась из сферы индивидуального и перемещалась в плоскость социальных отношений, по сути дела приравниваясь к исполнению соответствующей роли в рамках общественных институтов. Иначе говоря, цели и мотивы трудовой деятельности носили большей частью внешний характер по отношению к субъекту этой деятельности. Последняя рассматривалась в качестве средства решения задач высшего порядка — достижения общего блага, процветания государства и т.д. В противоположность этому в западной культурной традиции труд определялся в первую очередь с точки зрения его содержания, как действия сознательного субъекта по отношению к физическому объекту, ориентированные на достижение цели, поставленной самим субъектом, и направленные прежде всего на его личное благо, поддержание его жизни.

В то же время нельзя оставить без внимания еще один аспект формирования трудовой этики в рамках системы *из* — тенденцию к возвышению статуса трудовой деятельности как самостоятельной, независимой ценности и эстетизации труда. В полной мере это относится к «путям» традиционных искусств и ремесел, таких, как керамика, шелкоткачество, работа по дереву и т.д., для которых характерно бережное сохранение традиций мастерства, стремление к возвышению престижа собственного имени, соревновательность по отношению к другим домам, занимающимся аналогичным родом деятельности. Система *из* способствовала возведению ремесла в ранг искусства и одновременно формированию отношения к труду как к творческому процессу, который помимо всех прочих мотиваций носит самоценный, самодостаточный характер. Принцип работы как творчества, которое доставляет удовольствие и является предметом гордости, был экстраполирован

в определенной степени и на другие сферы трудовой деятельности, в том числе и на торговлю, и на зарождающееся промышленное производство.

2. Проблемы трудовой этики и идея *сёкубун* в учении Исиды Байгана

Как было показано, Исида Байган был далеко не единственным мыслителем эпохи Токугава, который обращался к проблемам сущности и мотивации трудовой деятельности.

Как и для многих ученых его времени, для Исиды Байгана было характерно осмысление трудовой деятельности как части ролевой социальной модели, которая воспринималась прежде всего в контексте конфуцианских представлений о мире. Поэтому в истолковании понятия *сёкубун* у Исиды Байгана была задействована идея «Небесного веления». Род деятельности рассматривался им как «Небесное предназначение» (*тэнсёку*).

Восприятие работы как почетной миссии, назначенной Небом, было характерно также и для европейской Реформации, где религиозный и профессиональный долг стали объединяться и были обозначены изобретенным Лютером понятием «*beruf*» («Божий призыв»). На этот момент обратил внимание М. Вебер, отмечая значимость религиозно-этического фактора в процессе капиталистической модернизации.

Исида Байган постоянно подчеркивал, что «наше настоящее положение — это есть именно Небесное веление». Поняв это, человек постигнет свою собственную ценность и будет ревностно выполнять свою работу.

Принцип *тисоку амбун* (досл. «довольство малым», «нетребовательность», «удовлетворенность своим положением») в учении Исиды Байгана является главным условием осуществления человеком своего предназначения. В соответствии с этим принципом, познав свою сущность и свое истинное положение, человек обретает удовлетворение и перестает желать чего-либо иного. Он уверенно начинает исполнять «Небесное предназначение», трудясь на своем месте. Если человек не может этого понять, Небо ему не прощает. Следование данному принципу для Исиды Байгана являлось признаком «просветленного поведения», на достижение которого было нацелено его учение. «Просветленное поведение», которое являлось результатом познания собственного «сердца», характеризовалось ощущением радости и внутреннего баланса. В «Тохимондо» этот принцип сформулирован следующим образом: «Прежде всего, постижение правильного Пути есть познание удовлетворения своим положением, как оно есть, когда нет стремления к чему-либо иному... Наше сегодняшнее положение есть непосредст-

венно назначение Неба. Это следует из примера Конфуция. Если понять это, то не появится пренебрежительного отношения к своему занятию»¹⁴.

Бун, составляющая часть формулы *тисоку амбун*, подразумевала в учении Исиды Байгана прежде всего род занятий (*сёкубун*), а не общественное положение (*мибун*). Противоположное понятие — *бунмусосо* обозначает стремление превзойти данный Небом талант, характер, природу, что влечет за собой, в конечном счете, как личные неудачи, так и общественные катаклизмы.

Для раскрытия понятия *сёкубун* у Исиды Байгана существенное значение имеет также уже упоминавшаяся теория о соответствии «сердца» форме, которая была сформулирована следующим образом: «сердце есть непосредственно форма», «сердце зависит от формы»¹⁵. Человек рассматривается им как одна из 10 тысяч вещей, каждая из которых имеет свою форму, и следовательно, свое естественное предназначение, заданное этой формой: Самураи в соответствии со своей формой должны были, согласно Исиде Байгану, осуществлять свое предназначение, торговцы, осознав то, что подобает торговцам, — свое. Различие форм, которое влечет за собой различие «сердца», мыслится у Исиды Байгана как естественное, обусловленное «Небесным велением»: «Сосна зеленеет, вишня цветет, те, кто имеют крылья, летают по воздуху, те, кто имеют чешую, плавают в воде, Солнце и Луна пребывают на небе — все это есть их Принцип»¹⁶. Таким различием форм, подчиненным общей закономерности, Исида Байган объясняет и разделение между людьми в обществе, которое предполагает разнообразие их занятий: «Различие форм есть природа Неба, если есть форма, именно это и является законом: сосна зеленеет, цветок ал, самурай есть самурай, земледелец есть земледелец, торговец есть торговец. Если человек желает чего-либо вне своего предназначения, его сердце отличается от Неба, не имеющего [собственного] сердца. А если отличается, то это противоречит Небесному велению. Если, следуя Небесному велению, хорошо исполнять свое занятие, не является ли это достижением состояния невозмутимого сердца?!»¹⁷.

Таким образом, осуществление своего занятия (*сёкубун*) мыслилось как реализация «Небесного предназначения», заданного соответствующей формой. В качестве формы выступала прежде всего принадлежность к одному из четырех сословий. Однако помимо рода занятий сословная принадлежность в период Токугава подразумевала в первую очередь определенный общественный статус. Отсюда представление о «форме» применительно к человеческому существу у Исиды Байгана

¹⁴ Исида 1972-1, с. 37–38.

¹⁵ Там же, с. 113.

¹⁶ Там же, с. 4.

¹⁷ Там же, с. 473.

включало две стороны, неразрывно связанные друг с другом. Это говорит о том, что, хотя человек считался одной из 10 тысяч вещей, он тем не менее не воспринимался вне контекста общественных отношений.

Социальные различия интерпретировались *Сэкимон сингаку* в духе классического конфуцианства как самопроизвольно возникшие в соответствии с единой мировой закономерностью, условно обозначаемой как «Небесное веление». Общественный статус неизбежно предполагал то или иное занятие. Без занятия, без соответствующей функции человек просто не мог идентифицироваться, не мог считаться полноценным. Об этом свидетельствует такое высказывание: «Человек, который не знает профессиональных обязанностей, [стоит] даже ниже животного»¹⁸. Отсюда следует, что социальное положение для Исиды Байгана имело смысл и наполнялось конкретным содержанием лишь в связи с занятием, с определенным родом деятельности. Само по себе социальное положение не рассматривалось как достаточный и абсолютный атрибут для характеристики человеческого существа. Понятие *мибун* в его учении означало преимущественно различия между вышестоящими и низестоящими, сильными и слабыми, богатыми и бедными, в то время как *сёкубун*, отвлекаясь от этих различий, скорее подчеркивало равную значимость носителей занятия, так как сосредоточивало в себе моменты исполнения обязанностей, пропорционально распределенных и продиктованных естественным и одновременно общественным долгом.

Проблеме соотношения занятия (*сёкубун*) и статуса (*мибун*) в учении Исиды Байгана особое внимание уделяется в книге Мориты Ёсио «Представление „Рассуждений о бережливом управлении домом“», где предлагается рассматривать эти два аспекта социального бытия человека в контексте категорий «долг» и «право». При этом социальный статус автор книги относит к сфере права, а занятие — к сфере долга¹⁹. Этот подход дает ключ к пониманию концепции равенства занятий у Исиды Байгана.

В Японии в эпоху Токугава горожане занимали последнее место в социальной иерархии. Однако они стали оказывать все более существенное влияние как на экономику, так и на духовную сферу жизни, и реальное усиление их роли в обществе вступало в противоречие с их низким социальным статусом. *Сэкимон сингаку* преследовало цель обосновать значимость горожан, и прежде всего торгового сословия, в области политики, экономики и морали, не допуская конфликта с существующей государственной системой. Поэтому созданная Исидой Байганом концепция равенства четырех сословий основывалась, во-пер-

¹⁸ Там же, с. 61.

¹⁹ См.: Морита 1991, с. 148.

вых, на идее сущностного единства человеческой «природы» у всех индивидов, в соответствии с которой каждый, независимо от своей сословной принадлежности, обладает равной возможностью достичь состояния совершенного мудрого путем индивидуального просветления в условиях повседневной деятельности на соответствующем тому или иному сословию поприще. И во-вторых, на идее равенства людей с точки зрения долга, нашедшей выражение в теории равнозначности занятий. Эти идеи не противоречили существованию различий между людьми в плане их социального статуса, закрепленных правовыми нормами.

По мнению Такэнаки Ясукадзу, книга «Тохимондо» явилась первым откликом ученого на ужесточение во время реформ Кёхо мер в отношении торговцев и отразила его стремление поддержать их в тяжелые времена²⁰.

Конфуцианские мыслители эпохи Токугава традиционно помещали торговцев на низшую ступень социальной лестницы после крестьян и ремесленников и часто характеризовали их как людей безнравственных, стремящихся исключительно к выгоде. В «Тохимондо», в «Главе, в которой один ученый осуждает учение торговца» Исида Байган вступает в полемику со взглядами, принижающими занятие торговлей. Его оппонент — один ученый — утверждает: «Торговцы, изо дня в день обманывая людей, получают выгоду — в этом заключается их работа»²¹; «торговцы алчны, постоянное стремление [к обогащению] — их занятие. Учить этих людей смирять желания — то же самое, что заставлять кота сторожить тунцов»²². Возражая на это, Исида Байган доказывает необходимость торговли, а следовательно, и людей, ею занимающихся, для государства в той же мере, что и людей, занимающихся военным искусством и земледелием. С этой целью он использует уже применявшийся другими мыслителями довод об экономической необходимости торговой деятельности: «Если все торговцы станут земледельцами или ремесленниками, то перестанет осуществляться обмен товарами и все люди начнут испытывать трудности»²³. Другой аргумент, приводимый Исидой Байганом, можно назвать «политическим», поскольку он подчеркивал роль торгового сословия наряду с другими в деле достижения высшего политического идеала конфуцианства — поддержания спокойствия в Поднебесной, утверждая, что движение товаров и средств в Поднебесной «успокаивает сердце народа»²⁴. Осуществлять циркуляцию ценностей, по мнению Икиды Бай-

²⁰ См.: Такэнака 1963, с. 38.

²¹ Исида 1972-1, т. 1, с. 75.

²² Там же, с. 77.

²³ Там же, с. 82.

²⁴ Там же, с. 33.

гана, то же самое, что «постоянно молиться о мире и спокойствии в Поднебесной»²⁵.

Итак, в *Сэкимон сингаку* теория равенства занятий использовалась с целью обоснования достойного места торговцев в социальной структуре. Основной точкой опоры при этом служил тезис о полезности и необходимости каждого из занятий для государства, олицетворяемого императором. В «Тохимондо» Исида Байган также акцентировал равнозначное положение всех людей в качестве подданных императора: «Самурай, земледельцы, ремесленники и торговцы нужны для поддержания порядка в мире. Нельзя обойтись даже без одного из них. Управлять самураями, земледельцами, ремесленниками, торговцами — дело императора. Помогать императору — дело самураев, земледельцев, ремесленников, торговцев. Самурай — подданный, имеющий ранг, земледелец — подданный, возделывающий поля, торговец и ремесленник — подданные, находящиеся в городах. Их Путь как подданных состоит в поддержке императора. Купля-продажа, осуществляемая торговцем, помогает миру»²⁶. В «Кэнъяку сэйкарон» сказано следующее: «Каждый человек, трудясь с утра до вечера на своем месте, участвует в деле управления [государством]»²⁷.

Подобное восприятие всякого отдельного человека как подданного, находящегося на службе, важной для государства, перекликается с политической теорией Огю Сория. Хотя в соответствии с его идеальной моделью государства любой простолюдин становится политиком, принимающим участие в управлении государством, трудясь на том посту, который определяется его положением, социальная направленность учения Огю Сория диаметрально противоположна позиции Исида Байгана. С точки зрения Огю Сория, «земледелие — это корень», который следует ценить, торговцы же лишь помогают земледельцам и являются собой побеги, которые «следует сдерживать»²⁸. У Исида Байгана все сословия оказываются на одном уровне в качестве подданных императора (или людей, находящихся на государственной службе), т.е. в отношении своего долга.

Обоснованию принципа равенства занятий служила также концепция «единого пути», общего для всех подданных, сущность которого Исида Байган разъяснял преимущественно на примерах из жизни торгового сословия. Вместе с тем, следуя традициям конфуцианского учения, Исида Байган подчеркивает единство «пути» не только в отношении подданных, но и тождество «пути подданного» в деле осуществления своего предназначения и «пути поддержания спокойствия

²⁵ Там же.

²⁶ Там же, с. 82.

²⁷ Там же, с. 213.

²⁸ См.: Огю 1983, с. 384.

в Поднебесной», т.е. «пути правителя». С одной стороны, согласно конфуцианскому учению, поддержание порядка в каждом отдельном доме является залогом «мира в Поднебесной», с другой — принципы «мудрого управления» и домом и Поднебесной одни и те же. Поэтому для жены, детей и служащих глава дома — все равно что император.

Организмическая модель общественного устройства, о которой шла речь выше, также активно использовалась Исидой Байганом в построении его теории *сёкубун*: «Руки и ноги используются устами. Почему? Потому что, если уста ничего не съедают, руки и ноги не смогут работать. Поэтому, тяжело трудясь ради уст на протяжении всей жизни, руки и ноги ничуть не жалуются и отдают все силы, верно служа устам. В службе императору необходимо брать в пример то, как руки и ноги используются устами»²⁹.

Метафора тела, привлекаемая Исидой Байганом, с одной стороны, была призвана еще раз наглядно продемонстрировать равнозначность всех сословий как подданных, а с другой стороны, выражала идею взаимозависимости и взаимодополняемости занятий. В основе взаимодействия носителей занятий лежали представления об «истинном сердце», не связанном дуальным субъектно-объектным восприятием. Отождествление себя со всеми людьми, с которыми приходится вступать в отношения, подразумевало главенство интересов противоположной стороны.

На вопрос, какой долг человек должен выполнять в первую очередь — перед своим хозяином или перед людьми, находящимися за пределами торгового дома, Исида Байган отвечает: выполнение долга перед людьми, находящимися вне торгового дома, важнее, так как благодаря их деньгам дом существует. В сочинениях Исиды Байгана присутствует идея абстрактного общества, которому человек должен служить прежде всего и интересы которого всегда важнее конкретных частных отношений. Его утверждение о том, что «мы должны сделать наши сердца общественными (*оякэ*)»³⁰, убедительно выражает его взгляд на соотношение личного и общественного. Поэтому в какой-то мере он явился единомышленником Огю Сорая, создавшего аналогичную социальную модель. Впрочем, корректнее было бы сказать, что модель взаимоотношений человека и общества, основанная на идее включенности всех сословий в службу на благо нации, наиболее выпукло сформулированная Огю Сорая, привлекалась также Исидой Байганом, Нинომией Сонтoku и др. Эта идея, витавшая в воздухе в эпоху Токугава, легла в основу сформировавшейся впоследствии национальной идеологии, нашедшей свое выражение в форме теории *кокутай* («нацио-

²⁹ Исида 1972-1, т. 1, с. 29.

³⁰ Исида 1972-1, т. 1, с. 286.

нальное единство»). Вместе с тем следует заметить, что для японской идеологии свойственно было не проводить различий между обществом и государством и ставить вопрос об ответственности государства перед обществом. Эта ситуация сохранилась и в период, когда Япония вступила в эпоху модернизации.

Значительное место в сочинениях Исиды Байгана в связи с теорией *сёкубун* занимает также тема *онгаэси* («возвращение благодетелей»). Прежде всего объектом благодарности является государство, что весьма наглядно можно наблюдать на примерах из «Кэнъяку сэйкарон». Исида Байган считал свое время благодатным в сравнении с предшествующим периодом воюющих княжеств, когда «повсюду бродили разбойники и грабители и даже в собственном доме нельзя было чувствовать себя в безопасности». Поэтому он говорил, что «сегодня, в эпоху [мудрого] правления, следует думать о том, как отблагодарить за это неизмеримое высочайшее благодеяние. Как могут это сделать люди низкого положения? Хотя они и не могут отплатить [за добро], но, если в их доме будут царить единство и согласие и они будут действовать столь сплоченно, как если бы это был один человек, разве нельзя это тоже назвать отплатой за высочайшее благодеяние?!»³¹.

Характеризуя трудовую этику Исиды Байгана, нельзя не упомянуть подход американского социолога Р. Беллы, который акцентировал внимание прежде всего на его тезисе, что «трудовая деятельность есть именно духовная практика». Присутствие определенного религиозного мотива «рационального поведения» привело Беллу к мысли о сходстве японских религиозно-философских учений с протестантской этикой. В частности, с его точки зрения, для *Сэкимон сингаку* был характерен такой тип «религиозного действия», который преимущественно направлен на «слияние с божеством», или «основой бытия», а не обусловлен принципом *онгаэси*. То есть религиозное действие было ориентировано не на отдавание долга благодарности Небу и Земле, а на соединение с «сердцем» Неба и Земли³². Белла не отрицал, что у Исиды Байгана в его интерпретации труда присутствуют мотивы *кокутай* («национальное единство») и *кокуон* («долг по отношению к государству»). Однако идеи служения в качестве подданного императору он также расценивал как типы «религиозного действия» в том смысле, что «семья и нация были не только секулярными сообществами, но и религиозными сущностями»³³.

Вопрос о религиозном или секулярном характере «действия» у Исиды Байгана остается спорным. Поскольку можно привести аргументы за и против тезиса о религиозности. С определенностью можно гово-

³¹ Там же, с. 201–202.

³² См.: Bellah 1985, p. 154.

³³ Ibid., p. 194.

речь о религиозной мотивации труда у Судзуки Сёсана, который рассматривал усердный труд на соответствующем поприще в качестве необходимого условия достижения просветления (т.е. «абсолютного бытия», именуемого «состоянием Будды»). Его влияние на Исиду Байгана весьма вероятно. Однако в учении Исиды Байгана, на наш взгляд, собственно религиозный мотив трудовой деятельности, связанный с трактовкой исполнения повседневных обязанностей как своего рода «аскезы», ведущей к достижению просветления, хотя и присутствовал в какой-то мере, в то же время далеко не являлся решающим. Просветление в интерпретации *Сэкимон сингаку* также характеризовалось как достижение «состояния Будды» или «совершенномудрого». В то же время сам смысл просветления состоял не столько в религиозном переживании, сколько в раскрытии в себе способности «максимально эффективного поведения» в реальной жизни, полной реализации программы, заложенной Небом в человеке. Главный акцент в учении Исиды Байгана был перенесен с собственно просветления как религиозно-мистического акта на «просветленную деятельность». Просветление рассматривалось как определенная деятельность, а «состояние Будды» или «совершенномудрого» — как динамичное состояние, подразумевавшее трудовую активность.

Поэтому есть основания говорить о разновидности утилитарного мышления, в котором трудовая активность рассматривается с точки зрения естественной целесообразности.

Поиски религиозно-этических корней японского трудолюбия на основе веберовской концепции протестантской этики хоть и снижали большую популярность, все же многие исследователи склоняются к тому, что религиозная мотивация труда в Японии была далеко не единственной и не решающей³⁴.

Особенностью концепции трудовой деятельности у Исиды Байгана, на наш взгляд, стало то, что в ней нашли отражение все намечающиеся тенденции в формировании трудовых ценностей, разделявшихся большей частью общества того времени, были наиболее выпукло представлены и сведены воедино мотивации труда, а также создана система прикладной этики, где философские основания максимально приближены к реальной жизни его современников.

Интерпретация занятия как, с одной стороны, реализации «Небесного предназначения», а с другой — осуществления «общественной роли», способствовала формированию представления, что каждый человек, даже самого низкого звания, на своем месте делает очень важное и ответственное дело, а это несло в себе значительный мобилизующий потенциал.

³⁴ См., к примеру: Moon 1987, p. 3–7.

3. «Путь торговца» — кодекс чести торгового сословия

Практическая этика Исида Байгана получила детальную разработку в форме учения о «пути торговца», в котором можно проследить истоки принципов японского менеджмента.

С появлением определенного образа жизни, определенного типа культуры, связанных с выходом на арену городских сословий, для обозначения их образа жизни, норм, регулирующих их жизнь и деятельность, появился термин «путь торговца» (*сёниндо*) по аналогии с «путем самурая» (*бусидо*). Образование сословия воинов со временем привело к оформлению специфического мировоззрения военно-служилого дворянства в своего рода неписаный кодекс поведения самурая, представлявшего собой свод правил, норм «истинного», «идеального воина»³⁵. О «пути торговца», призванном подчеркнуть наличие моральных принципов у торговцев, стали говорить со второй половины XVII в.

Категория «путь» (кит. *дао*, яп. *до*) является одной из фундаментальных категорий в истории дальневосточной мысли, использовавшейся практически всеми школами и направлениями. В раннем конфуцианстве понятие «путь» включало в себя прежде всего совокупность норм поведения и принципов мудрого управления государством. В даосской традиции понятие *дао* носило натурфилософский, онтологический характер и означало одновременно универсальный закон и субстанцию всего сущего³⁶. В философии сунского неоконфуцианства произошло соединение этико-социального и космолого-онтологического смыслов *дао*. Здесь понятие «путь» сближается с понятиями «природа» и «принцип». «Путь», по сути дела, отождествлялся с универсальным вселенским «принципом», соблюдение которого рассматривалось как основа норм этики и «мудрого правления», и в этом смысле он трактовался как «путь пяти добродетелей». Исида Байган придерживался именно такого понимания «пути». Говоря о «пути управления Поднебесной» или о «пути подданного», «пути самурая» или «пути торговца», он подразумевает соответствующую сторону вселенского «пути Неба».

Понимание Исидой Байганом «пути торговца» во многом отличалось от понимания его другими мыслителями периода Токугава. Несмотря на это, именно Исида Байган считался основным создателем теории «пути торговца». Нисикава Дзёкэн и другие идеологи торгового сословия резко отделяли и даже противопоставляли «путь торговца» «пути самурая», мотивируя это тем, что ценности и идеалы этих путей

³⁵ См.: Спесиваковский 1981, с. 27.

³⁶ См.: Дао 1982.

несовместимы, поскольку стремление к личной выгоде считалось недостойным самурая. Исида Байган доказывал тождество этих путей, придерживаясь универсалистского подхода. В «Тохимондо» эта идея выражена в следующем утверждении: «Вообще Путь един. Однако существуют отдельные Пути самураев, земледельцев, ремесленников и торговцев»³⁷. «Хоть и говорят о Пути торговца, он не отличается от Пути самурая, земледельца и ремесленника. В „Мэн-цзы“ также говорится: „Существует только один Путь“. И самурай, и земледельцы, и ремесленники, и торговцы — все есть порождения Неба. Разве у Неба есть два Пути?!»³⁸ Говоря о едином «пути», Исида Байган имеет в виду не что иное, как конфуцианский общечеловеческий «Путь пяти добродетелей и пяти отношений», который ведет как к упорядочению отдельного дома, так и государства в Поднебесной³⁹.

Недовольство торговым сословием, по мнению Исиды Байгана, возникает по той причине, что торговцы не занимаются изучением «пути». Чтобы помочь им в этом, Исида Байган стремится разработать своеобразный моральный кодекс торговца, т.е. конкретизировать «путь пяти добродетелей» применительно к деятельности этого сословия. Создание такого систематизированного морального кодекса и широкое распространение среди торговцев этих принципов является исторической заслугой *Сэкимон сингаку*. Доказывая общность моральных ценностей *бусидо* и *сёниндо*, Исида Байган занимался истолкованием основных понятий традиционной конфуцианской этики, лежащих в основе *бусидо*, применительно к практической деятельности горожан, распространяя их на отношения между людьми в сфере экономики.

Торговец, согласно Исиде Байгану, ничем не отличается от самурая: «„Благодаря одной вещи можно познать 10 тысяч вещей“. Это и есть самое важное. К примеру, если самурай не жалеет своей жизни во имя государя, он может называться самураем. Для торговца достаточно знать это, чтобы понять свой собственный Путь. Если торговец, заботясь о покупателе, который его кормит, честно [ведет дела], то покупатель в большинстве случаев будет удовлетворен. Если торговец прикладывает максимум усилий для удовлетворения покупателя, то нечего беспокоиться за дальнейшую жизнь»⁴⁰.

Исида Байган разъяснял, в чем состоит долг торговца, сопоставляя его с долгом самурая. В соответствии с кодексом *бусидо* одним из основных принципов является преданность (*тёу*), которая выражается в служении не щадя себя (*мэсси хоко*). Исида Байган показывает, что данным принципом должны руководствоваться не только самурай, но

³⁷ Исида 1972-1, т. 1, с. 76.

³⁸ Там же, с. 90.

³⁹ См. там же, с. 87.

⁴⁰ Там же, с. 88.

и торговцы, равно как и другие сословия. При этом в качестве объекта преданности выступает уже не господин, а «люди Поднебесной», государство. Занимаясь куплей-продажей, торговец не только удовлетворяет отдельного покупателя, но и умиротворяет народ, заботится о его «сердце» так же, как земледелец, когда возделывает свое поле. Таким образом, Исида Байган способствовал распространению моральных ценностей самурайской этики на общество в целом. Этот момент является весьма существенным для понимания истоков японской трудовой этики.

Исходя из того, что «путь» для всех один, Исида Байган пытается доказать оппонентам, что получение прибыли и стремление торговцев к выгоде, которые рассматривались как нарушение моральных норм, нисколько не противоречат существующим устоям. Более того, они приносят пользу миру, поэтому ни в коем случае не подлежат порицанию. «Продавая вещи, получать выгоду — вот Путь торговца, — утверждал Исида Байган. — Я не слышал такого, чтобы Путь предполагал продажу себе в убыток. Если бы продажа ради выгоды не соответствовала Пути, то Кун-цзы не сделал бы своим учеником Цзы Гуна. Цзы Гун применил Путь Кун-цзы к купле-продаже. Если бы Цзы Гун не желал выгоды от купли-продажи, он бы не разбогател. Прибыль торговца от торговли есть то же самое, что и жалованье самурая. Если у торговца нет прибыли, это равнозначно тому, как если бы самурай служил без жалованья»⁴¹. И далее Исида Байган убеждает своих оппонентов: «Плата за труд человеку, делающему тонкую работу, — жалованье ремесленника. Доход, получаемый крестьянином за его труд, — то же самое, что жалованье самурая. Если все люди прекратят свои занятия, то мир не устоит. Прибыль торговца — официально узаконенное жалованье. Несмотря на это, вы только и говорите, что торговцы нарушают Путь, выказывая жадность к прибыли. Нелепо ненавидеть торговцев. Почему вы питаете неприязнь только к торговцам, считая их низкими людьми? Если вы будете платить торговцу, удерживая при этом его прибыль, то будете разрушать законы, существующие в мире»⁴².

Примечательно, что проблема стремления к прибыли была решена Исидой Байганом таким образом, что процветание общества в целом и получение личной выгоды стали рассматриваться как вещи взаимозависимые. В этой связи приобрело популярность высказывание Икиды Байгана: «Настоящий торговец заботится о том, как поддерживать не только свое существование, но и существование партнера»⁴³, — которое, возможно, было заимствовано из «Лунь юя»⁴⁴. Данная фраза, по сути

⁴¹ Там же, с. 78.

⁴² Там же, с. 81.

⁴³ Там же, с. 87.

⁴⁴ «Если [ты сам стремишься] к становлению, то помогай становлению других» (цит. по: Классическое 2000, т. 1, с. 126).

дела, выражала ключевой принцип этики торгового сословия, вместе с тем он обладал универсальной значимостью для всей социальной теории *Сэкимон сингаку*. Такой подход Исида Байгана опровергал мнение, согласно которому человек, стремящийся к выгоде, непременно причиняет вред другим. Единственно допустимый способ получения выгоды, в соответствии с теорией Икиды Байгана, состоял в том, что, получая выгоду, человек предоставляет возможность одновременно получать выгоду другим. Выгода не могла быть воспринята иначе как обоюдная. В случае если выгода является односторонней, на самом деле это лишь видимость выгоды, которая затем оборачивается своей противоположностью. Эта теория у Икиды Байгана стала своего рода конкретизацией доктрины, в соответствии с которой человек составляет общее тело со всеми вещами. Данный принцип, присутствовавший в учениях Чжу Си, Чжан Цзяя и Ван Янмина, в той или иной форме разделялся большинством мыслителей периода Токугава.

О том, что настоящий торговец должен поддерживать не только свое существование, но и существование своего партнера, идет речь во множестве диалогов. В качестве примера можно привести один из них. Некий ученый спросил: «К примеру, мы с вами покупаем кусок хлопковой ткани... и хотим разделить его между собой на две половины. Каждый из нас хочет получить лучше вытканную половину... что ни возьми, обе стороны никогда довольны быть не могут». На это Исида Байган ответил, что отдаст лучшую часть и будет удовлетворен тем, что доставил радость другому человеку⁴⁵. Получать выгоду — это естественный «путь», определенный Небом. Поэтому истинный торговец не причинит вред своему партнеру: тот обязательно должен получать выгоду от покупки. В заботе о партнере Исида Байган видел залог успеха предприятия. Поскольку именно клиенты кормят торговца, он изо всех сил должен для них стараться и стремиться ради процветания дела завоевать их доверие.

Эта линия этизации экономических отношений была воспринята в дальнейшем Сибусавой Эйити (1840–1931) — человеком, игравшим ведущую роль в экономике эпохи Мэйдзи, основавшим более 500 предприятий во многих отраслях. Лейтмотивом экономической этики Сибусавы стало утверждение нравственных принципов предпринимательской деятельности. Тезис о том, что, если предприниматель действует из эгоистических побуждений и стремится исключительно к личной выгоде, не заботясь о партнере, он не сможет преуспеть и его благосостояние продлится недолго, объединяет Сибусаву с Исидой Байганом⁴⁶. В качестве «партнера» или «другого» в данной теории подразумевался не обязательно конкретный участник торговой сделки,

⁴⁵ См. там же, с. 74–75.

⁴⁶ См.: Сибусава 1992.

но весь государственный механизм, поддерживаемый системой взаимных обязанностей. Личная выгода в этом случае напрямую связывалась с выгодой и процветанием всего народа, государства. Понимаемая таким образом выгода, стремление к успеху оценивались не иначе как морально положительные.

Исида Байган признавал, что не все торговцы выполняют свое предназначение вследствие заблуждений и омраченности своего «сердца». Вместе с тем, согласно его учению, «сердце» каждого человека изначально обладает таким свойством, как честность («прямота»), которая позволяет осуществляться «пути пяти добродетелей». Таким образом опровергалось представление о том, что честность и торговля — вещи несовместимые. Причину столь несправедливого отношения Исида Байган усматривал в том, что многие торговцы не живут в соответствии со своим «истинным сердцем» и не знают своего «пути». В этой связи поднимался вопрос о «справедливой» и «несправедливой» прибыли. На практике честность торговца выражается в поддержании своего существования благодаря правильно полученной прибыли за счет обеспечения движения товаров, которое призвано «успокаивать сердце народа»⁴⁷. «Справедливой» прибылью Исида Байган считал необходимую для поддержания жизни прибыль, которую торговец получает в уплату за посредничество: «Нельзя не понимать, что в продаже товаров заключено жалованье. Поэтому торговец, приобретая товар в одном месте и продавая его в другом, сразу получает выгоду. Ничего несправедливого в этом нет»⁴⁸.

Вместе с тем Исида Байган настоятельно предостерегал от получения «нечистой прибыли», которая противоречит «пути торговца». Одной из разновидностей такой прибыли является «двойная прибыль», когда, к примеру, товар покупается у ремесленника по заниженной цене под предлогом его низкого качества, а продается по обычной цене. Получать «двойную прибыль», по словам Исиды Байгана, все равно что «съесть сладкий яд». Другими проявлениями нечестной прибыли являются невозвращение долгов и получение несправедливых процентов. Исида Байган говорил об этом следующее: «Бывает, что из-за денежных затруднений за товары, купленные в кредит, извиняясь, возвращают продавцу лишь половину или третью часть долга. Кроме того, я слышал, что среди продавцов встречаются такие, кто требует больших выплат при покупке в кредит...»⁴⁹.

Установление и соблюдение «справедливых» цен дают возможность получать «справедливую» прибыль и успешно выполнять свой долг. «Справедливая» цена, т.е. цена, естественно сложившаяся в процессе

⁴⁷ Исида 1972-2, с. 196.

⁴⁸ Там же, с. 81.

⁴⁹ Там же, с. 84.

рыночных отношений, рассматривалась Исидой Байганом как нечто ниспосланное Небом, не зависящее от желания отдельного человека: «Когда цены на рынке растут, торговец деятелен, когда цены снижаются — он пассивен. Это решает Небо, сам торговец ничего не определяет»⁵⁰. Умение соответствовать «Небесному велению», не нарушая его, становилось необходимым условием коммерческого успеха. Не случайно ряд японских ученых сопоставляют учение Исиды Байгана с теорией «невидимой руки» Адама Смита⁵¹.

В контексте проблем «пути торговца» у Исиды Байгана затрагивается тема богатства. Накопление богатства приобретает этическую окраску. Речь идет о таком накопительстве, когда богатство не является главной целью, но свидетельствует о добросовестном выполнении долга. В таком случае приобретение богатства не имеет ничего общего с алчностью и корыстолюбием. Идеалом становится умеренное, постепенное накопление, которое происходит благодаря тяжкому повседневному труду исключительно на основе честных сделок, умеренности во всем, без какого-либо ущерба для других людей. В связи с этим можно привести следующие высказывания Исиды Байгана: «Торговцы, изо дня в день ведя точный подсчет, ни к одной монете не относятся небрежно. Накапливая небольшие выгоды, создавать собственность (*дзайсан*) — это Путь торговца...»⁵²; «Следуя Пути, собирать золото и серебро — таково Небесное веление»⁵³; «Люди, руководствующиеся собственностью, — это люди страны... [Они, обладая] одним сердцем со своим народом, дорожат каждой монетой и бережно обращаются с товаром»⁵⁴; «Даже если при этом их состояние подобно горе, этих людей нельзя считать алчными»⁵⁵.

Деньги и успех имеют ценность, с точки зрения Исиды Байгана, лишь тогда, когда они равномерно распределяются в мире и улучшают качество жизни. «Тот, кто копит деньги ради себя самого, является грешником, обманывающим общество и причиняющим беспокойство людям»⁵⁶. Исида Байган, вопреки широко распространенному представлению, не был идеологом, пропагандировавшим коммерческую активность во имя чистой выгоды. Он отстаивал универалистский подход, в соответствии с которым не может быть независимых ценностей, присущих одному сословию или профессии, не связанных с благополучием всего социума, ассоциировавшегося с государством.

⁵⁰ Там же, с. 82.

⁵¹ См.: Морита 1994.

⁵² Исида 1972-2, с. 32–33.

⁵³ Там же, с. 163.

⁵⁴ Там же, с. 33.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Исида 1972-1, т. 2, с. 451.

В связи с проблемой богатства заслуживает внимания теория Исиды Байгана о том, что все имущество и богатство, существующие в мире, принадлежат Поднебесной, а не каким-то конкретным людям. Они служат общему процветанию. Их следует беречь и приумножать ради общего блага. Поэтому торговцы должны создавать и накапливать ответственность, «не относясь небрежно ни к единой монете».

Итак, хотя накоплением богатства занимаются отдельные люди, оно циркулирует и служит всей Поднебесной, а его истинные владельцы — «люди Поднебесной», т.е. все общество. Поэтому, с точки зрения Исиды Байгана, торговцы должны трудиться ради приумножения «богатств Поднебесной» (*тэнка-но томи*). На это обстоятельство он обращал внимание, говоря, что, «когда средства и товары в стране циркулируют, это приносит удовлетворение всем людям, подобно тому, как весна, лето, осень и зима, сменяя друг друга, обеспечивают жизнь всем живым существам»⁵⁷.

Таким образом, обращение денег и товаров также приобретало у Исиды Байгана этическую окраску. Экономический смысл денежного обращения воспринимался как опосредованная ценность. Наиболее ярким примером этому может служить приводимая Исидой Байганом притча об Аото, содержание которой сводится к следующему. В середине эпохи Камакура у *сёгуна* Ходзё Токиёри находился в услужении некий самурай Аото Саэмон Фудзицуна. Однажды вечером, когда он с отрядом проходил вдоль реки Намэригава в Камакуре, один из его вассалов уронил в реку монету в 10 сэн. Поскольку потеря была незначительной, он не стал искать ее. Однако Аото, услышав об этом, заставил его купить факел, который стоил 50 сэн, и достать монету со дна реки. Когда Аото спрашивали, зачем он потратил 50 сэн, чтобы вернуть 10, он отвечал, что если бы он оставил все так, как есть, то те 10 сэн были бы потеряны для Поднебесной, а потраченные им на покупку 50 сэн продолжают служить и не потеряны для Поднебесной⁵⁸.

Итак, отношение к деньгам и богатству у Исиды Байгана можно сформулировать следующим образом: 1) они, хоть и принадлежат отдельным людям, в то же время являются достоянием всего общества и должны служить в первую очередь ему; 2) нельзя скрывать деньги и имущество, изымать их из обращения. Обращение денежных средств — наиболее важное их назначение. Оно подчинено высшим политическим целям; 3) рост благосостояния — признак усердия и трудолюбия, а следовательно, и добросовестного исполнения своего долга.

⁵⁷ Исида 1972-1, т. 1, с. 33.

⁵⁸ См. там же.

4. Бережливость — основа этики

Сэкимон сингаку

Учение о бережливости является важнейшей составляющей философии и этики Исиды Байгана. Как известно, такая добродетель, как бережливость, была присуща конфуцианству в целом. Однако в период Токугава к теме бережливости стали обращаться все чаще. Почти у каждого мыслителя данного периода, размышлявшего над проблемами современности, можно найти призывы к бережливости (например, у Ямаги Соко, Кумадзавы Бандзана, Наказ Тодзю и др.). Все это объяснялось стремлением найти пути решения проблем сложной экономической ситуации, которая возникла с расширением предпринимательской деятельности и затронула почти все слои японского общества XVIII в. Причины разорения самураев, крестьян, торговцев виделись прежде всего в роскоши и излишествах, а в качестве универсального средства от обнищания предлагался умеренный образ жизни, ограничение потребления до самого необходимого. Более того, исторически сложившаяся экономическая ситуация в Японии в целом характеризовалась «дефицитом сырья и избытком человеческих ресурсов»⁵⁹. В Японий эпохи Токугава площадь обрабатываемых земель была небольшой, поэтому особые усилия прилагались для увеличения ее плодородия и большое внимание уделялось качеству обработки земли. В подобной ситуации неоправданная расточительность в отношении каких-либо материалов или природных богатств неизбежно рассматривалась как отрицательное и антисоциальное поведение, а стремление к сокращению расходов путем мобилизации человеческого фактора приобретало в том числе и моральную значимость.

В учении Исиды Байгана тема бережливости занимает совершенно особое место. Как справедливо замечал японский историк общественной мысли Нагата Хироси, отличительной чертой учения *Сэкимон сингаку* было возведение бережливости в основной нравственный принцип. Разумеется, идея бережливости являлась неотъемлемой принадлежностью конфуцианства, а поскольку в качестве контрмеры против обнищания самураев и крестьян обычно предлагалось сокращение расходов, учения о бережливости были нередки. Однако у других мыслителей призывы к бережливости были скорее констатацией экономической необходимости и требованием ограничительной политики, даже если в этих ограничениях все же заключалась мораль. Особенностью *Сэкимон сингаку* стало возведение бережливости в основной принцип этики⁶⁰.

⁵⁹ Harada 1990, p. 16.

⁶⁰ Harata 1991, c. 237.

При этом следует иметь в виду, что интерпретация понятия «бережливость» у Исида Байгана отстоит довольно далеко от его привычного, обыденного смысла.

Раскрывая содержание «пути торговца» как «пути пяти добродетелей», Исида Байган стремился выявить основу этого «пути» в виде одной универсальной добродетели. В качестве такой основы в учении *Сэкимон сингаку* и выступает идея бережливости. В трактовке бережливости как максимы человеческого «пути» можно проследить влияние доктрины «срединности» китайской классической философии, которая в самом общем виде может быть представлена как стремление к соблюдению меры, обеспечивающей оптимальное действие.

Таким образом, бережливость в учении Исида Байгана фигурирует как бы в двух ипостасях — как сторона вселенского «принципа» и как норма практической этики. Являясь главной добродетелью человеческого «пути», вмещающей в себя другие добродетели, и важнейшим предписанием «кодекса чести» торгового сословия, бережливость рассматривается им также как некое предельное понятие, соотносящееся по значению с основными категориями конфуцианского учения. Если Небо и Земля, согласно неоконфуцианской онтологии, управляются единым универсальным «принципом», то бережливость, понимаемая как основа человеческого «пути», является неотъемлемой частью этого «принципа», способом его реализации. В этом и заключается смысл тезиса Исида Байгана: «Бережливость есть следование законам 10 тысяч дел и вещей»⁶¹. Под законами Исида Байган подразумевал и законодательство своего времени, и законы отдельных «вещей», и вневременную абсолютную закономерность. Аналогичную роль в философской системе Наказ Тодзю играла категория «сыновняя почтительность», также наделенная универсальным смыслом и применяемая для характеристики бытия на всех уровнях.

Осуществление человеком «истинной бережливости» (*хоммоно-но кэнъяку*) Исида Байган связывал с постижением «изначального сердца», обладающего прямоотой (честностью), т.е. способностью воспринимать окружающие вещи такими, как они есть. «Истинная бережливость» определялась им как спонтанное проявление «прямоты сердца», иными словами, именно бережливость и составляла содержание «просветленной деятельности». И напротив, ежедневное соблюдение бережливости, в свою очередь, рассматривалось как способ возвращения к «изначальному прямому сердцу», поэтому оно становилось своего рода духовной практикой. В «Кэнъяку сэикарон» Исида Байган говорит об этом так: «Утверждение бережливости продиктовано не чем иным, как стремлением возвратиться к рожденной прямоте»⁶².

⁶¹ Исида 1972-1, т. 2, с. 381.

⁶² Исида 1972-1, т. 1, с. 215.

Все рассуждения о бережливости Исида Байгана призваны продемонстрировать примеры функционирования этой максимы на разных уровнях бытия и во всем многообразии ее аспектов.

Условно можно выделить три основных взаимосвязанных уровня проявления бережливости.

Первый и самый элементарный уровень соответствует повседневной жизни отдельного человека, его взаимодействию с миром вещей и управлению своим телом. Здесь бережливость выступает как антипод скупости и жадности, с одной стороны, и излишеству, или роскоши (*ого-ри*), которую Исида Байган считал одним из самых страшных пороков, — с другой. Помимо того что излишества часто приводят к разорению, они ведут также к нарушению этикета между высшими и низшими, к сыновней непочтительности, ввиду того что это причиняет страдания родителям. Помимо этого человек, предающийся излишествам, становится источником «неспокойствия в Поднебесной» — разорившись, он может начать получать деньги несправедливым путем, перестает дружелюбно относиться к другим людям, начинает вести себя алчно и высокомерно, что в конечном счете может нанести ущерб семье и государству в целом. Приводя многочисленные примеры того, какие пагубные последствия влечет за собой невоздержанность, Исида Байган утверждал, что «ничто не наносит большего ущерба справедливости, чем излишества»⁶³.

Одним из видов излишеств, которые описывает Исида Байган, является трата свободного времени сыновьями торговых домов на развлечения и занятия искусствами и литературой в ущерб освоению семейного дела.

Исида Байган предостерегал от напрасных споров и бесполезных затрат душевной энергии. Он считал недопустимым поступать так, чтобы причинять другим людям беспокойство и страдания. Один из аспектов бережливости, по его словам, состоит в том, чтобы, «не рана понапрасну сердца других людей, хоть немного оказывать друг другу поддержку»⁶⁴. В отношениях между людьми, следовательно, бережливость воплощается в любви ко всем людям как к своим братьям и сестрам⁶⁵. Человек, который живет и действует, руководствуясь бережливостью, согласно Исиде Байгану, достигает не только достатка, но также спокойствия и умиротворения «сердца», поскольку он не снedaем жадностью, не причиняет никому вреда, не входит в противоречие с миром. Человек спокоен оттого, что он живет подобающим образом, обходясь малым⁶⁶.

⁶³ Там же, с. 171.

⁶⁴ Там же, с. 244.

⁶⁵ Там же, с. 215.

⁶⁶ См. там же, с. 172.

В то же время Исида Байган постоянно предупреждает, что не следует отождествлять бережливость со скупостью, считая это также великой ошибкой. Рассматривая бережливость как умеренное использование чего-либо, Исида Байган придавал ей смысл стремления к «золотой середине», избегания каких-либо крайностей. Он дает следующее определение бережливости: «То, что называется бережливостью, есть соблюдение меры в использовании имущества и ценностей, когда не превышают и не занижают соответствующий своему положению уровень... это такой образ действий, который предполагает соответствие законам своего времени»⁶⁷. Разъясняя, что является мерой в потреблении, Исида Байган приводит строки из «Чжоу ли»⁶⁸: «Хотя дом и не высок, если в нем не протекает крыша, он удобен. Пусть одежда будет без узоров, если она согревает тело, она хороша. Если пища и не изысканна, но сразу утоляет голод, этого достаточно»⁶⁹. При этом мера потребления, согласно Исиде Байгану, тесно связана с общественным положением каждого конкретного человека, которое определяется «законами данного времени».

Таким образом, бережливость одновременно предполагает строгое соблюдение всех регламентаций этикета относительно одежды, пищи, жилища и удовлетворение от этого. Развивая тему меры, Исида Байган расширяет понятие «бережливость». Поскольку человек подобен Небу и Земле, он должен руководствоваться разумной мерой, быть столь же совершенно организованным, что и сама вселенная.

Призывая к умеренности без крайностей, Исида Байган фактически идеализировал аскетический образ жизни. В своих наставлениях, делая личным опытом, он говорил, что вполне достаточно без ущерба для здоровья принимать пищу два раза в день вместо трех-четырех. Согласно свидетельствам учеников, зафиксированным в «Жизнеописании Учителя Исиды» («Исида сэнсэй дзисэки»), Исида Байган носил только пеньковую и хлопчатобумажную одежду, сам готовил себе еду и убирал свое жилище, почти не употреблял в пищу рыбу, ограничиваясь лишь рисовой кашей, фасолью и чаем⁷⁰. Из контекста рассуждений о бережливости как о рациональном использовании и потреблении становится ясно, что понятие «бережливость» распространяется не только на такие вещи, как пища, одежда и жилище, но и имеет отношение к людям, расходованию их времени и выражению чувств.

В своих разъяснениях существа бережливости Исида Байган особо останавливается на такой ее стороне, как бережное обращение с окру-

⁶⁷ Там же, с. 212.

⁶⁸ «[Правила] благопристойности [эпохи] Чжоу» — часть четвертой книги конфуцианского «Пятикнижия» — «Книги ритуалов».

⁶⁹ Исида 1972-1, т. 1, с. 195.

⁷⁰ См.: Исида 1972-1, т. 2, с. 531.

жающими вещами, дающее возможность каждой вещи, с которой человек входит в соприкосновение, до конца выполнить свое предназначение, максимально реализовать заложенный в ней потенциал. В общем контексте этот уровень может быть охарактеризован как «соблюдение законов каждой отдельной вещи». В этой связи Исида Байган говорит так: «Бережливость, которая соответствует отдельному человеку, состоит в том, чтобы не выбрасывать [то, что может быть использовано]...»⁷¹. Объясняя это на примерах, он рассказывал притчу о некоем Аото, который выбрал своего коня за то, что тот мочился в реку, вместо того чтобы оросить страдающие от засухи поля.

Образцы воплощения истолкованной в таком духе бережливости неоднократно встречаются и в «Жизнеописании Учителя Исиды»: «После супа учитель наливал чай в различные суповые чаши и котелки, промывая их, выпивал это... Когда он наполнял трубку, то не просыпал даже крошки табака. Он разделял дрова на маленькие кусочки так, чтобы было просто зажигать. Он подбирал щепки, которые упали в сад, даже если это и была самая малость, и клал их в печку на кухне. Он использовал лучинки, расщепляя их пополам. Он сохранял те лучинки, которые уже использовал, и употреблял их для зажигания фонарей и т.п. Он оставлял старые колодезные веревки подсохнуть и использовал их как топливо — клал пепел от них в чашу для огня или жаровню и сжигал вместе с ним угли... Он использовал кромки от старых *татами* для вытирания пыли... Он соскребал то, что оставалось после растирания чернил и что прилипло к чернильному камню, и сберегал это для дальнейшего использования... Хотя старая бумага, которая была натянута на *сёдзи*, больше не могла быть использована по назначению, поскольку в ней не оставалось прочности, он аккуратно разрывал ее, чтобы не повредить, и использовал как туалетную бумагу...»⁷².

В своем отношении к вещам Исида Байган исходил из того, что все 10 тысяч вещей порождены Небом и Землей и поэтому их следует ценить и искать применения всему, в то время как напрасно выбрасывать вещи — большая ошибка. Отношение к вещам, взаимодействие человека с ними наполняется у него этическим содержанием, более того, даже сами вещи, сопровождающие людей, становятся морально значимыми, поскольку люди существуют только в мире вещей и могут жить надлежащим образом только посредством правильной ориентации в нем. Понятия «вещь» (*моно*), «имущество» (*дзайсан*) включаются в сферу языка этики.

Отношения между людьми мыслятся прежде всего как опосредованные отношением человека и вещи. Достигая правильного взаимодействия с окружающими вещами, человек приобретает способность

⁷¹ Исида 1972-1, т. 1, с. 290.

⁷² Исида 1972-1, т. 2, с. 532.

довести до совершенства «пять отношений» человеческого «пути», максимально реализуя заложенные в нем «пять добродетелей». Этизация отношения человека к вещам нашла своеобразное выражение и в подходах к трудовой деятельности, состоящих в использовании разного рода ресурсов и материалов до мелочей, в тщательности и повышенном внимании к деталям в любом деле. Этот момент неизменно присутствует в описаниях труда торговца, который не должен «относиться небрежно ни к единой монете»⁷³, или труда крестьянина, который собирает урожай «до единого зернышка»⁷⁴. Этот дух стал одной из основных черт японской трудовой этики и проявился в том числе «в тщательности отделки изнаночной стороны одежды и дна домашних буддийских алтарей (*бумидан*)»⁷⁵. В результате возникло стремление к достижению наивысшего качества сделанной работы.

Исида Байган особо подчеркивал, что бережливость — это дело повседневное. Этому вопросу посвящен раздел «Кэнъяку сэйкарон». Исида Байган специально обращает внимание на то, что бережливость утрачивает смысл, если речь идет о единичном действии, суть бережливости как раз и состоит в том, что она реализуется естественно, без напряжения сил, изо дня в день. Бережливость приобретает значение не просто моральной нормы, а своего рода образа жизни, необходимого как для гармоничного существования отдельного человека, так и для управления государством.

На уровне жизни отдельного человека бережливость у Исиды Байгана выступает как оптимальный способ существования — рациональное, максимально эффективное взаимодействие с вещами окружающего мира позволяет достичь внутреннего удовлетворения, состояния самодостаточности — и вместе с тем как способ саморегуляции для каждого отдельного человека, охватывающий все сферы его бытия, начиная от одежды и имущества и кончая его нравственным совершенствованием, приводящим его на уровень совершенномудрого. В «Кэнъяку сэйкарон» особо подчеркивается, что нарушение гармонии, возникающее вследствие противопоставления себя мировым закономерностям, выход за пределы необходимого и предусмотренного собственным положением влечет за собой неотвратимое наказание в виде несчастья или болезни⁷⁶.

Вместе с тем Исида Байган в своей трактовке бережливости не ограничивается лишь сферой жизни отдельного человека, но рассматривает ее также как источник процветания общества и государства. Это условно можно отнести ко второму уровню проявления бережливости.

⁷³ Исида 1972-1, т. 1, с. 32–33.

⁷⁴ Там же, с. 11.

⁷⁵ Сакая 2000, с. 120.

⁷⁶ См.: Исида 1972-1, т. 1, с. 191–192.

Исида Байган предостерегает от слишком узкого понимания бережливости: «Рассматривать бережливость только как [средство] для ведения хозяйства и накопления денег — это узкий взгляд на вещи. Имея узкий взгляд, когда сердце узко, накапливают богатства, стараясь с помощью этих богатств приобрести [новые] богатства, ставят мир в затруднение. Я же [считаю], что бережливость существует для того, чтобы прекратить помыслы о жажде всего мира»⁷⁷. «Узкое» понимание бережливости происходит, по мнению Икиды Байгана, оттого, что пытаются осуществлять бережливость при помощи «индивидуального сердца», в этом случае создается лишь видимость бережливости. «Истинная бережливость» может быть реализована лишь тем человеком, который руководствуется прежде всего не своими собственными интересами, а озабочен тем, как не нарушить интересы других людей.

Значение бережливости на уровне общества и государства Исида Байган выразил, ссылаясь на фразу из «Цурэдзурэгуса»: «Для поддержания мира в спокойствии главное — бережливость»⁷⁸. Как известно, в конфуцианской традиции высшим политическим и нравственным идеалом являются спокойствие и мир в Поднебесной. Согласно универсалистскому этико-политическому учению, восходящему к «Да сюэ», залогом мира и спокойствия в государстве является поддержание мира и спокойствия в каждом отдельном доме. В соответствии с этим Исида Байган придает бережливости также общественное и государственное значение, рассматривая ее как основу благополучия в государстве, говоря, что, «когда, понимая истинный смысл бережливости, действуют в соответствии с ним, дела дома налаживаются, государство хорошо управляется, Поднебесная пребывает в спокойствии»⁷⁹.

Бережливость как основной способ поддержания Поднебесной в спокойствии находит свое воплощение в милосердии, поскольку неразрывно связана с благотворительностью. Исида Байган утверждал, что хотя Конфуций и говорил, что в управлении страной главное — любить народ, но даже «если и есть стремление любить народ, это невозможно, если средств недостаточно»⁸⁰. В «Тохимондо», в главе «Один человек сомневается в правильности поведения хозяина», Исида Байган наставляет своего слушателя так: «...совершенномудрые основывают свою жизнь на бережливости и избегают излишеств, чтобы помогать нуждающимся в неурожайные годы. Поэтому следует знать, что такая бережливость существует ради блага народа. Если глава каждой семьи, даже из самых низов, взяв это за пример для подражания, будет рассматривать всех своих родственников как членов своей соб-

⁷⁷ Там же, с. 432.

⁷⁸ Там же, с. 212.

⁷⁹ Там же, с. 215.

⁸⁰ Там же, с. 211.

ственной семьи и считать своим долгом спасти их, если они окажутся в затруднительном положении, то его помыслы постоянно будут направлены исключительно в русло бережливости»⁸¹. Экономя, оказывать помощь родственникам, друзьям, клиентам, если у них случаются затруднения, — вот важнейшее проявление бережливости в понимании Исиды Байгана, когда через бережливость осуществляется милосердие. Однако, даже не подавая попавшим в беду людям, бережливый человек «все равно оказывает им благодеяния». Поэтому он говорил о «потреблении двух вещей вместо трех ради людей мира»⁸². Исида Байган верил в то, что Небо предоставляет блага в достаточном количестве, чтобы обеспечить всех живущих, поэтому не потребленный кем-то остаток все равно так или иначе будет служить кому-то в мире. Отсюда «бережливое использование богатств», согласно Исиде Байгану, «заключает в себе принцип любви к людям»⁸³.

Таким образом, бережливость у Исиды Байгана выступает и как универсальный способ поддержания спокойствия в обществе и государстве. Исида Байган показывает, что человек, руководствующийся принципом бережливости, живет умеренно, экономно используя свое имущество, довольствуясь малым. Бережливость является средством от алчности, жажды быстрого обогащения, которые часто приводят к различного рода преступлениям, внося нестабильность и напряженность в отношения между родителями и детьми, супругами, братьями, родственниками, друзьями, мешают осуществлению своего долга по отношению к вышестоящим и государству в целом.

Вместе с тем можно выделить и третий уровень интерпретации бережливости, когда Исида Байган говорил об «абсолютной», или «предельной», бережливости (*кюкёку-но кэнъяку*). Раскрывая смысл понятия «абсолютная бережливость», он как бы снимает все перечисленные конкретные аспекты и говорит о ее самоценности, поскольку она существует «не ради Поднебесной, или Пути, или собственного благополучия человека»⁸⁴. Этим подчеркивается отнесение бережливости к кругу предельных понятий, обозначающих сферу абсолютного, истинно сущего, самотождественного. В данном случае бережливость рассматривается уже как присущее мирозданию в целом свойство стабилизации, стремления к гармонии, реализации всеобщих закономерностей. «Абсолютная бережливость» соответствует в учении Исиды Байгана состоянию «истинного изначального сердца», или «сердца» Неба и Земли, которое, не размышляя ни о чем, обеспечивает естественный ход событий, находясь в созвучии с миром. Любые конкретные

⁸¹ Там же, с. 172.

⁸² Там же, с. 243.

⁸³ Там же, с. 212.

⁸⁴ Исида 1972-1, т. 1, с. 491.

цели утрачивают свое значение, и на первый план выдвигается всеобъемлющая бережливость, предполагающая самопроизвольное несовершение неправильных поступков и следование естественным принципам дел и вещей.

Бережливость и честность, понимаемые Исидой Байганом в качестве исходного пункта и основы человеческого поведения, в то же время соответствовали духу эпохи зарождающихся капиталистических отношений, когда накопление торгового капитала стало исторической необходимостью. Наличие собственности является основой торгово-предпринимательской деятельности, а требования честности и бережливости, выступая прежде всего как понятия этики, были направлены на сохранение собственности. Общество, живущее в соответствии с этими максимами, рисовалось Исидой Байганом как идеальное общество, пронизанное духом «взаимного благоприятствования», всеобщего партнерства и солидарности. В связи с этим можно сказать, что ценности общества коммерции утверждались Исидой Байганом как общечеловеческие основополагающие моральные ценности.

Вместе с тем интерпретация бережливости как пути возвращения к «изначальной» правильности, приведения жизни каждого человека и каждой вещи в соответствие с естественными законами, следуя которым они становятся такими, какими «должны быть», т.е. полностью реализовать заложенную в них программу, не могла не оказать своеобразное влияние на совмещение этического и эстетического аспектов в восприятии трудовой деятельности. Это проявилось в установке, согласно которой ничто не может рассматриваться как второстепенное и незначительное. В результате в отношении к труду присутствовал момент необходимости максимальной реализации собственных возможностей и использования до конца потенциала каждой вещи. Благодаря этому своему качеству японцы, заимствуя ноу-хау из-за границы и внося усовершенствование в детали и конкретное воплощение идей, делали более конкурентоспособную продукцию.

Заключение

Представленное вниманию читателя исследование позволяет оценить *Сэкимон сингаку* как значимое и многогранное явление духовной культуры Японии. Как уже отмечалось, сегодня наследие Исиды Байгана вызывает интерес в следующих аспектах. Во-первых, как феномен, достаточно репрезентативно представляющий традиционную ментальность. Во-вторых, как выражение идеологии торгового сословия, ставшей идейной основой модернизации. В-третьих, с точки зрения интеллектуального потенциала традиционной мысли в контексте проблем современности.

Учение Исиды Байгана существовало в русле мощной интеллектуальной тенденции, направленной на восстановление изначального единства мира и человека, гармонизацию человека и общества, которая нашла свое выражение в теориях, связанных с осмыслением категории «сердце». При этом исходной мировоззренческой посылкой являлся космоцентризм, а человек мыслился как часть единого биосоциального организма. В рамках этой тенденции был предложен универсальный подход к решению проблем человека, который может быть охарактеризован как принцип «оптимального действия», основанный на нахождении баланса с окружающей средой. Его отправным условием являлась переориентация сознания. На уровне межличностных, экономических и социальных отношений реализация данного подхода предполагала достижение режима взаимного благоприятствования и всеобщего партнерства. На уровне взаимодействия человека и природы — гармоничного сосуществования, невмешательства, рационального потребления и ресурсосбережения. Модель взаимоотношения с окружением у Исиды Байгана получила выражение в формуле «должны существовать как я, так и противоположная сторона», которая предполагала соблюдение интересов другого в качестве условия собственного благополучия и собственной выгоды. Вместе с тем сформулированная в учении Исиды Байгана о бережливости постановка проблемы соблюдения меры бытия как пути достижения гармонии между человеком и природой, человеком и обществом может рассматриваться как попытка комплексного подхода к экологии человека.

В период Токугава наблюдался активный поиск баланса между внутренней духовной практикой просветления и мирской активностью, приспособлением этой практики к сфере конкретных социальных проблем. Ассимиляция и переосмысление неоконфуцианских идей послужили основой для создания такой практической философии, которая касалась всех сторон жизни, в том числе и экономики. При этом субъективно-идеалистическое направление не в меньшей, если не в большей степени, чем объективистское и эмпирико-рационалистическое, стало значительной и действенной силой на ранних этапах модернизации.

Учение Исиды Байгана представляло собой один из вариантов реинтерпретации неоконфуцианской доктрины посредством интеграции буддийских, синтоистских и даосских концептов. На ее примере нами был прослежен механизм возникновения тенденций интеллектуальной модернизации в рамках традиционных идейных форм, которые, в соответствии с концепцией Вацудзи Тэцуро, сохраняются в виде культурных слоев, содержащих обширный набор когнитивных, метафизических, этических и религиозных интенций¹.

Если говорить о *Сэкимон сингаку* в связи с установлением модели специфического для Японии способа философствования, то представленный материал, на наш взгляд, лишний раз демонстрирует, что в японской интеллектуальной традиции парадигмы мировидения были отражены не только в форме дискурса, но и в реализации определенного образа жизни, когда конкретные практически ориентированные действия могли выступать не только как объект, но и как форма философской рефлексии. Наряду с этим в истории японской духовной культуры были распространены также живописные и пластические формы выражения религиозно-философских идей (*дзэнские* рисунки, мандалы, сады камней). В подобной модели восприятия мира вербализация и рационализация выступают в качестве побочного продукта. Целью такой философии является не создание абстрактных схем, а выработка оптимальной линии поведения, которая неотъемлема от самого процесса философствования. Эта особенность во многом объясняет характерное для всей японской интеллектуальной традиции снижение уровня абстракции заимствуемых и адаптируемых идей и определенный прагматизм в подходе к усваиваемому извне культурному материалу.

Учение *Сэкимон сингаку* представляет собой один из примеров особого типа этики, характерного для дальневосточной философской и религиозной традиции. Данный тип по своей сути является антиподом «моральной» этики, базирующейся на понятиях моральной нормы и морального права. Рассматриваемая здесь этическая система может быть охарактеризована как этика *сюгё*, т.е. «самореализации» или «духовной практики», которая предполагает переживание собственного

¹ См.: Вацудзи 1963, с. 377–386.

единства со всем миром и каждой отдельной вещью и осознание своей ответственности за все окружающее как за самого себя. Принципы честности и бережливости, выработанные Исидой Байганом, не имели форму моральных предписаний, а выступали в качестве характеристик жизнедеятельности космоса, которые человек обнаруживает в процессе самопостижения.

В учении Исиды Байгана наиболее рельефно прослеживаются особенности и механизмы формирования традиционной трудовой этики в рамках космоцентрической модели мировидения. Ее специфика наглядно обнаруживается в сопоставлении с протестантской этикой. Макс Вебер отмечал, что протестантская этика исходила из рассмотрения внешнего мира как материала, который должен быть преобразован. В основе японской этики лежали идеи неразрывного единства человека и его окружения, иллюзорности границ, разделяющих человеческое «я» и противостоящее ему «не-я». Соответственно возникло понимание труда как соучастия, содействия человека в естественном творческом процессе Неба и Земли в результате осознания своей внутренней связи с ними.

Вместе с тем труд выступал как средство гармонизации общественных отношений и интеграции человека и его окружения путем реализации им определенной функции в рамках биосоциального целого. Если для протестантской этики было характерно восприятие индивида как изолированной сущности и внимание сконцентрировано на проблеме его прав и интересов, то в японской этике человек всегда воспринимался как часть некой группы (семейного предприятия, общины, сословия, государства), цели и интересы которой становились его собственными, и следовательно, в качестве центральной проблемы выступало исполнение им своего долга. Поэтому и трудовые ценности, как можно наблюдать на примере *Сэкимон сингаку*, носили прежде всего коллективный характер, а отдельный человек рассматривался как часть определенного трудового сообщества и испытывал удовлетворение прежде всего от выполнения долга и соответствующего общественного одобрения. Трудовые ценности фактически поглощались социально-политическими ценностями, реально доминировавшими в эпоху Токугава и последующие эпохи. Таким образом, изначально внеэкономические мотивы усердного труда были гораздо сильнее, чем экономические, и именно они определяли исходные принципы японской трудовой этики.

В процессе модернизации Японии ее правительство вырабатывало идеологию, опираясь в значительной мере именно на традиционные ценностные ориентации, сформировавшиеся в эпоху Токугава, сделав их эффективным мобилизующим фактором, который был усилен напряженной внешнеполитической ситуацией.

Время от времени, когда начинала осознаваться необходимость национальной мобилизации, Япония возвращалась к своему идеологическому багажу в новом историческом контексте. Так, некоторые японские социологи, например Накано Хидэитиро, считают, что японское общество может быть представлено как высокоэффективный аппарат мобилизации различных ресурсов². В годы испытаний японская система трудовых ценностей, будучи частью традиционного менталитета, давала стране дополнительный шанс выйти из кризисных ситуаций. Но и годы экономического успеха также не были исключением.

Постоянно происходили переосмысление и реконструкция определенных фрагментов и структурных форм традиционного мышления, относящихся к более ранним идеологическим системам в соответствии с новыми потребностями страны.

Каждое столкновение общества с западной системой ценностей превращалось в испытание на прочность японских традиционных систем, в том числе и основ трудовой этики. Примечательно то, что гибкость структур японского социума и его не имеющие аналогов адаптационные способности позволяли создавать новые институциональные структуры, во многом походившие или прямо копировавшие западные, но наполнять их несколько видоизмененным содержанием. Иногда происходило иначе — Япония возвращалась к архетипическим формам, совершая, как в эпоху реставрации Мэйдзи, фактически реформирование социально-политических и экономических отношений, но сохраняя с помощью, возможно, социокультурной архаики нечто глубинное и принципиально важное в своей системе ценностей. Можно предположить из исследованного выше материала, что одной из базовых систем была и отчасти остается японская трудовая этика.

И сегодня в общественной психологии, несмотря на значительные изменения, все еще сохраняются специфическое отношение к труду и восприятие развлечений как некой расточительной траты времени и своего рода излишества. Труд воспринимается как источник удовлетворения, душевного спокойствия и равновесия. С периода Эдо сохранился принцип оценки человека с точки зрения его трудолюбия. Это выражается также в представлении, согласно которому высоконравственный человек не может не работать добросовестно и аккуратно. И наоборот, тот, кто не работает добросовестно и аккуратно, воспринимается как человек не слишком высоких моральных устоев. Приверженность к тщательности и дисциплине в процессе работы сохранилась, однако восприятие труда как духовной практики или выполнения общественного долга, не предполагающих дополнительной оплаты за сверхурочные часы, постепенно сошло на нет.

² Nakano 1995, p. 231–232.

Несомненно, что такие мыслители эпохи Токугава, как Исида Байган, распространяя идеи самоотверженного труда как единственно возможного способа человеческого бытия и исполнения своего предназначения и долга, идеи честности и бережливости, оставили свой след в общественном сознании, который проявляется до сих пор, накладывая отпечаток на образ жизни, систему ценностей и особенности национального характера японцев.

Источники и литература

Сокращения

- ННМ — Нихон-но мэйтё (Знаменитые произведения Японии). В 50-ти т. Токио: Тюо коронся, 1969–1977 (1983–1985).
- ННС — Нихон-но сисо (Японская мысль). В 20-ти т. Токио: Тикума сёбо, 1968–1972.
- НСТ — Нихон сисо тайкэй (Антология японской мысли). В 67-ти т. Токио: Ива-нами сётэн, 1970–1982.

Источники

На русском языке

- Древнекитайская — Древнекитайская философия. В 2-х т. М.: Мысль, 1972–1973.
- И цзин 2005 — И цзин (Канон перемен). Пер. и исслед. Сост. А.Е. Лукьянов. М.: Вост. лит., 2005.
- Классическое 2000 — Классическое конфуцианство. В 2-х т. СПб., М.: Олма-Пресс, 2000.
- Кэнко-хоси 1970 — *Кэнко-хоси*. Записки от скуки (Цурэдзурэгуса). Пер., вступ. статья и коммент. В.Н. Горегляда. М.: Наука, 1970.
- Нихон сёки 1997 — Нихон сёки (Анналы Японии). Пер. со старояпонского и коммент. Л.М. Ермаковой и А.Н. Мещерякова. В 2-х т. СПб.: Гиперион, 1997.
- Повесть 1982 — Повесть о доме Тайра. М.: Художественная литература, 1982.
- Сы шу 2004 — Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»). Пер. и коммент. А.И. Кобзева, А.Е. Лукьянова, Л.С. Переломова, П.С. Попова. М.: Вост. лит., 2004.
- Сэй-Сёнагон 1988 — *Сэй-Сёнагон*. Записки у изголовья. Камо-но Тёмэй. Записки из кельи. Кэнко-хоси. Записки от скуки. Классическая японская проза XI–XIV вв. М.: Художественная литература, 1988.
- Ши цзин 1987 — Ши цзин. Книга песен и гимнов. М.: Художественная литература, 1987.

На японском языке

- Исида 1972-1 — Исида Байган дзэнсю (Полное собрание сочинений Исиды Байгана). Т. 1–2. Осака: Сэйбундосюппан, 1972.
- Исида 1972-2 — Исида Байган. Томинага Накамото. — ННМ, 1972, т. 18.
- Ито 1977 — Ито Дзинсай. — НСТ, 1977, т. 33.
- Ито 1983 — Ито Дзинсай. — ННМ, 1983, т. 13.
- Каибара 1973 — Каибара Эккэн дзэнсю (Полное собрание сочинений Каибары Эккэна). Т. 1–8. Токио: Кокусёканкокай, 1973.
- Каибара 1985 — Каибара Эккэн — ННМ, 1985, т. 14.

- Кинсэй 1972 — Кинсэй синто рон. Дзэнки кокугаку (Теории *синто* периода позднего средневековья. Национальная наука раннего периода). — НСТ, 1972, т. 39.
- Кинсэй 1975 — Кинсэй тэнин сисо (Мысль горожан периода позднего средневековья). — НСТ, 1975, т. 59.
- Китабатакэ 1983 — Китабатакэ Тикафуса. Дзиэн. — ННМ, 1983, т. 9.
- Мито 1973 — Мито гаку (Учение Мито). — НСТ, 1973, т. 53.
- Накэз 1983 — Накэз Тодзю. Кумадзава Бандзан. — ННМ, 1983, т. 11.
- Огю 1973-1 — Огю Сорай. — НСТ, 1973, т. 36.
- Огю 1973-2 — Огю Сорай дзэнсю (Полное собрание сочинений Огю Сорая). Токио: Мисудзусёбо, 1973.
- Огю 1983 — Огю Сорай. — ННМ, 1983, т. 16.
- Сайтё 1983 — Сайтё. Кукай. — ННМ, 1983, т. 3.
- Синто 1970 — Синто сисо сю (Собрание [памятников] мысли *синто*). — ННС, 1970, т. 14.
- Судзуки 1962 — Судзуки Сёсан додзин дзэнсю (Полное собрание сочинений подвижника Судзуки Сёсана). Токио: Санкибо буссёрин, 1962.
- Сэкимон 1971 — Сэкимон сингаку (Собрание сочинений по *Сэкимон сингаку*). — НСТ, 1971, т. 42.
- Тэдзима 1973 — Тэдзима Тоан дзэнсю (Полное собрание сочинений Тэдзимы Тоана). Осака: Сэйбундо, 1973.
- Тюсэй 1982 — Тюсэй синто рон (Средневековые теории *синто*). — НСТ, 1982, т. 19.
- Фудзивара 1975 — Фудзивара Сэйка. Хаяси Радзан. — НСТ, 1975, т. 28.
- Хонэн 1971 — Хонэн. Мёэ. — ННМ, 1971, т. 5.
- Ямага 1942 — Ямага Соко дзэнсю (Полное собрание сочинений Ямаги Соко). Токио: Иванами сётэн, 1942, т. 4, 9.
- Ямага 1983 — Ямага Соко. — ННМ, 1983, т. 12.
- Ямадаки 1978 — Ямадаки Ансай дзэнсю (Полное собрание сочинений Ямадаки Ансая). Т. 1–5. Токио: Пэриканся, 1978.
- Ямадаки 1980 — Ямадаки Ансай гакуха (Школа Ямадаки Ансая). — НСТ, 1980, т. 31.

На западноевропейских языках

- Ishida 1985 — Ishida Baigan. Dialogues of City and Country. Transl. by Matsuo Akira. Osaka: Osaka Kyoiku Toshio, 1985.
- Selected Writings 1977 — Selected Writings of Suzuki Shosan. Transl. by R. Tyler. Ithaca, N.Y.: Cornell University, 1977.
- Takuan 1986 — *Takuan Soho*. The Unfettered Mind: Writings of the Zen Master to the Sword Master. Trans. by W.S. Wilson. Tokyo: Kodansha International, 1986.

Литература

На русском языке

- Абаев 1983 — Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. М.: Наука, 1983.
- Буддизм 1982 — Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. — М.: Наука, 1982.
- Васильев 1989 — Васильев Л.С. Проблемы генезиса китайской мысли. — М.: Наука, 1989.

- Вебер 1985 — Макс Вебер и методология истории (Протестантская этика). К XVI Международному конгрессу исторических наук. Штутгарт, 1985. Вып. 1–2. М.: ИНИОН, 1985.
- Гальперин 1963 — *Гальперин А.Л.* Очерки социально-политической истории Японии в период позднего феодализма. — М.: Вост. лит., 1963.
- Главева 2003 — *Главева Д.Г.* Традиционная японская культура. Специфика мировосприятия. М.: Вост. лит., 2003.
- Горегляд 1985 — *Горегляд В.Н.* Устойчивые элементы в религиозных представлениях японцев. — Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. Ч. 1. М.: Наука, 1985.
- Григорьева 1978 — *Григорьева Т.П.* Предисловие. — *Бугаева Д.П.* Японские публицисты конца XIX в. М.: Вост. лит., 1978.
- Григорьева 1979 — *Григорьева Т.П.* Японская художественная традиция. М.: Вост. лит., 1979.
- Гришелева 1986 — *Гришелева Л.Д.* Формирование японской национальной культуры (конец XVI — начало XX в.). М.: Вост. лит., 1986.
- Гуревич 1984 — *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1984.
- Дао 1982 — Дао и даосизм. М.: Вост. лит., 1982.
- «Дух Ямато» 1989 — «Дух Ямато» в прошлом и настоящем. М.: Наука, 1989.
- Завадская 1986 — *Завадская Е.В.* Японское искусство книги (XII–XIX века). М.: Книга, 1986.
- Ермакова 1983 — *Ермакова Л.М.* Синтоистский образ мира и вопросы поэтики классической японской литературы. — Восточная поэтика. М.: Художественная литература, 1983.
- Игнатович 1987 — *Игнатович А.Н.* Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М.: Наука, 1987.
- Ихара 1974 — *Ихара Сайкаку.* Избранное. М.: Художественная литература, 1974.
- Изнага 1972 — *Изнага Сабуро.* История японской культуры. М.: Прогресс, 1972.
- Кин 1978 — *Кин Д.* Японская литература XVII–XIX столетий. М.: Наука, 1978.
- Кирквуд 1988 — *Кирквуд К.П.* Ренессанс в Японии. Культурный обзор семнадцатого столетия. М.: Наука, 1988.
- Китайские 1989 — Китайские социальные утопии. М.: Наука, 1989.
- Кобзев 1983 — *Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М.: Вост. лит., 1983.
- Кобзев 1988 — *Кобзев А.И.* Особенности философской и научной методологии в традиционном Китае. — Этика и ритуал в традиционном Китае. М.: Вост. лит., 1988.
- Кобзев 2002 — *Кобзев А.И.* Философия китайского неоконфуцианства. М.: Вост. лит., 2002.
- Конрад 1978 — *Конрад Н.И.* Избранные труды. Литература и театр. Японский феодальный эпос. М.: Наука, 1978.
- Конрад 1980 — *Конрад Н.И.* Очерк истории культуры средневековой Японии: VII–XVI вв. М.: Искусство, 1980.
- Краснов 1982 — *Краснов А.Б.* Учение Чжу Си о природе человека. — Конфуцианство в Китае. Проблемы теории и практики. М.: Вост. лит., 1982.
- Лещенко 1999 — *Лещенко Н.Ф.* Япония в эпоху Токугава. М.: Институт востоковедения РАН, 1999.
- Мартынов 2002 — *Мартынов А.С.* Конфуцианство и проблема сознания. — О сознании. Из философского наследия Чжу Си. М.: Вост. лит., 2002.
- Мещеряков 1987 — *Мещеряков А.Н.* Древняя Япония: буддизм и синтоизм (проблема синкретизма). М.: Вост. лит., 1987.

- Молодякова 1996 — *Молодякова Э.В., Маркарян С.Б.* Японское общество: книга перемен. М.: Институт востоковедения РАН, 1996.
- Нагата 1991 — *Нагата Хироси.* История философской мысли Японии. М.: Прогресс, 1991.
- Николаева 1972 — *Николаева Н.С.* Декоративное искусство Японии. М.: Искусство, 1972.
- О сознании 2002 — О сознании. Из философского наследия Чжу Си. Пер. А.С. Мартынова, И.Т. Зоограф. М.: Вост. лит., 2002.
- Осовская 1987 — *Осовская М.* Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали. М.: Прогресс, 1987.
- Проблема 1983 — Проблема человека в традиционных китайских учениях. М.: Наука, 1983.
- Рамзес 1999 — *Рамзес В.Б.* От нищеты к зажиточности. — Япония и глобальные проблемы человечества. М.: Вост. лит., 1999.
- Редько 1980 — *Редько Т.И.* Творчество Ихара Сайкаку. М.: Вост. лит., 1980.
- Светлов 1985 — *Светлов Г.Е.* Путь богов. Синто в истории Японии. М.: Мысль, 1985.
- Спеваковский 1981 — *Спеваковский А.Б.* Самурай — военное сословие Японии. М.: Вост. лит., 1981.
- Трубникова 2000 — *Трубникова Н.Н.* «Различение учений» в японском буддизме IX в. Кукай (Кобо Дайси) о различиях между тайным и явным учениями. М.: Российская политическая энциклопедия, 2000.
- Философия 1983 — Философия эпохи ранних буржуазных революций. М.: Наука, 1983.
- Человек 1985 — Человек и мир в японской культуре. М.: Наука, 1985.
- Эволюция 1984 — Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного. М.: Наука, 1984.
- Этика 1988 — Этика и ритуал в традиционном Китае. М.: Вост. лит., 1988.
- Япония 1999 — Япония и глобальные проблемы человечества. М.: Вост. лит., 1999.

На японском языке

- Адати 1899 — *Адати Куриэн.* Кинсэй токуику сингаку сиё (Краткая история нравственного воспитания *сингаку* в Новое время). Токио: Юбункан, 1899.
- Адати 1914 — *Адати Куриэн, Накадзима Рикидзо.* Сякай токуику оёби кёка-но кэнкю (Исследование нравственного воспитания и общественного просвещения). Токио: Рюбункан, 1914.
- Вацудзи 1962 — *Вацудзи Тэцуро.* Гэндай нихон то тёнин кондзё (Современная Япония и дух горожан). — Вацудзи Тэцуро дзэнсю (Полное собрание сочинений Вацудзи Тэцуро). Т. 4. Токио: Иванами сётэн, 1962.
- Вацудзи 1963 — *Вацудзи Тэцуро.* Нихон бунка-но дзюсосэй (Многослойный характер японской культуры). — Вацудзи Тэцуро дзэнсю (Полное собрание сочинений Вацудзи Тэцуро). Т. 17. Токио: Иванами сётэн, 1963.
- Вацудзи 1968 — *Вацудзи Тэцуро.* Нихон ринри сисо си (История этической мысли в Японии). Т. 1–2. Токио: Иванами сётэн, 1968.
- Иваути 1935 — *Иваути Сэйити.* Кёйкуся-тоситэ Исида Байган (Исида Байган как просветитель). Токио: Ричумэйкан сюппанся, 1935.
- Исида 1979 — Исида Байган-но сисо (Мысль Исиды Байгана). Ред. Фурута Сёкин, Имаи Дзюн. Токио: Пэриканся, 1979.
- Исикава 1942 — *Исикава Кэн.* Сэкимон сингаку си-но кэнкю (Исследование истории *Сэкимон сингаку*). Токио: Иванами сётэн, 1942.
- Исикава 1944 — *Исикава Кэн.* Исида Байган. Токио: Бункёсёин, 1944.

- Исикава 1965 — *Исикава Кэн*. Сингаку — Эдо-но сёмин тэцугаку (*Сингаку* — народная философия Эдо). Токио: Нихон кэйдзай симбунся, 1965.
- Исикава 1969 — *Исикава Кэн*. Исида Байган то «Тохимондо» (Исида Байган и «Беседы горожанина и селянина»). Токио: Иванами сётэн, 1969.
- Исобоэ 1944 — *Исобоэ Макото*. Кокоро-но тэцугаку — Сэкимон сингаку-но мэгуттэ (Философия сердца в связи с *Сэкимон сингаку*). Киото: Кёто кёйку тосёкан, 1944.
- Иэнага 1975 — *Иэнага Сабуро*. Нихон дотоку сисо си (История японской этической мысли). Токио: Иванами сётэн, 1975.
- Като 1972 — *Като Сюити*. Эдо сисо-но каносэй то гэндзицу (Возможности и реалии идеологии эпохи Эдо). — ННМ, 1972, т. 18.
- Кида 1999 — *Кида Исао*. Исида Байган-но «кокоро-о сиру» то ва — дзико нинсики оёби дзицудзай-ни канситэ («Познание сердца» у Исиды Байгана — о самосознании и реальности). — Нингэнгаку киё (Бюллетень наук о человеке). 1999, № 29.
- Маруяма 1952 — *Маруяма Масао*. Нихон сэйдзи сисо си кэнкю (Исследование истории японской политической мысли). Токио: Токио дайгаку сюппанкай, 1952.
- Маруяма 1961 — *Маруяма Масао*. Нихон-но сисо (Японская идеология). Токио: Иванами синсё, 1961.
- Морита 1987 — *Морита Ёсио*. Син «Тохимондо» (Новые «Беседы горожанина и селянина»). Токио: Кавадэ сёбо синся, 1987.
- Морита 1991 — *Морита Ёсио*. Сэйкарон-но сусумэ (Представление «Рассуждений о бережливом управлении домом»). Токио: Кавадэ сёбо синся, 1991.
- Морита 1994 — *Морита Ёсио*. Тэнка-но тамэ-ни дзюсэн-о ситасиму. Исида Байган то Адаму Смису (Беречь десять сэн для Поднебесной. Исида Байган и Адам Смит). Токио: Кавадэ сёбо синся, 1994.
- Нёрайдо 1990 — Нёрайдо то Дайдзёкисинрон (Татхагатагарбха и «Шастра о пробуждении веры в махаяну»). Токио: Сюндзюся, 1990.
- Сагара 1966 — *Сагара Тоору*. Кинсэй-но дзюкё сисо (Конфуцианская мысль Нового времени). Токио: Ханавасёбо, 1966.
- Сагара 1989 — *Сагара Тоору*. Нихон-но сисо. Ри, сидзэн, мити, тэн, кокоро дэнтё (Японская идеология. Традиции принципа, естественности, пути, неба, сердца). Токио: Пэриканся, 1989.
- Сакайя 2000 — *Сакайя Тайити*. Исида Байган. — Нихон-но кокоро. Ватаси-но скина хито. Ти-но маки (Сердце Японии. Любимые мною люди). Т. «Земля». Токио: Коданся, 2000.
- Сакасай 1978 — *Сакасай Такахито*. Исида Байган-ни окэру цудзоку дотоку-но сэйрицу — «цудзоку дотокурон»-но сайкэнто-ни ёсэтэ (Становление популярной этики в учении Исиды Байгана — приближаясь к переоценке «теории популярной этики»). — Нихон сихонсюги. Хаттэн то ронри (Японский капитализм. Развитие и логика). Токио: Токио дайгаку сюппанкай, 1978.
- Сарикава 1987 — *Сарикава Хиромити*. Сюкётэки кэйдзай ринри-но кэнкю (Исследование религиозной экономической этики). Токио: Тага сюппан, 1987.
- Сахара 1994 — *Сахара Хироси*. Сэкимон сингаку-но кэйдзай ринри (Экономическая этика *Сэкимон сингаку*). — Гэндай кэйдзай сякай-ни окэру сёмондай (Проблемы современного экономического общества). Т. 3. Токио: Тоё кэйдзай симбосё, 1994.
- Сибата 1926 — *Сибата Кэндо*. Сэкимон сингаку тэйё (Краткий очерк *Сэкимон сингаку*). Сингаку сюёсёя, 1926.
- Сибата 1956 — *Сибата Минору*. Тохимондо-но сэйрицу. Исида Байган-но сётэн ёридо-коро-ни цуитэ (Формирование «Бесед горожанина и селянина». Об источниках *сингаку* Исиды Байгана). — Сирин. 1956, № 6.
- Сибата 1976 — *Сибата Минору*. Сингаку (Учение о сердце). Токио: Сибундо, 1976.

- Сибусава 1992 — *Сибусава Эйити*. Ронго то соробан («Лунь юй» и счеты). Токио: Дайва сюппан, 1992.
- Сингаку 2002 — Сингаку га хираку ХХI сэйки-но нихон (Япония ХХI века, открывающая *сингаку*). Токио: Сингаку Сандзэнся, 2002.
- Сиросэки 1921 — *Сиросэки Сэйхо*. Сэкимон сингаку-но кэнкю (Исследование *Сэкимон сингаку*). Токио: Сэйби досётэн, 1921.
- Судзумура 1996 — *Судзумура Сусуму*. Исида Байган. Дзинсэй-но асиба-о доко-ни суэру ка. Мотто таносику икирарэру «кокоро-но тэцугаку» (Исида Байган. Где находится опора человеческой жизни? «Философия сердца», учащая, как можно жить более радостно). Токио: Дайва сюппан, 1996.
- Такахаси 1933 — *Такахаси Сюндзё*. Сэкимон сингаку-но хонсицу (Сущность *Сэкимон сингаку*). — Кокуси кёку (Образование в отечественной истории). 1933, январь.
- Такэнака 1963 — *Такэнака Ясукадзу*. Сэкимон сингаку-но кэйдзай сисо (Экономическая мысль *Сэкимон сингаку*). Токио: Минэруба сёбо, 1963.
- Танака 1932 — *Танака Ёсито*. Сингаку гайсэцу (Общий очерк *сингаку*). Токио: Нихонгакудзюцу кэнкюкай, 1932.
- Умэхара 1995 — *Умэхара Такэси, Инамори Кадзую*. Тэцугаку-э-но кайки. Сихонсюги-но атарасий сэйсин-о мотомэтэ (Возвращение к философии. В поисках нового духа капитализма). Токио: РНР кэнкюдзё, 1995.
- Ямада 1955 — *Ямада Кэйсай*. Сингаку кова (Лекции по *сингаку*). Токио: Догикоё суйсинкай, 1955.
- Ямаки 1995 — *Ямаки Ику*. Исида Байган. Дэфурэ дзидай-о икинуку тиз (Исида Байган. Мудрость, пережившая эпоху дефляции). Токио: Тоё кэйдзай симбосё, 1995.
- Ямамото 1979-1 — *Ямамото Ситихэй*. Кимбэн-но тэцугаку — нихондзин-о уогаку гэнри (Философия усердия — принцип, который движет японцами). Токио: РНР кэнкюдзё, 1979.
- Ямамото 1979-2 — *Ямамото Ситихэй*. Нихон сихонсюги-но сэйсин (Дух японского капитализма). Токио: Кобунся, 1979.

На западноевропейских языках

- Abe 1970 — *Abe Yosio*. Development of Neo-Confucianism in Japan, Korea and China: A Comparative Study. — *Acta Asiatica*. 1970, № 19.
- Anderson-Sawada 1993 — *Anderson-Sawada J.* Confucian Values and Popular Zen. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993.
- Bary 1975 — *de Bary W.Th.* Neo-Confucian Cultivation and the Seventeenth Century «Enlightenment». — *The Unfolding of Neo-Confucianism*. N.Y.: Columbia University Press, 1975.
- Bary 1979-1 — *de Bary W.Th.* Introduction. — *Principle and Practicality*. N.Y.: Columbia University Press, 1979.
- Bary 1979-2 — *de Bary W.Th.* Sagehood as Secular and Spiritual Ideal in Tokugawa Neo-Confucianism. — *Principle and Practicality*. N.Y.: Columbia University Press, 1979.
- Bary 1981 — *de Bary W.Th.* Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart. N.Y.: Columbia University Press, 1981.
- Bellah 1978 — *Bellah R.N.* Baigan and Sorai: Continuities and Discontinuities in Eighteenth Century Japanese Thought. — *Japanese Thought in the Tokugawa Period*. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- Bellah 1985 — *Bellah R.N.* Tokugawa Religion: The Cultural Roots of Modern Japan. N.Y.: Free Press, 1985.
- Blyth 1976 — *Blyth R.H.* Zen and Zen Classics. Vol. 2. Tokyo: Hokuseido Press, 1976.

- Carter 2001 — *Carter R.E.* Encounter with Enlightenment. A Study of Japanese Ethics. Albany: State University of New York Press, 2001.
- Changing 1965 — *Changing Japanese Attitudes Toward Modernization.* Ed. by M.B. Jansen. Princeton: Princeton University Press, 1965.
- Confucianism 1984 — *Confucianism and Tokugawa Culture.* Ed. by P. Nosco. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- Dore 1984 — *Dore R.* Education in Tokugawa Japan. L.: Atholone Press, 1984.
- Dumoulin 1963 — *Dumoulin H.* A History of Zen Buddhism. L.: Faber and Faber, 1963.
- Gedalecia 1974 — *Gedalecia D.* Excursion into Substance and Function: The Development of T'i-Yung Paradigm in Chu Hsi. — *Philosophy East and West.* 1974, vol. 24, № 4.
- Habito 1996 — *Habito R.L.F.* Originary Enlightenment. Tendai Hongaku Doctrine and Japanese Buddhism. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1996.
- Hammitssch 1941 — *Hammitssch H.* Shingaku eine Bewegung der Volksaufklärung und Volkserziehung in der Tokugawazeit. — *Monumenta Nipponica.* 1941, vol. 4, № 1.
- Harada 1990 — *Harada Kodo.* Japan, its Internationalization and the Spirit of Buddhism. — The Globalization of Japanese Economy. International Symposium. Tokyo: Komazawa University, 1990.
- Honjo 1965 — *Honjo Eijiro.* Economic Theory and History of Japan in the Tokugawa Period. N.Y.: Russell&Russell, 1965.
- Hyers 1989 — *Hyers C.* Once-Born, Twice-Born Zen. The Soto and Rinzai Schools of Japanese Zen. Wolfboro, New Hampshire: Longwood Academic, 1989.
- Ishida 2001 — *Ishida Baigan and Sekimon Shingaku.* — Monograph Series. 2001, № 1, March. Institute for Interdisciplinary Studies, Kyoto Gakuen University.
- Jansen 2000 — *Jansen M.B.* The Making of Modern Japan. Cambridge (Mass), L.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2000.
- Japanese 1978 — *Japanese Thought in the Tokugawa Period.* Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- Kawata 2001 — *Kawata Koh.* Sekimon Shingaku on Subjectivity. — *Ishida Baigan and Sekimon Shingaku.* — Monograph Series. 2001, № 1, March. Institute for Interdisciplinary Studies, Kyoto Gakuen University.
- Keene 1984 — *Keene D.* Characteristic Responses to Confucianism in Tokugawa Literature. — *Confucianism and Tokugawa Culture.* Princeton: Princeton University Press, 1984.
- Maruyama 1974 — *Maruyama Masao.* Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan. Tokyo: Princeton University Press and University of Tokyo Press, 1974.
- McMullen 1979 — *McMullen J.* Kumazawa Banzan and Jitsugaku: Toward Pragmatic Action. — Principle and Practicality. N.Y.: Columbia University Press, 1979.
- McMullen 1999 — *McMullen J.* Idealism, Protest and the Tale of Genji. The Confucianism of Kumazawa Banzan (1619–1691). N.Y.: Oxford University Press, 1999.
- Minamoto 1979 — *Minamoto Ryoen.* Jitsugaku and Empirical Rationalism. — Principle and Practicality. N.Y.: Columbia University Press, 1979.
- Moon 1987 — *Moon J.N.* Japanese Traditional Values and Industrialization. — *International Social Science Review.* Winfield (KS), 1987, vol. 62, № 1.
- Morishima 1982 — *Morishima Michio.* Why has Japan «Succeeded»? : Western Technology and the Japanese Ethos. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Najita 1987 — *Najita Tetsuo.* Visions of Virtue in Tokugawa Japan: The Kaitokudo Merchant Academy of Osaka. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- Nakamura 1964 — *Nakamura Hajime.* Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Tibet, Japan. Honolulu: East and West Center Press, 1964.
- Nakamura 1967-1 — *Nakamura Hajime.* A History of the Development of Japanese Thought from 592 to 1868. Vol. 1–2. Tokyo: Kokusai Bunka, 1967.

- Nakamura 1967-2 — *Nakamura Hajime*. Suzuki Shosan, 1579–1655, and the Spirit of Capitalism in Japanese Buddhism. — *Monumenta Nipponica*. 1967, vol. 22.
- Nakano 1995 — *Nakano Hideichiro*. Comment comprendre la société japonaise? — The Japanese Society. The Sociological Essays in Japanese Studies. Tokyo: Kamawanu Publishing House, Inc., 1995.
- Nosco 1984 — *Nosco P.* Introduction. — *Confucianism and Tokugawa Culture*. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- Nosco 1990 — *Nosco P.* Remembering Paradise: Nativism and Nostalgia in Eighteenth-Century Japan. Cambridge (Mass): Harvard University Press, 1990.
- Ooms 1975 — *Ooms H.* Charismatic Bureaucrat. A Political Biography of Matsudaira Sadanobu 1758–1829. Chicago, L.: The University of Chicago Press, 1975.
- Ooms 1985 — *Ooms H.* Tokugawa Ideology: Early Constructs, 1570–1680. Princeton: Princeton University Press, 1985.
- Principle 1979 — Principle and Practicality. Ed. by W.Th. de Bary, I. Bloom. N.Y.: Columbia University Press, 1979.
- Robertson 1979 — *Robertson J.* Rooting the Pine: Shingaku Methods of Organization. — *Monumenta Nipponica*. 1979, vol. 3, № 34.
- Rubinger 1982 — *Rubinger R.* Private Academies of Tokugawa Japan. Princeton: Princeton University Press, 1982.
- Sansom 1963 — *Sansom G.B.* A History of Japan, 1615–1867. Stanford: Stanford University Press, 1963.
- Sansom 1987 — *Sansom G.B.* Japan: A Short Cultural History. L.: Cresset Library, 1987.
- Self 1970 — Self and Society in Ming Thought. Ed. by W.Th. de Bary. N.Y.: Columbia University Press, 1970.
- Sheldon 1973 — *Sheldon Ch.D.* The Rise of the Merchant Class in Tokugawa Japan. 1600–1868. N.Y.: Russell&Russell, 1973.
- Spae 1967 — *Spae J.J.* Ito Jinsai: A Philosopher, Educator and Sinologist of the Tokugawa Period. N.Y.: Paragon Book Reprint Corporation, 1967.
- Suzuki 1960 — *Suzuki D.T.* Lectures on Zen Buddhism. — *Zen Buddhism and Psychoanalysis*. N.Y.: Grove Press, Inc., 1960.
- Takemura 1997 — *Takemura Eiji*. The Perception of Work in Tokugawa Japan. Lanham: University Press of America, 1997.
- Taylor 1983-1 — *Taylor R.L.* Proposition and Praxis: The Dilemma of Neo-Confucian Syncretism. — *Philosophy East and West*. 1983, vol. 32, № 1.
- Taylor 1983-2 — *Taylor R.L.* The Sudden/Gradual Paradigm and Neo-Confucian Mind-Cultivation. — *Philosophy East and West*. 1983, vol. 33, № 1.
- Taylor 1988 — *Taylor R.L.* The Confucian Way of Contemplation. Okada Takehiko and the Tradition of Quiet-Sitting. Columbia: University of South Carolina, 1988.
- Totman 1993 — *Totman C.* Early Modern Japan. Berkeley: University of California Press, 1993.
- Toyama 1989 — *Toyama Shigeru*. Philosophy of Saving. Values of Shosan Suzuki, Baigan Ishida and Sontoku Ninomiya. — *Monthly Kinyu Journal*. 1989, № 2.
- Tucker 1989 — *Tucker M.E.* Moral and Spiritual Cultivation in Japanese Neo-Confucianism: The Life and Thought of Kaibara Ekken (1630–1714). Albany: State University of New York Press, 1989.
- The Unborn 1979 — The Unborn: The Life and Teaching of Zen Master Bankei, 1622–1693. Trans. by W. Norman. San Francisco: North Point Press, 1979.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Исида Байган

Беседы горожанина и селянина
(Тохимондо)

*

Рассуждения
о бережливом управлении домом
(Кэнъяку сэйкарон)

Перевод и комментарии Л.Б.Кареловой

都鄙問答

Беседы горожанина и селянина (1739 г.)

Книга I

Беседы горожанина и селянина

В «И цзине» есть такие слова¹: «В основе мира лежит великая вещь. Все вещи произошли из нее. На ней основан Небесный порядок. Плынут облака, идет дождь, возникают формы разных вещей. Путь Неба, претерпевая изменения, наделяет разнообразные вещи изначальной природой и жизнью»². Радость, производимая Небом, воистину удивительна! И к этому нечего добавить.

Однажды мой земляк, приехав из деревни, сказал: Недавно, когда я навещал родственников в Киото, случайно встретил одного ученого, и во время разговора зашла речь о вас. Так как у меня возникли вопросы, я пришел за разъяснениями. Еще в деревне я слышал, что вы читаете лекции по «Сяо сюэ»³ и другим книгам и собрали некоторое число последователей. Это в глубине души меня беспокоит. К тому же тот ученый сказал, что вы принадлежите к еретической школе и не

¹ Цитаты из классических китайских произведений здесь и далее даются в том виде, в каком они приводятся в сочинениях самого Исиды Байгана. Они не всегда полностью соответствуют тексту оригинала, подчас представляют собой очень вольный пересказ источника и нередко значительно отличаются от опубликованных российскими китаеведами переводов. Для сравнения нами даются ссылки на соответствующие места цитируемых источников.

² См.: «И цзин», «Туань чжуань» («Комментарий высказываний») к гексаграмме 1 («Цянь»).

³ «Малое учение» — один из классических конфуцианских трактатов, содержащий правила и наставления для мальчиков, восстановлен неоконфуцианцем Лю Цинчжи (1130–1195).

являетесь конфуцианцем. Тогда я спросил, в чем состоит ересь. Ответ был примерно таким: «Ересь — это то, что не соответствует Пути совершенномудрых. Иные люди (еретики. — Л.К.) под видом конфуцианского учения создают отличные от него учения собственного направления и вводят в заблуждение простаков, делая громкие заявления, будто они познают истинную природу⁴ человека и постигают сердце. Такие вещи, как познание истинной природы человека, были делом совершенномудрых и мудрецов древности, для современного же человека это абсолютно недоступно!» Услышав это объяснение, я подумал, что обман людей — это еще более тяжкое преступление, чем разбой или грабеж. Мне стало очень грустно, и поэтому я завел этот разговор. Если бы вы вернулись в деревню, то прокормиться не составило бы труда. [Но] вводить в заблуждение людей, чтобы прокормиться, постыдно. Что вы об этом думаете?

Я ответил так: Спасибо за теплые слова. Прежде всего объясню, с какой целью я проповедую [свое учение]. У Мэн-цзы⁵ есть такое высказывание: «Человек наделен такой вещью, как Путь. Если обильно есть, носить теплую одежду и развлекаться, не следуя учению о человеческом Пути, то можно приблизиться к Пути зверей. Совершенно мудрый император Шунь⁶, будучи обеспокоен этим, назначил учителем своего подданного Се, чтобы тот обучал людей человеческому Пути, суть которого в следующем: родители и дети [должны] чтить родственные чувства, государь и подданные [должны] ценить справедливость, супруги [должны] распределять обязанности, старшие и младшие [должны] соблюдать порядок в отношениях между низшими и высшими, друзья [должны] взаимно доверять друг другу»⁷. Исполнение этих пяти дел есть благо учения. Из этого должно быть понятно, что представляет собой учение людей древности.

В «Лунь юе» сказано: «Во всех делах важна концентрация усилий на основе»⁸. Основа человеческого Пути — это то, что ниспускается Небом, его истоком является благое сердце, исполненное милосердия, справедливости, благопристойности и мудрости. Мэн-цзы также говорил: «Путь учения состоит ни в чем ином, как в поисках утраченного изначально благого сердца»⁹. Хорошо, когда, познав смысл этого и глядя на деяния совершенномудрых, следуют их примеру. Человеком, достигшим совершенства на Пути монарха, был Яо¹⁰. Человеком, до-

⁴ «Истинная природа» (яп. *синсё*) и «изначальная природа» (яп. *хонсё*) употребляются Исидой Байганом как синонимы.

⁵ Философ-конфуцианец (ок. 372 — ок. 289 г. до н.э.).

⁶ Легендарный император Китая (XXIII в. до н.э.).

⁷ См.: «Мэн-цзы», III, I, 4, 8.

⁸ См.: «Лунь юе», I, 2.

⁹ См.: «Мэн-цзы», VI, I, 11, 4.

¹⁰ Полумифический император древнего Китая (XXIV–XXIII вв. до н.э.).

стигшим совершенства на Пути сыновнего долга, был Шунь. Человеком, достигшим совершенства на Пути подданного, был Чжоу-гун¹¹. Человеком, достигшим совершенства на Пути учения, был великий совершенномудрый Кун-цзы¹².

По словам Мэн-цзы, эти люди, следуя своей изначальной природе, жили в согласии с Небом над головой и Землей под ногами. Такие совершенномудрые достигали пределов совершенства человеческого Пути. Если, глядя на дела этих высоко нравственных людей, учиться у них, усваивая пятеричный Путь человека¹³, познавать распределение обязанностей, возложенных Небом на людей, и прилагать все усилия для их исполнения, то каждый отдельный человек станет достойным, в семьях установится порядок, страна будет хорошо управляться и на земле воцарится мир. Мэн-цзы говорил: «Следуя образу действия древних царей, не примешь неверных решений»¹⁴. И еще [он] говорил: «Вещь, называемая изначальной человеческой природой, проявляется лишь в деяниях совершенномудрых. Следование их примерам — основа всех дел»¹⁵.

То, что называется изначальной природой и присуще всему, начиная с людей и кончая зверями, травами и деревьями, есть Принцип, даруемый Небом в момент рождения. Сосна зеленеет, вишня цветет, те, кто имеют крылья, летают по воздуху, те, кто имеют чешую, плавают в воде, Солнце и Луна пребывают на небе — все это есть их Принцип¹⁶. Исходя из смены времен года в прошлом году, можно предвидеть изменение времен года в нынешнем году, глядя на события, происходившие вчера, поймешь происходящее сегодня. Точно так же, познав прецеденты, можно постичь изначальную природу мира. В «Чжун юне» сказано: «Небесное веление»¹⁷ есть изначальная природа, нет иного Пути, кроме следования изначальной природе»¹⁸. Не познав изначальную природу, невозможно ей следовать. Познание изна-

¹¹ Чжоу-гун (XI в. до н.э.) — младший брат У-вана (правил в 1027–1025 гг. до н.э.), основателя династии Чжоу (1027–256 гг. до н.э.), регент при малолетнем императоре Чэн-ване (правил в 1024–1005 гг. до н.э.), создатель ритуала и церемониала эпохи Чжоу.

¹² Конфуций (551–479 гг. до н.э.).

¹³ Имеется в виду конфуцианский «путь пяти добродетелей и пяти отношений».

¹⁴ См.: «Мэн-цзы», IV, I, 1, 4.

¹⁵ См.: «Мэн-цзы», IV, II, 26, 1. Приведенные высказывания сильно отличаются от оригинала.

¹⁶ Имеются в виду закономерности, присущие отдельным вещам, которые являются аспектами единого универсального «принципа» (кит. *ли*, яп. *ри*), лежащего в основе всего мироздания.

¹⁷ Понятие «Небесное веление» (кит. *тянь мин*, яп. *тэммэй*) обозначает в конфуцианской философии созидательную волю (или предопределение Неба), создающую изначальную природу человека и определяющую ход событий.

¹⁸ См.: «Чжун юн», 1.

чальной природы — главная цель учения. То, что я говорю, не есть нечто странное. Яо и Шунь — оба длительное время служат примером для людей, так как они следовали своей изначальной природе. Поэтому учение начинается с познания сердца. По этой причине по-настоящему глубокое учение невозможно без особого внимания к вопросам о человеческом сердце и изначальной природе. Все дела проистекают из сердца. Сердце — хозяин человеческого тела. Тело без хозяина — это то же самое, что труп, выброшенный в горах. Этот хозяин и есть то, о чем я намереваюсь учить людей, в чем же здесь ересь?

Односельчанин. Однако этот ученый был не единственным, кто говорил подобные вещи. Там был еще дзэнский монах, который говорил так: «Я тоже, желая созерцать изначальную природу Будды, заключенную в человеческом существе, практиковал *дзадзэн*¹⁹ около 15 лет, но все еще не в состоянии ее видеть. Если бы [я] только мог узреть собственную истинную природу, я бы воспарил от радости. Легкое постижение человеческого сердца есть не что иное, как шарлатанство!». Однако по вашим словам выходит, что постижение должно быть легким. Хотя мы и не придаем этому значения, но, если быть внимательным, станут вполне понятны такие вещи, как цветение вишни весной, созревание плодов осенью, сохранение [собранного урожая] зимой и прохождение человеком начертанного ему Пути. Читать об этом каждый день лекции, собирая занятых на работе людей и вынуждая их тратить время, — для чего это нужно? И это еще не все. Вы говорите: «Глядя на прецеденты прошлого, можно познать изначальную природу». А дзэнский монах рассказывал: «Хотя в течение 15 лет [я] прилагал усилия, постижение изначальной природы оказалось делом трудным». Вы же, будучи не особо образованным, говорите, что возможно легкое познание. Это очень сомнительно. Как вы это объясните?

Ответ. Поскольку монах, упомянутый в вашем рассказе, еще не достиг просветления, нечего тут и обсуждать. Однако несомненно и то, что [он] думал, будто ему откроется какое-то глубинное основание [мироздания]. Разве Шакья²⁰, увидев утреннюю звезду, не прозрел? Разве ЛинъюньЧжицин²¹ в танском Китае, увидев цветок персика, не достиг просветления? Но и после достижения просветления звезда не стала выглядеть как Луна, так же, впрочем, как и до просветления персик не выглядел как вишня. Знает ли [этот монах], как дух живет и движется, а дела и вещи предстают во всей их ясности? Как жаль,

¹⁹ Сидячая медитация в дзэн-буддизме.

²⁰ Царевич Шакьямуни.

²¹ Последователь чань-буддизма (даты его жизни точно не известны) эпохи Тан (618–907). Согласно преданию, проведя 30 лет в сидячей медитации, он однажды покинул стены монастыря и отправился на прогулку. Преодолев горный перевал, он увидел распускающиеся цветы персика, после чего внезапно достиг просветления.

что он из-за недостаточной веры бесполезно прилагал душевные усилия в течение 15 лет. Тем не менее вы, говоря, что я необразован, имеете в виду то, что я не знаком с классическими книгами, не так ли?

Односельчанин. Да, именно так.

Ответ. Как я слышал, великий просветленный эпохи Тан — Хуэй-нэн²² не знал ни одного иероглифа. Несмотря на это, если считать от основателя Дхармы²³, он стал шестым патриархом школы Чань. Даже говорят, что учение Чань сохранилось до сих пор благодаря Хуэй-нэну. Я начал с истории, касающейся школы Чань. Однако, если взять наше конфуцианское учение, то в «Лунь юе» есть аналогичные примеры: «Как говорил Цзы Ся²⁴, если вместо почтительного обожания мудрецов учиться у них, отдавая все силы служению родителям, самоотверженно служа императору, быть правдивым в отношениях с друзьями, то я думаю, что, даже если такой человек и необразован, он может называться ученым»²⁵. Путь совершенномудрых исходит из сердца. Даже не зная иероглифов, можно исполнять сыновний долг, проявлять верность императору, быть связанным дружбой. Кроме того, Фу-си и Шэнь-нун²⁶, императоры древности, не ведавшей письменности, считаются совершенномудрыми. Если человек, исчерпав в познании сердце, может осуществлять на практике пятеричный Путь, то, хоть он и не знает ни единого иероглифа, его можно назвать подлинным ученым. Это не все. Те, кто создал книжное учение, вероятно, были прекрасными людьми, сочетавшими мудрость и сердечные качества. Обычные люди этого сделать не могли, поскольку большинство из них заняты своей работой и имеют плохую память. В «Лунь юе» также говорится: «Кун-цзы сказал: „Если, когда вы сделаете правильным свое поведение, у вас останутся силы, употребите их на образование“»²⁷. Учение совершенномудрых было такого рода учением, в котором главное — практика (*дзикко*), а изучение литературы — дело второстепенное (досл. «ветви и листья»). — Л.К.).

Односельчанин. Мне понятно, что, по-вашему, письменное учение — вещь второстепенная. Однако если попросить конфуцианца сказать в двух словах, что самое главное в правильном поведении, то

²² Шестой патриарх чань-буддизма (637–713).

²³ Бодхидхарма — легендарный монах, по традиции считающийся основателем чань-буддизма. Он признается его первым патриархом и в то же время — 28-м буддийским патриархом, стоящим в цепи патриархов, начало которой положил Гаутама.

²⁴ Один из ближайших учеников Конфуция.

²⁵ «Лунь юй», I, 7.

²⁶ Мифические древнекитайские правители, которые жили в III тысячелетии до н.э. Фу-си (Бао-си, Пао-си), по преданию, начертил 8 триграмм, описывавших различные явления во вселенной. Шэнь-нун якобы дополнил эти 8 триграмм, превратив их в 64 гексаграммы.

²⁷ См.: «Лунь юй», I, 6.

он ответит: без чтения вслух и заучивания наизусть четырех классических книг²⁸ Путь совершенномудрых объяснить невозможно. Попросту говоря, это подобно тому, как если «шептать глухому» — даже если и будешь говорить, он все равно ничего не поймет. Все люди думают подобным образом. А то, что вы говорите, — странно. Без письменного учения невозможно познать Путь. Что бы вы ни говорили, это не вызывает доверия. Собственно говоря, где вы учились и почему намереваетесь распространять учение, отличное от учения других конфуцианцев?

Ответ. Мое учение не отличается от учения других конфуцианцев. Постараюсь объяснить то, что кажется вам удивительным. Поначалу, не решив, кого выбрать в качестве учителя, год или полтора я слушал лекции разных конфуцианцев. Однако потому, что я был неопытен и несведущ, я не знал, какому учителю последовать. Я был очень огорчен своей неспособностью найти надлежащий образ жизни в течение многих лет. Затем мне повезло, я узнал, что в одном месте в уединении живет ученый, и посетил его. Во время нашей беседы, когда я затронул проблемы человеческого сердца, он сразу все понял и сказал так: «Вы, вероятно, думаете, что постигли сердце, однако [на самом деле] все еще ничего не постигли. То, что вы до сих пор изучили, довольно далеко отстоит от истины. Если читать книги совершенномудрых, не познав [собственного] сердца, то ситуация подобна той, когда „небольшая ошибка, допущенная вначале, вызывает затем большое заблуждение“²⁹».

При этих словах я было подумал, что он сказал так потому, что до него не дошел смысл моих слов. Поэтому я все продолжал спорить, а он все не соглашался со мной. И я все больше и больше погружался в непонимание. Однажды этот человек спросил: «Для чего вы занимаетесь учением?» И когда я ответил, что хотел бы преподавать людям, которые еще не достигли моего уровня понимания, Путь пяти добродетелей и пяти отношений, он сказал: «Путь, называемый Путем сердца, заложен в изначальном сердце. В „Лунь юе“ есть такие строки: „Конфуций сказал: „Если ищешь старое, а познаешь новое, то можешь наставлять людей“³⁰. Старое — это то, что слышишь от наставника, новое — это то, что создано самостоятельно. После того как человек

²⁸ Имеется в виду «Сы шу» — конфуцианское «Четверокнижие», в состав которого входят «Да сюэ» («Великое учение»), «Чжун юн» («Срединное и неизменное»), «Лунь юй» («Суждения и беседы») и «Мэн-цзы» («[Трактат] Учителя Мэна»).

²⁹ Высказывание из «Ли цзи» («Книги ритуалов»), ставшее пословицей. «Ли цзи» — одна из конфуцианских канонических книг «У цзина» («Пятикнижие»), в состав которого также входят «Ши цзин» («Книга песен»), «Шу цзин» («Канон [исторических] писаний»), «И цзин» («Книга перемен») и «Чунь цю» («Вёсны и осени»). Во II в. до н.э. они были признаны основой идеологии и системы образования в Китае.

³⁰ См.: «Лунь юй», II, 11.

самостоятельно постигает нечто, это уже становится его частью, и он может свободно общаться с кем бы то ни было, [передавая это]. Таким образом человек получает возможность стать учителем для других людей. Однако, поскольку вы не познали собственного сердца, вы запутались в самом себе. Более того, вы, должно быть, хотите запутать и других. Сердца людей подобны их хозяевам. Если человек не знает своего господина, то он ничем не отличается от бродяги, не имеющего собственного жилища. Ведь, не имея собственного жилища, невозможно помогать другим людям!»

Я собирался высказать собственное мнение, однако, подобно яйцу, ударившемуся о большой камень, чувствовал себя беспомощным и не смог вымолвить ни слова. Я совсем растерялся и утратил уверенность в себе. Действительно, когда вы поняли что-то, вы чувствуете уверенность. Полагая, что причиной неуверенности в себе было отсутствие подлинного понимания, с тех пор я уже ничем другим не интересовался. Размышляя над этим с утра до вечера до полного изнеможения, я провел без малого полтора года. В тот момент заболела мать, и я ухаживал за ней почти 20 дней. Неожиданно, когда я был подле нее, вдруг сомнения рассеялись, все стало ясно, как будто ветер разогнал дым. В «Мэн-цзы» сказано: «Путь к тому, чтобы стать таким же, как Яо и Шунь, состоит только в почтительности к старшим»³¹. Рыба плавает в воде, птица летает в небесах. Так же говорится и в «Ши цзине»: «Птицы летают в вышине, рыбы резвятся в глубине»³². Путь определяется отношениями между теми, кто наверху, и теми, кто внизу. В этом нет сомнения. Когда я понял, что не существует никакой особой теории, помимо того, что человек, обладая истинным сердцем, должен повиноваться вышестоящим, сомнения предшествующих двадцати лет рассеялись. Это не было почерпнуто из книг, а явилось результатом самосовершенствования.

Односельчанин. Если нет никакой специальной теории, что же вы поняли?

Ответ. Это трудно объяснить словами, однако попробую разъяснить на примерах. Допустим, требуются документы и печать, а ящик, где они хранились, пуст. Ищешь вне его, ищешь сегодня, завтра, но не находишь. И возникают сомнения: не взял ли их кто, не выбросил ли ты сам документы вместе с обрывками бумаги, не потерял ли? В конце концов примиряешься [с потерей]. Занимаясь другими делами, постепенно забываешь об этом и вдруг вспоминаешь, [где находятся потерянные документы]. Внезапное озарение (*сатори*) не имеет никакого отношения к книгам. Однако сомнения — не украли ли? не потерял ли? — внезапно рассеялись. Подобно этому, если познаешь

³¹ См.: «Мэн-цзы», VI, II, 2, 4.

³² Возможно, имеется в виду ода «Чудесная башня» (см.: «Ши цзин», III, I, 8).

сердце, вечер вдруг озарится и весь небосвод внезапно станет излучать сияние.

Односельчанин. Значит, как только человек познал сердце, он в тот же миг становится мудрецом?

Ответ. Нет, это не так. Если сам лично не занимаешься практикой, мудрецом не станешь. В деле познания сердца различий не существует, однако природные способности и практические результаты различны. У совершенномудрых и мудрецов не только есть возможности, но они еще и реализуют их. В «Чжун юне» говорится: «Кто с легкостью практикует, тот совершенномудрый, кто практикует с искусством, тот мудрец»³³. Мы слабы как в своих способностях, так и в возможностях воплотить их в действиях. Тем не менее необходимо прилагать к этому усилия. Когда сердце постигнуто, то от невозможности действовать человек испытывает страдание. Однако если практика так или иначе становится возможна, то она ничем не отличается от деяний совершенномудрых и мудрецов.

Односельчанин. Правильный Путь должен быть радостным, почему же вы говорите, что его изучение сопровождается муками?

Ответ. Предположим, два человека несут паланкин. Один из них сильный, другой — слабый. Тот, кто сильный, не прилагает усилий, слабый напрягает силы. Если, напрягая силы, [он] понесет паланкин, то не будет голодным, а если не понесет, то, сделавшись нищим, непременно останется на дороге. Осуществление правильного Пути — то же самое. Мы все подобны слабому носильщику паланкина. Поскольку мы занимаемся практикой, напрягая силы, мы не делаем дурных дел. Поэтому сердце спокойно. Человек, не познавший сердца, всегда испытывает страдания. Но такой человек не чувствует стыда от того, что не познал своего сердца, поэтому он не стремится к изучению Пути.

Односельчанин. Та практика, о которой вы говорите, есть, вероятно, выучивание 3300 деталей этикета и правильное воспитание достойных манер? Если так, то для такого мужика, как я, это недоступно. Очевидно, тот самый ученый верно сказал, что необразованному человеку надеяться не на что.

Ответ. Нет, это не так. То, что вы говорите, соответствует словам Кун-цзы, относящимся к Цзы Чжану³⁴, об угождении³⁵. Угождать означает исполнять лишь внешнюю форму этикета, не будучи искренним.

³³ Очевидно, эта фраза является искаженным пересказом фрагмента из чжана № 20.

³⁴ Один из учеников Конфуция.

³⁵ См.: «Лунь юй», XI, 19. Здесь в пересказе Исида Байгана текста «Лунь юя» имеется расхождение с оригиналом, где говорится не об угождении, а о следовании по стопам других людей без искренней убежденности. В ряде изданий этот фрагмент идет под № 20.

Практика же, о которой я говорил, — нечто иное, и я постараюсь понятно объяснить это. Для простого крестьянина практикой является то, когда он встает еще затемно и идет в поле, а вечером, увидев звезды, возвращается домой. Он сам трудится в поте лица и нанимает работников, весной пашет, летом полет сорную траву, осенью убирает урожай, стремясь собрать с полей все до последнего зернышка. Если не лениться и прикладывать максимум усилий, чтобы не было недостатка для [уплаты] ежегодного налога, а на оставшиеся [средства] обеспечивать родителей одеждой и питанием и содержать их в полном благополучии, то, несмотря на тяжелый труд в поте лица, вы на правильном Пути и ваше сердце пребывает в покое. Когда вы живете ради собственного удовольствия и у вас нет возможности уплатить налоги, сердце также будет страдать. Мое учение заключается в том, что, если, познав сердце, прилагать все силы, трудясь в поте лица, сердце обретет постоянное спокойствие. Если, познав сердце, [в соответствии с этим] действовать, то сами собой манеры станут правильными, воцарится чувство успокоения и сомнения исчезнут.

Односельчанин. Я понял, что познание сердца — дело хорошее. Но, если это так, то хоть немного понявший это человек должен уверенно двигаться вперед по этому Пути. Однако почему же есть люди, которые сначала делали успехи, следуя за вами, но потом начали лениться и перестали к вам приходить?

Ответ. Да, такие люди тоже есть. Они поначалу, должно быть, думают: «Теперь мы избавились от прежней жажды увеселений и выгоды, наше слабование разом исправилось, в сердце больше нет скверны и нас переполняет ощущение радости». Однако они не проявляют рвения ни в служении вышестоящим, ни в исполнении сыновнего долга, ни в делах дома, а также пренебрегают своим положением. Поэтому они не могут чувствовать себя спокойно и безмятежно. Страсти, пронизывавшие их тело, выходят наружу, и им становится трудно следовать Пути. Если не следовать Пути, то изначальное сердце становится призрачным. Тогда сердце, нацеленное на правильный Путь, и сердце, нацеленное на страсти и желания, внутри тела входят в конфликт, в результате чего возникают страдания. Хоть люди и надеются, что потом им станет легче, но пока что они испытывают страдания, так как не хотят двигаться вперед. В «Лунь юе» говорится как раз об этом: «Конфуций сказал, что люди страдающие, но не желающие заниматься учением, наиболее безнадежны»³⁶.

Односельчанин. Допустим, [некто] познал правильный Путь, но не приступил к его осуществлению, это [знание] окажется бесполезным, не так ли?

³⁶ См.: «Лунь юй», XVI, 9.

Ответ. Не приступившие к дальнейшим действиям люди, вероятно, сразу не совершают дурных дел. Однако, так как нет результатов действий, сердце, направленное на страсти, и сердце, направленное на истинный Путь, перепутываются так, что их невозможно разделить. Тем не менее, поскольку [человек], уже однажды услышав о Пути, познал отвращение к злу, только одно это уже приносит пользу. Отвращение к злу является положительным моментом. Отсутствие стремления к немедленному осуществлению Пути происходит от слабости воли. И Мэн-цзы, и Цзэн-цзы³⁷ были людьми, достигшими высот в практическом осуществлении Пути. Как сказано в «Лунь юе», Цзэн-цзы «считал милосердие своим долгом»³⁸, а Мэн-цзы «взрастил в себе жизненную энергию (ки) морального мужества, которой наполнена вселенная»³⁹. Чтобы достичь этого, необходимо прежде всего познать собственную изначальную природу. Если познаешь ее, практиковать правильный Путь легко. Мэн-цзы также, указывая людям истинный Путь, учил, что в первую очередь необходимо познать изначальную природу. Поэтому с самого начала он утверждал, что изначальная природа благá. Это было открыто Мэн-цзы, Кун-цзы еще об этом не говорил. Если познаешь правильный Путь, то его осуществление должно происходить немедленно. Однако для успешной практики и достижения правильного Пути требуется много времени. Поэтому Мэн-цзы говорил, что особенно важно сначала познать изначальную природу. Сейчас я, создавая свое собственное учение, следую за мыслями Мэн-цзы. Какой попола Путь я распространять не собираюсь. Мэн-цзы объяснял: «Если, исчерпав сердце, познать изначальную природу, то познаешь Небо»⁴⁰. Я полностью согласен с этим учением и не испытываю в нем ни тени сомнения, поэтому оно стало основой моего собственного учения. Во введении к «„Мэн-цзы“ цзи чжу»⁴¹ Чжу Си говорил: «Человек, который хочет понять Путь совершенномудрых, обязательно [должен] начать с „Мэн-цзы“».

Односельчанин. Тот самый конфуцианец еще говорил, что он слышал, будто вы не преуспели в сочинении стихов и написании сочинений. Если, как конфуцианец, вы будете приглашены в дом *даймё* и если этот *даймё* любит стихи и прозу, [вы] окажетесь несостоятельны. Не сведущий в литературном творчестве человек не может быть назван конфуцианцем!» Что вы об этом думаете?

³⁷ Ученик Конфуция.

³⁸ См.: «Лунь юе», VIII, 7.

³⁹ См.: «Мэн-цзы», II, I, 2, 1.

⁴⁰ «Мэн-цзы», VII, I, 1, 1.

⁴¹ «„[Трактат] Учителя Мэна“ со сводными комментариями». Является частью «„Сы шу“ чжан цзюй цзи чжу» («„Четверокнижие“ с постатейными и пофразовыми [разъяснениями] и сводными комментариями»), впервые опубликованного Чжу Си в 1190 г.

Ответ. Конечно, человек, который, подобно мне, делает ошибки в иероглифах при написании письма, находиться на службе у *даймё* не может. Если, учитывая свои способности, он не пойдет на службу, позора будет меньше.

Изначально конфуцианец — это человек, имеющий отношение к государственному управлению. В «Лунь юе» много внимания уделяется проблемам милосердия и политики. О стихосложении и прочей литературной деятельности упоминаний немного. Кун-цзы, обладая совершенной добродетелью, учил осуществлять милосердие во всей его полноте на практике. Мэн-цзы учил познанию этого милосердия. Поэтому он говорил о необходимости «познания изначальной природы через исчерпание сердца». Ясно, что изучение поэтического мастерства — вещь второстепенная. Неверно думать, что дело конфуцианца заключается именно в сочинении стихов и написании сочинений. В «Лунь юе» об этом так сказано: «Кун-цзы говорил: „Предположим, есть некий человек, который декламирует все триста стихов „Ши цзин““, но если ему вручить управление, он с ним не справится. Если его послать в другую страну, он не сможет вести там переговоры. Хотя такой человек много знает, в этом нет никакого толка»⁴².

Обращение с людьми — это проблема сердца. Декламация же трехсот стихов «Ши цзина» — это лишь грамотность. И в нашей стране, и в Срединной⁴³, по-видимому, найдется не много людей, умеющих в малых делах усматривать большие. У людей, которые хвастаются своим умением в стихосложении, сердце ничтожное. Если литературная деятельность помогает идти по правильному Пути, нет необходимости ее бросать. Я с сожалением думаю о своей необразованности в области литературы. Однако, не будучи рожденным в доме самурая, произойдя из бедной семьи, я не имел времени на занятия литературной деятельностью и вступил на этот путь, лишь когда достиг сорока лет. Хотелось бы мне достичь такого уровня, чтобы уметь слагать стихи и писать сочинения! Я со стыдом думаю, что, вероятно, в письмах, которые я посылаю, много ошибок. Поэтому я приношу свои извинения людям, которым доводилось видеть мои письма.

Глава, в которой спрашивают о Пути сыновней почтительности

Один человек спросил: В детстве из-за непонимания я, наверное, вел себя непочтительно по отношению к родителям, однако, повзрослев и решив следовать сыновней почтительности, я больше не допус-

⁴² См.: «Лунь юй», XIII, 5.

⁴³ Имеется в виду Китай.

кал ничего подобного. Но хотя я и старался изо всех сил, думаю, что такая сыновняя почтительность встречается довольно часто. А мне бы хотелось так исполнять сыновний долг, чтобы обо мне заговорили. Что я для этого должен сделать?

Я ответил: Если вы щадите чувства родителей, выражение вашего лица безмятежно и вы служите им так, чтобы не причинять волнений, то это и называется осуществлением сыновней почтительности.

Один человек. Не ранить чувств родителей и делать безмятежным выражение своего лица — это вещи легко выполнимые. Но даже если и поступать так, то все равно это будет сугубо частным делом и не принесет известности. Я же говорю о том, что хотел бы совершить нечто такое, что сразу бы привлекло внимание.

Ответ. То, о чем вы говорите, есть стремление к славе, а не желание служить родителям с искренним сердцем. Если приходит известность, это приносит много выгоды. Человек, жаждущий славы и выгоды, неизбежно пренебрегает милосердием и не придает большого значения справедливости. Однако исполнение сыновнего долга исходит из сердца, почитающего милосердие и справедливость. В «Лунь юе» также сказано: «Как говорил Ю-цзы⁴⁴, благородный муж сосредоточивает свои усилия на основе. Когда основа установлена, правильный Путь осуществляется сам собой»⁴⁵. Под основой здесь подразумевается служение родителям. Стремление к славе есть желание испытывать радость от признания [другими людьми]. Как может человек, стремящийся к личной славе, познать сыновний долг? Вот вы говорите, что не ранили чувств своих отца и матери, но в прошлом году, когда из дома вашего дяди пришли с просьбой одолжить немного денег и ваши родители хотели дать в долг, вы не согласились с ними и отказали в просьбе. Хотя родители, чувствуя себя неловко, снова и снова говорили: «Впредь мы будем экономить, а сейчас давай дадим в долг», вы не пошли им навстречу и не удовлетворили их просьбу. Разве во время этого спора ваше лицо было безмятежным? Когда спорят с людьми, выражение лица не бывает спокойным. Тогда почему же вы говорите, что иметь безмятежное выражение лица и беречь чувства родителей — дело легко выполнимое?

Один человек. В «Сяо цзин»⁴⁶ есть такие слова: «Отец, имеющий сына, способного его увещевать, не опустится до несправедливости. Поэтому, когда отец ошибается, сын обязан с ним спорить»⁴⁷. Во время спора невозможно сохранять невозмутимое выражение лица. Споры с родителями, когда те были неправы, случались и у совершенномуд-

⁴⁴ Один из учеников Конфуция.

⁴⁵ См.: «Лунь юй», I, 2.

⁴⁶ «Канон сыновней почтительности» — канонический конфуцианский трактат.

⁴⁷ См.: «Сяо цзин», XV.

рых. Мои споры с родителями также происходят в соответствии с этим принципом. Зимой прошлого года, когда из дома моего дяди пришли попросить денег в долг, намерение моих родителей удовлетворить эту просьбу было непозволительным. Дядя, в отличие от прежних времен, сейчас живет бедно, и не приходится рассчитывать на то, что он вовремя отдаст долг. Неразумно ссужать деньгами такие семьи, которые вряд ли смогут их вернуть. Я не мог не спорить с родителями, которые говорили мне подобные неправильные вещи. Что бы ни говорили отец и мать, наш дом не понес убытков. Я не дал денег в долг ради того, чтобы уберечь родителей от возможных затруднений впоследствии. Терпя убытки, демонстрировать покорность перед взором родителей есть то же самое, что давать им яд, приятный на вкус. Разве подлинный сыновний долг не состоит в том, чтобы не давать им такого яда? Кроме того, я обеспечиваю все нужды родителей в одежде и пище, а также их потребности в развлечениях и посещении буддийских и синтоистских храмов, поэтому я в достаточной мере исполняю свой сыновний долг. Можно сказать, что я исполняю сыновний долг настолько, что разве только не выкапываю ростки бамбука из снега, когда родители их пожелают.

Ответ. Похоже, вы немного занимались учением, раз цитируете «Сяо цзин», однако вы превратно поняли изначальный смысл всех этих слов. Фраза «отец, имеющий сына, способного его увещевать, не опустится до несправедливости» относится к таким случаям, когда родители, отступая от Пути, переходят все границы в алчности и безнравственности, убивают своего господина, чтобы занять его место, или захватывают более высокое положение, чем то, которое имеют, и т.д. При подобных значительных нарушениях справедливости, чтобы исправить их, следует спорить с родителями. Но в вашем случае родители, имея милосердное и справедливое сердце, хотят помогать людям, а вы, вопреки милосердию и справедливости споря с ними, отказываете в их просьбах. Хотя сын и должен наставлять родителей на путь истинный, не выходит ли так, что вы, напротив, подталкиваете их к ложному пути?

Если тех, кто толкует классические книги аналогично вам, будут называть людьми, занимающимися учением, то в мире станут думать, что учение изначально противоречит милосердию. А раз так, то вы являетесь преступником, наносящим вред учению. Издавна существует много людей, которые не понимают истинного смысла древних книг и думают, что простое чтение книг и есть учение, отсюда и ошибки, подобные вашим. В древних конфуцианских книгах выражено сердце совершенномудрых. Будь то сердце совершенномудрых или наше собственное сердце, оно на протяжении времени остается неизменным. Если читать книги, познав это сердце, то их смысл станет ясным. Все, что вы называете правильным, на самом деле таковым не является.

Правильными являются сердца ваших родителей. Намерение не оставлять своих братьев — естественно, оно соответствует надлежащему порядку вещей. Поскольку дядя должен быть уважаем наравне с родителями, даже если бы они отказались дать ему в долг, вы должны были бы сами просить их хоть немного помочь ему. Напротив, не оказав помощь вопреки настроению родителей, вы стали грешником, пренебрегающим своими родителями. Не понимая своего греха, вы считаете, что выполняете сыновний долг. Это такая глупость, что нечего тут и объяснять.

Один человек. Я не понимаю, о чем вы говорите. Если посмотреть вокруг, то тех, кто стремится сократить расходы, с рвением занимается делами своего дома, копит золото и серебро, чтобы содержать своих родителей в достатке, пусть даже они и не уделяют достаточного внимания своим родственникам, все равно не называют непочтительными сыновьями. И их поведение считается правильным. Тем не менее вы говорите, что все они дурные люди, не выполняющие сыновний долг, не так ли?

Ответ. Я тоже думаю, что такие люди встречаются повсюду. Но это люди, которые не знают Пути служения родителям. Поскольку вы берете пример с глупцов, которые, читая книги, не понимают их истинного смысла, вы не знаете Пути служения родителям. В «Сяо сюэ» также сказано: «В древности Гунмин Сюань, будучи учеником Цзэн-цзы, в течение трех лет не читал книг. Когда Цзэн-цзы спросил его, почему он, уже три года являясь его учеником, не проявляет стремления к учебе, Гунмин Сюань ответил: „Как я мог не учиться? Когда вы, Учитель, выходите в сад, а ваши родители остаются в доме, я никогда не слышал, чтобы вы в сердцах повышали голос даже на собак или лошадей. Я нахожу это достойным восхищения. И я старался учиться на этом примере, но пока не преуспел“»⁴⁸. Люди, подобные Цзэн-цзы, в присутствии родителей не бранят даже собак и лошадей. Однако вы думаете, что исполнение сыновнего долга заключается только в том, чтобы содержать родителей. В «Лунь юе» также приводится следующее высказывание Кун-цзы: «Сегодня люди называют сыновней почтительностью то, что они кормят своих родителей. Но ведь и собак и лошадей тоже кормят. Если нет почтения к родителям, то чем же отличается выполнение сыновнего долга [от содержания домашних животных]?»⁴⁹.

В Пути служения родителям имеются два основных момента — любовь и почтение. Любовь — это сострадание и чувство привязанности, почтение есть уважительное и благоговейное уmonoстроение. Однако вы не исполняете воли своих родителей и заставляете их волно-

⁴⁸ См.: «Сяо сюэ», «Цзигу» («Изучать древность»).

⁴⁹ См.: «Лунь юй», II, 7.

ваться. Вы вынуждаете их волноваться потому, что нет чувства привязанности. Вы не исполняете их воли по причине недостатка почтения к ним. Не имея сердца, преисполненного любви и почтения, [человек] ничем не отличается от птиц и зверей. Вы спрашиваете, какой должна быть сыновняя почтительность, чтобы в мире узнали о ней? Чтобы познать сыновнюю почтительность совершенномудрых и мудрецов, прежде всего необходимо постичь сердце любви и почтительности. Когда вы постигните это сердце, вы сможете прийти к такому же исполнению сыновнего долга, как у совершенномудрых и мудрецов.

Один человек. Я спрашиваю вас о том, как следует служить родителям. Тем не менее вы оставили мой вопрос без ответа и только предлагаете мне постигать сердце. Почему?

Ответ. Вы сказали, что трудно выполнять требования родителей, когда это влечет за собой убыток. Не выполнять требования — значит прекословить родителям. Возможна ли большая непочтительность, чем идти против воли родителей? Это происходит потому, что сердце омрачено и не может различать хорошее и дурное. То, что я говорил вам, касается Пути служения родителям, хотя вы этого и не понимаете. Причина в том, что вы не познали истинного сердца. Поэтому познание сердца является первоочередным, неотложным делом.

Один человек. Если я выполняю волю своих родителей, несмотря на убытки, то дом, доставшийся от предков, разорится. К этому выводу я пришел, разделив справедливое и несправедливое, хорошее и дурное. Несмотря на это, вы считаете меня неспособным отличить хорошее от дурного?

Ответ. Ваши слова свидетельствуют о том, что вы до сих пор не можете отличать правильное от неправильного. Рассуждать о том, что хорошо, а что плохо, можно в отношении других людей, но в отношении своих родителей это недопустимо. Тем более что ваши родители не совершают ничего дурного по отношению к миру. Стыдно, не понимая милосердия родителей, спасающих своих родственников, говорить, что они неправы. Сегодняшнее ваше состояние вы получили от родителей или заработали его сами и обеспечиваете благодаря ему своих родителей?

Один человек. Как вы хорошо знаете, у меня нет другого состояния, кроме унаследованного от родителей.

Ответ. Оттого, что родители, передавшие вам такое состояние, совершат незначительную трату, едва ли дом разорится. Поскольку это состояние изначально является состоянием ваших родителей, разве они не вольны истратить его даже всё без остатка? И если состояние будет утрачено, вы будете обязаны содержать родителей, какую бы грязную работу для этого ни пришлось выполнять. Или же у вас вызовет одобрение, если кто-либо оставит своих родителей голодать и мерзнуть, говоря: «Я не могу кормить своих родителей за счет со-

стояния, которое заработано благодаря моему тяжкому самоотверженному труду»?

Один человек. Нет, человек, который обрекает своих родителей на голод и холод, говоря, что не может их содержать, так как состояние нажито им самим, не может называться человеком.

Ответ. Вы имеете четкие представления о том, как человек должен себя вести. Тогда почему же при этом вы не позволяете родителям распоряжаться своим состоянием так, как они считают нужным? Как сказано в «Мэн-цзы», совершенномудрый император древнего Китая Шунь был чрезвычайно почтительным сыном. Ради своих родителей он готов был бы оставить престол, как прохудившиеся соломенные сандалии⁵⁰. Об этом нельзя не знать. Что говорить об имуществе, когда ваше собственное тело также изначально является телом ваших родителей, и поэтому они могут использовать его по своему усмотрению, даже продать, если им захочется, и вы не должны жаловаться. Если вы, содержа родителей на их же средства, рассчитываете прожить сами на то, что останется, это равносильно ожиданию их скорейшей смерти. Если такое настроение присутствует в вашем сердце, то оно обязательно выйдет наружу и причинит родителям много боли.

В медицинских книгах сказано: «Все болезни происходят от дурного настроения». Поэтому нет большей сыновней непочтительности, чем ранить сердце родителей. В древние времена в царстве Вэй был правитель по имени Сюань-гун, его старшего сына звали Цзи. Сюань-гун взял жену по имени Сюань-цзян из царства Ци, которая родила ему двух сыновей. Старшего звали Шоу, а младшего — Шо. Сюань-цзян и Шо оклеветали Цзи перед Сюань-гуном. Влюбленный в Сюань-цзян Сюань-гун возненавидел Цзи и отправил его в качестве посла в царство Ци, велев разбойникам по дороге подкараулить и убить его. Шоу узнал о коварном плане матери и младшего брата и, желая спасти жизнь старшего брата, сообщил ему об этом. Однако тот не стал его слушать, сказав: «Раз это приказ отца, я не могу уклониться от его выполнения». Шоу был вынужден выкрасть знамя, под которым должен был выступать Цзи со своей свитой, и поехал вперед них, чтобы отдать свою жизнь за старшего брата. Бандиты убили Шоу, перепутав его с Цзи. Приехавший вслед за ним Цзи сказал: «Это приказ отца. Убейте меня. В чем вина Шоу?». И бандиты убили Цзи. Он выполнил приказ отца и не стал предавать гласности дурные дела своей мачехи Сюань-цзян. Он принял смерть, но не пошел против воли отца. Вы же не выполняете распоряжения родителей в деле, связанном с незначительной суммой денег. Следуя своим желаниям, вы раните сердце родителей. Если посмотреть на ваш образ действий с позиции сыновней почти-

⁵⁰ См.: «Мэн-цзы», VII, I, 35, 6.

тельности совершенномудрых и мудрецов, то вы столь же бесчувственны, как дерево или камень. Возвратясь домой, хорошенько над этим подумайте.

Глава, в которой спрашивают о Пути самурая

Один человек спросил: Я отдал своего сына на службу в дом самурая. Как мне лучше объяснить ему, в чем состоит Путь самурая?

Я ответил: Хотя я, рожденный в крестьянском доме, и не сведущ в делах самураев, попробую объяснить вам то, что узнал из книг. Прежде всего, все люди, находящиеся на службе у императора, называются подданными. Согласно «Шо взню»⁵¹, сердца подданных всегда принадлежат императору. Однако есть немало людей, которые ради получения жалованья только делают вид, что преданны императору. В «Лунь юе» так написано: «Кун-цзы сказал: „Возможно ли служить императору вместе с низким человеком? Пока он не получил должность, он страстно желает ее получить; когда же получает ее, боится ее потерять и из-за этого способен на ужасные поступки!“»⁵². К примеру, если сердце [самурая] хоть немного жаждет жалованья, он может предать своего господина. С древних времен неверность порождалась стремлением к жалованью. Если обратиться к примерам того, как сердце подданного было преданно своему хозяину, то лучшими из них являлись служение Шуня совершенному императору Яо, И Иня⁵³ — иньским императорам Ван Тану и Тай-цзя⁵⁴, Гундана⁵⁵ — чжоуским императорам У-вану и Чэн-вану. Тем, кто сегодня посвятил себя служению господину, необходимо, сдерживая свои страсти, учиться на этих примерах людей древности. Кроме того, известен рассказ о Бигане, увещевавшем императора Чжоу-вана⁵⁶. Так как все эти люди отстаивали справедливость и постоянно обращали свои сердца к императору, они до сих пор являются примером правильного осуществления Пути подданного.

⁵¹ «Шо взнь цзе цзы» («Изъяснение знаков и толкование иероглифов») — самый первый толковый иероглифический словарь, созданный Сюй Шэнем (ок. 58 — ок. 147) в Китае в эпоху Хань.

⁵² См.: «Лунь юй», XVII, 15.

⁵³ Министр при Ван Тане и Тай-цзя.

⁵⁴ Очевидно, имеются в виду Чэн Тан (правил в 1765–1759 гг. до н.э.) и Тай-цзя — его внук (правил в 1753–1721 гг. до н.э.).

⁵⁵ Больше известен как Чжоу-гун (см. сноску 11).

⁵⁶ У древнекитайского историка Сыма Цяня Бигань упоминается как «сын вана»; по другим версиям, он был братом или дядей Чжоу-вана (Ди Синя), последнего императора династии Инь (правившего в 1154–1122 гг. до н.э.).

Один человек. Поскольку я необразован, я не готов слушать сложные вещи. Объясните мне, пожалуйста, попроще.

В прошлом году, совершая паломничество в Исэ, я спросил у жреца, в чем состоит учение Великого храма. И тот мне ответил: «Учение состоит только в том, что честность является положительным [качеством]. Если вы почтительны по отношению к своим родителям, верны своему господину, честно отдаете энергию своему делу и вам нечего стыдиться, то, если даже и возникнет какой-нибудь грех, то боги возьмут этот грех на себя». Я подумал, что это слишком просто, и сказал: «Если существует какое-либо более сложное учение, пожалуйста, разъясните мне его». Жрец ответил: «Когда вы осуществите это на практике, тогда и поговорим». Решив, что это легко, я стал стараться, однако прежде всего не смог быть честным. В сыновней почтительности и верности тем более не преуспел. Даже если посвятить этому всю жизнь, невозможно отдаваться с энтузиазмом делам, имея чистую совесть. Чем больше размышляешь, тем больше восхищаешься возвышенностью учения храма Исэ. Объясните мне, пожалуйста, в доступной форме это положение.

Ответ. Да, это действительно так. В «Лунь юе» сказано: «Когда Фань Чи спросил, в чем состоит милосердие, Кун-цзы ответил: „Это значит любить людей“. Когда он спросил, что такое знание, Кун-цзы ответил: „Это значит знать людей“»⁵⁷. Хотя и милосердие, и знание составляют сложную проблему, эти два ответа исчерпывающе их объясняют. [Его] объяснения хороши тем, что они были понятны для людей и не основаны на письменных текстах. Так как я не получил образования, то, обратив это во благо, попробую объяснить все в доступной форме применительно к вашей жизни.

Руки и ноги используются устами. Почему? Потому что, если уста ничего не съедают, руки и ноги не смогут работать. Поэтому, тяжко трудясь ради уст на протяжении всей жизни, руки и ноги ничуть не жалуются и отдают все силы, верно служа устам. В службе императору необходимо брать в пример то, как руки и ноги используются устами. Еда подданных — это жалованье, предоставляемое императором. Если бы этого жалованья не было, как бы они смогли жить?! Вверить себя императору, стать его телом, не пытаясь выделить свое собственное [тело], — это и есть Путь подданного. Если не служить своим телом императору так же, как руки и ноги подчиняются рту, считайте, что это — неверность. Если следовать таким принципам, то куда бы вы ни поехали служить, вы будете отстаивать истинный Путь подданного.

Итак, подданные — это люди, всегда подчиняющиеся политике [власть придержащих], однако аналогично существует Путь господина

⁵⁷ См.: «Лунь юй», XII, 22.

в использовании своих подданных. В древнем Китае, в эпоху совершенномудрых, император относился к народу как к своим собственным детям, а желания народа рассматривал как свои собственные. В «Да сюэ» сказано так: «Если правитель любит то, что любит его народ, и ненавидит то, что ненавидит его народ, его можно почитать как отца народа»⁵⁸. Поэтому и после того, как совершенномудрые ушли из жизни, народ тосковал о них и не мог забыть. Этого нельзя не знать.

Верные подданные также оставили в истории свои имена и пользуются всеобщей любовью. В «Ли цзи» написано: «Человек к сорока годам должен, имея твердую волю, не обращая внимания на личную выгоду или ущерб, личное счастье или несчастье, служить своему господину»⁵⁹. Самурай, прежде всего познав правильное сердце, должен затем сосредоточить свою волю. В «Мэн-цзы» есть такие слова: «Возвышенные стремления — это милосердие и справедливость, и только. Убийство одного невинного человека противоречит милосердию. Кража вещей, которые вам не принадлежат, противоречит справедливости. Чему себя следует предназначать? Себя следует предназначать милосердию. По какому Пути следует идти? Следует идти по Пути справедливости»⁶⁰. Кроме того, в «Мэн-цзы» говорится следующее: «Когда необходимо выбирать между собственной жизнью и долгом, хоть [придется] пожертвовать собственной жизнью, необходимо следовать справедливости. Ни при каких обстоятельствах не следует избегать страданий»⁶¹. Даже если речь идет о простом самурае, все равно необходимо хорошо это усвоить. Есть люди, которые думают, что Путь самурая — это лишь воинское искусство. Если нет твердой воли, не следует становиться самураем. В «Лунь юе» говорится: «Кун-цзы сказал: „Пусть даже некто обладает таким же, как Чжоу-гун, талантом в политике, но при этом высокомерен и скуп, то этого достаточно, и все остальное в нем уже не важно“»⁶². Если же сердце правильно и честно, то, несмотря на все другие черты, он может называться самураем.

В «Лунь юе» есть и такие строки: «Кун-цзы сказал: „Позорно, [думая о жалованье], служить правителю государства, в котором осуществляется справедливость, и когда справедливость не осуществляется, то находиться на службе [ради жалованья также] позорно“»⁶³. Получать

⁵⁸ См.: «Да сюэ», II, 10, 3.

⁵⁹ См.: «Ли цзи», «Цюй ли» («Всесторонняя благопристойность»).

⁶⁰ См.: «Мэн-цзы», VII, I, 33, 3.

⁶¹ См.: «Мэн-цзы», VI, I, 10, 1.

⁶² См.: «Лунь юй», VIII, 11.

⁶³ См.: «Лунь юй», XIV, 1. В издании «Классическое конфуцианство» дается следующее прочтение данного отрывка: «Стыдно, когда государство следует Дао-путем, а [вы думаете только] о жалованье, или когда в государстве нет Дао-пути, а [вы] думаете только о жалованье» (Классическое конфуцианство. Т. I. СПб., М.: Олма-Пресс, 2000, с. 168).

жалованье в государстве, где поддерживается спокойствие, даром есть, не принося никакой пользы, должно быть стыдно. Тем более, когда государь не осуществляет справедливости и страна пребывает в беспорядке, получать жалованье, не будучи способным привести государя на правильный Путь, вместо того чтобы уйти, есть еще больший позор. Это надо хорошенько прочувствовать. Вот самое общее разъяснение того, к чему должен стремиться самурай. О более конкретных вещах разузнайте, когда придете в дом самурая.

Глава, в которой спрашивают о Пути торговца

Один торговец спросил: Я не понимаю, каким образом торговцы, которые изо дня в день занимаются куплей-продажей, могут соблюдать правильный Путь человека? На какие вещи следует обращать внимание [человеку], живущему за счет торговли?

Я ответил: Если говорить о происхождении торговцев, то оно берет начало со взаимного обмена вещами, когда в древности люди меняли вещи, имеющиеся в излишке, на недостающие. Торговцы, изо дня в день ведя точный подсчет, ни к одной монете не относятся небрежно. Накапливая небольшие выгоды (*ри*), создавать собственность (*дзайсан*) — это Путь торговца. Люди, руководствующиеся собственностью, — это люди страны. Если [они], обладая одним сердцем со своим народом, дорожат каждой монетой и бережно обращаются с товаром, то покупатели, хоть сначала и жалеют свои деньги, затем перестают их жалеть, поскольку купленные вещи приносят им пользу. Если люди перестают сожалеть о потраченных деньгах, это ведет их к благу. Более того, когда средства и товары в стране циркулируют, это приносит удовлетворение всем людям, подобно тому, как весна, лето, осень и зима, сменяя друг друга, обеспечивают жизнь всем живым существам. Даже если при этом их состояние подобно горе, этих людей нельзя считать алчными.

Следует правильно понять Аото Сазмона⁶⁴ из Камакуры, который, не обладая жадным сердцем, но не желая потерять даже одного *сэн*⁶⁵, нанял людей за пятьдесят *сэн*, чтобы найти оброненные десять *сэн*. Тем самым он намеревался спасти утраченные деньги для всей страны. Если поступать таким образом, то это будет согласовываться с линией правительства на бережливость, это будет соответствовать также Пути, определенному Небесным велением, и принесет счастье и благопо-

⁶⁴ Вассал Ходзё Токиёри (1227–1263) — регента (*сиккэна*) при малолетнем правителе Японии.

⁶⁵ Денежная единица.

лучие. Люди, которые сами достигли счастья и смогли успокоить сердце народа своей страны, являются сокровищами Поднебесной, [их дела] аналогичны постоянным молитвам о мире и спокойствии в Поднебесной. Кроме того, чрезвычайно важно выполнять законы, установленные свыше, и вести себя правильно. Не важно, что вы торговец, но если вы не знаете Пути совершенномудрых, то, создавая собственность, вы получаете несправедливые деньги и потомки вашего дома постепенно иссякнут. Если вы действительно любите своих детей, вы достигните процветания, предварительно изучив пятеричный Путь.

Глава, в которой человек из Бансю⁶⁶ спрашивает о том, что собой представляет учение

Однажды человек, приехавший в столицу из Бансю, в присутствии хозяина станции спросил: Мой сын говорит, что хочет заниматься учением. Он часто просит меня разрешить ему хоть немного пожить в Киото, чтобы он мог послушать лекции хотя бы по «Сяо сюэ» и «Да сюэ». Мне немного неловко, что я обращаюсь к вам, но, по слухам, из одного богатого дома в районе Химэдзи, имеющего обширные поля, сыновья были отправлены заниматься учением, однако в результате ничего хорошего из этого не вышло. С одной стороны, это — просьба моего единственного сына, и я хотел бы, чтобы он немного набрался ума, однако я не разрешаю ему ехать в Киото, так как беспокоюсь, что [в результате] его характер испортится и это принесет неприятности.

В ответ я спросил: В чем состоят неприятности от занятия учением?

Человек из Бансю. Семь-восемь человек из десяти, которые занимаются учением, перестают заботиться о торговом деле или земледелии и хотят носить меч. Считая себя особенными, они с презрением смотрят на других людей. И хотя, возможно, благодаря учению внешне они не проявляют непочтительности к родителям, порой они смотрят на них с таким видом, будто те неграмотные. Кроме того, родители, со своей стороны, стесняются своих ученых детей. Потому я, опасаясь этого, не посылаю своего сына в Киото. Что вы об этом думаете?

Ответ. Учение исправит положение. [Вещи, подобные тем, о которых вы говорите, могут происходить потому, что] вы на самом деле живете в деревне, хоть она и считается призамковым городом.

Человек из Бансю. Но эти семь-восемь человек из десяти обучались в Киото, у известных учителей.

⁶⁶ Провинция в южной части префектуры Хёго в Японии.

Ответ. Если вас послушать, то выходит, что эти люди, которые считаются образованными, на самом деле идут против всеобщего человеческого Пути. Правильное учение лишь разъясняет всеобщий человеческий Путь. Разве может учитель учить тому, что противоречит Пути совершенномудрых, даже своих врагов? Путь учения состоит прежде всего в правильном поведении, в том, чтобы, следуя справедливости, почитать императора, с любовью и верностью служить родителям, не обманывать друзей, любить всех людей, относиться к бедным с состраданием, совершая подвиги, не кичиться ими, во всем, от одежды до домашней утвари, быть скромным, избегать излишеств, хорошо знать свое семейное дело, распоряжаясь имуществом, думать о доходах, планировать расходы, выполняя все предписания, поддерживать порядок в доме. Путь учения приблизительно таков.

Человек из Бансю. В том, что вы сейчас рассказали, есть непонятные моменты. Вы сказали, что необходимо избегать красивой одежды, однако, естественно, родителям хочется, чтобы их дети носили одежду лучше, чем у других людей. Несмотря на это, носить простую одежду — не будет ли это сыновней непочтительностью?

Ответ. В этом нет противоречия желаниям родителей и невнимания к ним. То, о чем я говорю, — это принятие скромности в качестве основного принципа. Если родители знают правильный Путь, будут ли они радоваться роскоши, нарушающей этикет? В «Лунь юе» говорится, что «бережливость больше соответствует этикету, нежели роскошное произведение обрядов»⁶⁷. Хотя и надо прилагать максимум усилий для соблюдения этикета, очень важно знать, какой ущерб наносит излишества. Однако трудно во всем угождать родителям, которые, не зная правильного Пути, любят излишества. К примеру, если родители любят воровать, это не значит, что следует воровать. Намерение заставить их прекратить воровать исходит из подлинного сердца. Если познать правильное сердце, то, не нарушая Путь сыновнего долга, [вы] заставите родителей прекратить дурные дела и направите их на правильный Путь. Однако если родители с самого начала идут по правильному Пути, значит, они изначально обладают правильным сердцем. И все это благодаря учению.

Человек из Бансю. По вашим словам получается, что не случится ничего дурного, если послать сына заниматься учением. Однако есть люди, которые говорят так: «В том, что привычки людей, занимающихся учением, становятся дурными, нет вины самих учеников. Поскольку конфуцианцы учат [других], сами не познав сердца совершенномудрых и мудрецов, они не могут вернуться к ритуалу древней эпохи, обуздав эгоистические желания. Кроме того, поскольку они сами жаждут чинов, они не могут выполнять этикет и следовать справедли-

⁶⁷ См.: «Лунь юй», III, 4.

вости. Их ученики подражают образу действий этих так называемых конфуцианцев, которые не следуют этикету и справедливости, поэтому они гордятся своим собственным знанием учения, глядя на других людей свысока. В этом заключаются вредные последствия учения. Если искать причину этого, то она состоит в том, что сердца учителей, жаждущие славы и выгоды, поражены болезнью. Поэтому плохи не ученики, а плохи учителя!» Что вы об этом думаете?

Ответ. О подобных вещах я лучше промолчу. В «Лунь юе» есть такой рассказ. Цзы Гун сказал Цзы Циню⁶⁸: «Благородный муж в единственном слове обнаруживает свое знание, равно как и свое незнание. Поэтому необходимо уделять внимание даже одному слову»⁶⁹. Неизвестно, сколько вообще конфуцианцев в этой стране (в Японии. — Л.К.), однако нет ни одного конфуцианца, который бы не читал «Лунь юй». В предисловии к «„Лунь юй“ цзи чжу»⁷⁰ Чжу Си говорил, что, когда Конфуций «стал взрослым и начал работать чиновником по учету риса, его измерения были справедливы». Хоть Конфуций, обладавший качествами великого совершенномудрого, и выполнял работу заготовщика кормов, хвороста и дров, он не пренебрегал этими занятиями, делая точные расчеты и справедливые измерения. Он верил в то, что, делая любую работу, надо полагаться на Небесное веление. Кроме того, когда он стал чиновником, отвечающим за разведение коров и овец, он добросовестно занимался и этой работой, а коровы и овцы хорошо росли и размножались. В то время он был удовлетворен Небесным велением. В соответствии с этими принципами все — самураи, земледельцы, ремесленники и торговцы — должны познавать удовлетворение своей работой. Правильно ли понимают это те, кто читают «Лунь юй»?

Прежде всего, постижение правильного Пути есть познание удовлетворения своим положением, как оно есть, когда нет стремления к чему-либо иному. В этом и заключается благо учения. Люди, занимавшиеся учением, о которых вы рассказали, не зная даже этой теории, хотели только носить мечи и, будучи не в состоянии слышать о правильном Пути конфуцианского учения, говорили, что их учителя плохи. В этом и заключалась их ошибка. Пусть даже конфуцианцы являются совершенномудрыми или мудрецами, это не значит, что они совсем не думают о жалованье. Но, думая о жалованье, они знают, что невозможно правильно служить государю, делая жалованье своей целью. Поэтому, сдерживая сердце, желающее жалованья, не следует получать вознаграждение, не соответствующее справедливости.

⁶⁸ Ученики Конфуция.

⁶⁹ См.: «Лунь юй», XIX, 25.

⁷⁰ «„Суждения и беседы“ со сводными комментариями». Является частью «„Сы шу“ чжан цзюй цзи чжу» («„Четверокнижие“ с постатейными и пофразовыми [разъяснениями] и сводными комментариями»), впервые опубликованного Чжу Си в 1190 г.

Наше сегодняшнее положение есть непосредственно назначение Неба. Это следует из примера Конфуция. Если понять это, то не появится пренебрежительного отношения к своему занятию. Когда вам поступит от *даймё* приглашение на службу, сначала следует отказаться, сказав о своих ничтожных способностях. Поступите вы на службу или нет, вы не должны волноваться по этому поводу. В «Лунь юе» есть такие слова: «Я не продавал себя, а только ждал достойного покупателя»⁷¹. Ждать покупателя означает следующее. Если речь идет даже о бедном самурае, то пока его не призовут по всем канонам ритуала, он не будет искать службы на стороне, хоть и станет умирать от голода. Не зная такого очевидного объяснения, разве можно сказать, что вы читали «Лунь юй»?

Целью всех, кто занимается государственной службой, является наставление государя на верный Путь управления страной. Если служить, имея сердце, жаждущее жалованья, то непременно будет страшно потерять это жалованье. Если вы привязаны к жалованью, то не сможете наставлять своего господина. Пусть даже человек прочитал много книг и слывет образованным, нельзя считать его ученым, если он привел своего государя к несправедливости. В древности ученик Конфуция Жань Цю служил у Цзи Суньши в княжестве Лу. Имея слабый дух, он не мог наставлять Цзи Суньши, а наоборот, способствовал все большему накоплению им богатства. Поэтому Конфуций сильно укорял Жань Цю. Кроме того, если служить ради жалованья, непременно потерпишь неудачу и примешь позор.

Опять же, что означают ваши слова: «Конфуцианцы не знают сердца совершенномудрых»? Сердце есть хозяин человека. Конфуцианство, называемое влагой, орошает. Необходимо знать, что орошение тела начинается не иначе как с орошения сердца. Во введении к «„Мэн-цзы“ цзи чжу» также говорится, что Мэн-цзы начинал свои объяснения с вещей, имеющих отношение к сердцу. Когда сердце познано, воля укрепляется, а стезя справедливости может стать ясной и широкой. Если человек не познал сердца, он, пребывая в неведении, поступает своекорыстно. Хоть он и занимается учением, правильный Путь для него не может стать ясным. В медицинской книге «Су вэнь»⁷² сказано: «Онемение рук и ног означает отсутствие милосердия». Сердце

⁷¹ См.: «Лунь юй», IX, 13. В соответствующем разделе издания «Конфуцианское „Четверокнижие“» (М.: Вост. лит., 2004) дается такой вариант перевода этой фразы: «Учитель сказал: „Продать! Продать! Я жду ценителя“» (с. 189). Здесь речь идет о яшме, которая в иносказательной форме обозначает способности, которым должно найтись достойное применение.

⁷² «Основные вопросы» — сочинение, представляющее собой часть самого древнего китайского сочинения по медицине — «Хуан-ди нэй цзин» («Канон Желтого императора о внутреннем»), сохранившаяся рукопись которого датируется концом I в. до н.э., а время создания — III–II или II–I вв. до н.э.

милосердного человека составляет одно целое со всеми вещами мира. Каждая вещь есть не что иное, как собственное тело такого человека. Если воспринимать разнообразные вещи как собственное тело, то не будет ничего невозможного. Если сердце не познано, то мир и ты сам — разные вещи, и в этом случае нельзя сказать, что единая жизненная энергия (*ки*) все пронизывает. Это подобно рукам и ногам больного параличом.

Сердце совершенномудрого проходит через разнообразные вещи мира. Вообще, если учишь людей, но не постиг этого сердца совершенномудрых, то следуя каким примерам можно сделать правильными сердца учеников? Бывает, что люди, сами себя объявившие учителями, не познали сердца. В вашей деревне и других местах конфуцианцами называют тех, кто, читая книги и зная иероглифы, учит людей. Однако, если есть конфуцианцы, которые учат, не познав сердца совершенномудрых и мудрецов, их учение — не более чем учение ничемных людей, и они сами подобны живым словарям. Учение благородных людей состоит именно в том, чтобы осуществлять на практике добродетели, предварительно исправив свое сердце. Не кичась своей образованностью, не имея в сердце жажды славы и выгоды, стремиться к правильному Пути — это и называется учением благородного человека.

Тем не менее говорить, что постижение сердца — дело совершенномудрых и мудрецов древности, непосильное для сегодняшних людей, значит уподобиться буддийским монахам, которые называют наше время «эпохой *манпо*»⁷³. Некоторые люди критикуют буддийских монахов, но когда это им удобно, сами говорят, что в эпоху *манпо* правильный Путь сам собой приходит в упадок. Однако разве Кун-цзы не говорил: «Спустя 100 поколений возможно познать истинный Путь!»⁷⁴. Не зная этого, невозможно читать лекции о классических книгах и учить людей.

Человек из Бансю. Значит, вы учите, познав сердце? В чем состоит познание сердца?

⁷³ Согласно теории, разделяющей существование буддийского учения после ухода Будды Шакьямуни из человеческого мира на три эпохи (*сёбо* — «истинной Дхармы», *дзобо* — «подобия Дхармы» и *манпо* — «конца Дхармы»), последняя из них характеризовалась как эпоха кризисов, стихийных бедствий и всеобщего упадка. Это учение возникло в VI в. на северо-западе Индии и получило широкое распространение в Китае и Японии. В Японии существовало несколько версий датировки наступления «века конца Дхармы». Согласно одной из них, принятие буддизма в Японии как раз и приходилось на начало *манпо*, согласно другой — Япония вступила в стадию *манпо* в эпоху Камакура (1192–1333).

⁷⁴ См.: «Лунь юй», II, 23. В оригинале речь в этом высказывании идет о ритуале, который будет сохранен даже через сто поколений (см.: «Конфуцианское „Четверокнижие“», с. 163).

Ответ. Объяснить словами, что такое сердце, я не в состоянии. Попробую сделать это с помощью других людей, [пытавшихся его объяснить]. Например, говорят, что, будучи подобным драгоценному зеркалу, [оно] отражает верх, низ и четыре стороны. Такова «ясного зеркала тихая гладь», о которой говорил Чэн-цзы⁷⁵. Существуют также объяснения сердца через его действие. В «Мэн-цзы» говорится: «Роль сердца состоит в том, чтобы управлять мыслями. Голодая, думают о пище, если испытывают жажду, думают о питье»⁷⁶. В «Лунь юе» сказано: «[Благородный муж], глядя на предметы, думает о том, что видит их четко, слыша слова, думает, что понимает их ясно, смотря на человеческое лицо, думает о почтительности»⁷⁷. Здесь, вероятно, имеется в виду то же самое.

Вообще говоря, сердце совершенному мудрого представляет собой одно целое с Небом и Землей и 10 тысячами вещей. Это не передаваемо словами. Не остается ничего, кроме как постичь это самостоятельно. В «Ши цзине» есть такие строки: «Поскольку существуют вещи, существуют установленные правила отношений между ними»⁷⁸. В отношениях между отцом и сыном то, что [дает возможность] отцу любить сына, — есть сердце отца, а то, что [дает возможность] осуществлять сыновний долг, — есть сердце сына. Это касается всего на свете. Хотя и кажется, что это легко понять, правильного понимания достичь невозможно, пока не испытаешь происходящее в один миг просветление, когда все сомнения полностью исчезают. Просветление — это и есть то, что впервые открывается, если твердо согласишься. Оно не может быть передано по наследству детям от родителей, учитель также не может передать [это] ученику. Лишь если самостоятельно познаешь, учитель это одобрит.

Этот момент ни Кун-цзы, ни Мэн-цзы на словах объяснить не могли. Однако в «Лунь юе» говорится: «Хотя Небо ничего не говорит, времена года сменяют друг друга и различные вещи появляются на свет»⁷⁹. Согласно сказанному, истинный Путь проявляется сам собой. Хотя Кун-цзы и объяснял это подобным образом, немногие обратили внимание на смысл его слов: «Времена года меняются, различные вещи рождаются». В «Чжуан-цзы» сказано, что, не познав сердца совершенному мудрых, читать их книги все равно что лизать рисовую водку — невозможно почувствовать настоящего вкуса⁸⁰. Что касается подлинного вкуса, то это подобно тому, как бондарь делает обруч:

⁷⁵ Известен также как Чэн И (1033–1107) — один из основателей неоконфуцианства эпохи Сун.

⁷⁶ Скорее всего, это пересказ фрагмента из «Мэн-цзы» (VI, 1, 15, 2).

⁷⁷ См.: «Лунь юй», XVI, 10.

⁷⁸ См.: «Ши цзин», III, 3, 6.

⁷⁹ См.: «Лунь юй», XVII, 19.

⁸⁰ См.: «Чжуан-цзы», XIII.

«Если делает слишком свободный, то он будет легко надеваться [на бочонок], но держать не станет. Если слишком узкий, то не будет подходить. Невозможно объяснить на словах, как сделать так, чтобы руки чувствовали меру, чтобы получалось не слишком свободно и не слишком узко»⁸¹. Это удачное сравнение. Учить [людей], не познав сердце, все равно как если бы бондарь стал вырезать обруч, опираясь на услышанное. Если сердцем не поймешь, то, хоть и сделаешь бочку, вода [станет] протекать и бочка окажется непригодной. В отношении Пути конфуцианского учения — то же самое. Поэтому познание сердца — это самое главное.

В «Лунь юе» есть такие слова: «Кун-цзы сказал: „Достигнув семи-десяти лет, я хоть и следовал желаниям своего сердца, не сходил с естественного правильного Пути“»⁸². Он стал для всего человечества примером того, как надо действовать, следуя велениям своего сердца. Даже мудрые не могли сравниться с Учителем в этом. Однако в познании изначального человеческого сердца не существует различия между людьми. Это можно объяснить на примере воды. Совершенно-мудрые подобны водам большого моря: оно пропускает по своей поверхности большие суда, по нему перемещаются деньги и ценности всей страны, оно кормит всех людей. Мудрецы подобны водам большой реки, которая способствует циркуляции денег и ценностей одной провинции и кормит одну провинцию. Такие, как мы, маленькие люди, подобны водам маленьких рек, которые орошают рисовые поля пяти-семи городов. Есть различие в том, в какой мере они полезны людям, однако вода становится единой, когда вливается в семь морей. Сколько в большое море ни лей, оно останется тем же самым. Хотя при познании сердца и есть различия между высшим, средним и низшим [уровнем способностей], если непрерывно заниматься учением, наконец достигнешь состояния, тождественного состоянию совершенномудрых и мудрецов. Наверное, вам стало ясно, что, если мы также будем прилагать все усилия, чтобы подавлять алчность и исправлять дурное, мы в конце концов достигнем истинного Пути.

Тут человек, приехавший из Бансю, отправился обратно.

Один человек спросил: Если то, что вы сказали сегодняшнему гостю, верно, то получается, что все конфуцианцы, которые толкуют книги и собирают учеников, учат, познав сердце совершенномудрых?

Ответ. Нет, это не так. Тех, кто лишь занимается толкованием книг, нельзя назвать подлинными конфуцианцами. Только познавший изначальную природу сердца и придерживающийся правильного Пути может быть назван конфуцианцем. Тот же, кто хоть и прочел бесчисленное множество книг, но не понял объяснений относительно природы

⁸¹ См. там же.

⁸² См.: «Лунь юй», II, 4.

и Принципа, является лишь конфуцианцем-популяризатором, декларирующим наизусть слова Чжу Си, а не настоящим конфуцианцем. Где бы вы ни слушали лекции, необходимо различать [настоящих и ложных] конфуцианцев. Если вы не в состоянии их различить, то, как сказал приезжий из Бансю, от занятия учением приходят в упадок дела дома, и вред от того, что посеяны семена сыновней непочтительности, огромен. Тот, кто учит, постигнув сердце, — подлинный конфуцианец. В «Мэн-цзы» так говорится: «Каждый хочет [иметь] драгоценность, и каждый имеет внутри себя драгоценность, однако даже не обращает на это внимание»⁸³. Это необходимо знать.

Книга II

Глава, в которой спрашивают о том, что значит «держаться на расстоянии от божеств и духов»

Один человек спросил: Путь божеств нашей страны и конфуцианский Путь Срединной страны отличаются друг от друга. В «Лунь юе» Кун-цзы, обращаясь к Фань Чи, сказал: «Кто почитает божества и духов и держится от них на расстоянии — тот мудрец»⁸⁴. Путь божеств нашей страны не таков. Отчего происходят такие различия, хотя слово, обозначающее божества (кит. *шэнь*, яп. *син/ками*. — Л.К.), одно и то же?

В ответ я спросил: Что вы думаете о божествах нашей страны?

Один человек. Главное состоит в том, что божества нашей страны близки и привычны. Отдаление от божеств — это неуважение к ним. Поэтому, если [наши люди] имеют какие-либо желания, они записывают свои просьбы и молятся. Если их просьбы услышаны, то они ставят *тории*⁸⁵ или осуществляют ремонт храмов в соответствии с тем, что они обещали в своих молитвах. Таким образом божества принимают просьбы людей. С другой стороны, то, что совершенномудрые, почитая божеств, держались от них на расстоянии, совершенно отличается от [положения дел в нашей стране]. Если с этой точки зрения посмотреть, то можно сказать, что человек, который любит конфуцианское учение, — преступник, отступивший от Пути божеств нашей страны.

⁸³ См.: «Мэн-цзы», VI, I, 1, 17.

⁸⁴ См.: «Лунь юе», VI, 22.

⁸⁵ Ворота синтоистского храма.

Ответ. «Почитая, держаться на расстоянии» вовсе не означает того, что вы говорите. В поклонении божествам, за исключением духов-предков, главное — это почтение. Приняв это за основу, в своих молитвах следует избегать неподобающих нечистых просьб. В поклонении предкам следует выказывать сыновнюю почтительность, а не держаться на расстоянии от них. Слова «почитая, держаться на расстоянии» совершенно неверно вами истолкованы. В «Лунь юе» есть такое высказывание: «Боги не слышат неблагопристойных обращений»⁸⁶. Поэтому если обращение с неподобающими просьбами к богам противоречит ритуалу, это не означает, что следует поклоняться им, держась от них на расстоянии. Из ваших слов получается, что поклонение божествам нашей страны состоит в том, что мы строим *тории* или ремонтируем храмы и тому подобное, выполняя договоренности с божествами, когда они исполняют наши просьбы. Так ли это?

Один человек. Да, это так.

Ответ. Если это так, то как бы вы отнеслись к следующей ситуации. Если бы кто-нибудь сказал вам: «Я хочу женить своего сына на дочери вашего соседа. Будьте посредником, и я заплачу вам». Несмотря на позор, стали бы вы сватом?

Один человек. Такое обхождение унижает человека. Я не тот, кто может стать посредником, соблазняясь деньгами.

Ответ. Значит, испытывая чувство стыда, вы не примете такого позора. Тем более, когда обращаются к благородному человеку с какой-либо просьбой, можно ли сказать ему: «Если вы выполните эту просьбу, то получите такое-то вознаграждение»?

Один человек. Это унизит благородного человека. Такие вещи никак нельзя говорить.

Ответ. Раз вы обращаетесь к незапятнанным божествам в той же неразумной манере со словами, которые не подобает говорить благородным людям: «Если вы выполните мою просьбу, то я в благодарность за это выстрою *тории* и произведу ремонт храма», то, вероятно, вы считаете их низкими настолько, что они могут соблазниться на постройку *тории* и ремонт храма? Если, несмотря на это, вы все же насильно подносите божествам неподобающие дары, то в конце концов вы можете навлечь на себя божественную кару. Этого следует опасаться.

«Когда человек в своем собственном сердце следует Пути, то, даже если он и не возносит молитв, божества не оставят его своей милостью» — так говорится в песнопении, декламируемом в синтоистском храме Китано⁸⁷. Когда Кун-цзы заболел, Цзы Лу предложил ему помо-

⁸⁶ См.: «Лунь юй», III, 13.

⁸⁷ Храм в Киото, называемый также Китано Тэндзин, посвящен Сугавара-но Мидзанэ (845–903), почитаемому как божество Тэндзин.

литься. Кун-цзы на это ответил: «Я долго молился, поэтому теперь молиться во избежание болезни нет необходимости»⁸⁸. Говоря «молился», он подразумевал, что на протяжении долгого времени следовал истинному Пути, а если следовать истинному Пути, нет необходимости молиться божествам. В чем же это противоречит Пути божеств нашей страны?

Книги совершенномудрых и существуют для того, чтобы рассеивать подобные заблуждения. Если же вследствие чтения книг возникают сомнения, лучше их не читать вовсе. Следует знать, что еще в древние времена императорский двор принял конфуцианский Путь в помощь Пути божеств нашей страны. Они не могут радоваться даваемым в нарушение ритуала и справедливости взяткам. Их и называют божествами потому, что они в основе своей чисты и невинны. Вообще люди прибегают к вере в богов для того, чтобы очистить собственное сердце. Тем не менее молиться божествам, обращаясь к ним с неподобающими просьбами, утром и вечером ходить в храмы, предлагая разнообразные взятки, это все равно что, будучи нечистым самому, посягать на чистоту божеств. Люди, которые поступают таким образом, — настоящие грешники, которых постигнет божественная кара.

В «Лунь юе» говорится: «Тому, кто совершил грех в отношении Неба, не о чем его молить»⁸⁹. Совершенномудрые говорили, что желание чего-либо вне Небесного веления является грехом. Как правило, большинство просьб, произносимых в мире, не отличаются чрезмерным эгоизмом, однако, думая только о собственном благополучии, человек поступает дурно по отношению к другим людям. Доставлять другим людям страдания — это большой грех. Как может грешник убажить сердце божества? Божества не делают различий между людьми. Если исполнять просьбы одних в ущерб другим, то это можно будет назвать кумовством. Вопрос о том, удовлетворять просьбу или нет, схож с передачей наследства от отца к сыну. Со стороны сына нет необходимости в такой просьбе. Если его поведение правильно, то наследство будет передано, если же поведение дурно, то он не получит наследства. Удовлетворение или неудовлетворение просьбы есть то же самое.

Следует знать, что Небесное веление действует через наше собственное тело. Божественное сердце подобно зеркалу, отражающему всё без исключения, в нем отсутствуют такие вещи, как покровительство и пристрастность. Тем не менее, когда чье-то желание оказывается удовлетворенным, человек говорит, что боги выслушали его просьбы. Другой человек, услышав это, может подумать: какое же подношение он

⁸⁸ См.: «Лунь юй», VII, 35.

⁸⁹ См.: «Лунь юй», III, 13.

сделал божествам, если они вняли его молитвам? Распускать подобные слухи — значит осквернять божества, обходясь с ними как с теми, кто берет взятки. Разве это не постыдно? Такие вещи происходят от незнания Небесного веления.

Один человек. В «Лунь юе» есть такие строки: «Кун-цзы сказал: „Подношение даров иным божествам, помимо духов своих предков, есть заискивание“»⁹⁰. Это означает, что поклоняться [иным божествам] непозволительно. В нашей стране богам различных местностей, а также [божествам] храма Исэ⁹¹ в благодарность за их милости подносят зерна первого урожая, в их честь устраивают *кагура*⁹², поэтому наши обычаи отличаются от обычаев Срединной страны. Несмотря на это, вы говорите, что все божества одинаковы. В чем тут дело?

Ответ. В «Чжун юне» сказано: «Сила духов и божеств⁹³ воистину огромна. Они определяют облик всех вещей без исключения»⁹⁴. Здесь божествами и духами называются *инь* и *ян* Неба и Земли. «Они определяют облик всех вещей без исключения» означает, что созидание всех вещей Неба и Земли есть работа этих божеств и духов, они же управляют всеми вещами. Божества нашей страны также, восприняв свою силу от богов Идзанаги и Идзанами, управляют всеми вещами без исключения, начиная с Солнца, Луны и звезд. Поэтому наша страна единственная, которая является страной божеств. Над этим следует хорошенько задуматься. У нас в отличие от Срединной страны император является наследником [великого божества] храма Исэ. Поэтому Великому святилищу Аматаэрасу поклоняются как усыпальнице предка сына Неба. Поскольку богиня Аматаэрасу является прародительницей сына Неба, все, вплоть до самых низов, совершают паломничества к ее святилищу. В Срединной стране ничего подобного нет.

У нас подносят зерна первого урожая и устраивают *кагура* в связи с поклонением усыпальнице первопредка императора. Для этого сегодня люди по всей стране отправляют [зерна первого урожая] в качестве подати императору. Однако те, кто делает подношения, сами не могут принимать участие в церемонии. Даже правитель страны⁹⁵ не допускается к осуществлению ритуалов поклонения божеству, исполне-

⁹⁰ См.: «Лунь юй», II, 24.

⁹¹ Храмовый комплекс, посвященный Аматаэрасу оомиками.

⁹² Ритуальные пляски и пантомимы.

⁹³ К духам и божествам (кит. *гуйшэнь*, яп. *кисин*) относятся духи умерших и духи Неба и Земли. В древнем Китае считалось, что после смерти человека энергетическая субстанция *ян*, определявшая его духовное бытие, возносится на небо и присоединяется к сонму божеств, а энергетическая субстанция *инь*, управлявшая его плотским началом, остается на земле и становится духом, обладающим отрицательной сверхъестественной силой.

⁹⁴ Вероятно, здесь дается вольный пересказ чжана № 16.

⁹⁵ Очевидно, имеется в виду *сёгун*.

ние которых является миссией исключительно императора. В «Лунь юе» говорится: «Человек, не имеющий соответствующего ранга, не может осуществлять ритуальные подношения»⁹⁶. В этом нет различий со Срединной страной.

В «Лунь юе» также говорится: «[Представители] трех семей — Цзи-сунь, Шу-сунь и Мэн-сунь исполняли песнопение „Юн“⁹⁷, совершая ритуальные подношения. Кун-цзы сказал: „Сын Неба в глубоком почтении совершает поклонение. Ему помогают в этом князья. Однако не было и речи о том, чтобы он не мог обойтись без трех семей“⁹⁸. Три семьи в княжестве Лу, имевшие высокие придворные ранги, поклоняясь духам своих предков, исполняли гимн «Юн», который полагалось исполнять только тогда, когда Сын Неба совершал ритуальные подношения духам своих предков, а также начали поклоняться боже-ству горы Тайшань⁹⁹, которому поклонялся Сын Неба. Подобное нарушение порядка, происходящее в результате превышения своих полномочий, совершенно недопустимо. Поэтому и было сказано, что «подношение даров иным божествам, помимо духов своих предков, есть заискивание».

В «Мэн-цзы» сказано: «Божества земли и злаков существуют на благо людям»¹⁰⁰. Из этого следует, что в Срединной стране также практиковались подношения божествам зерен первого урожая. В нашей стране подношение зерен первого урожая и исполнение *кагура* нельзя назвать поклонением. Например, фестивали *Гион-э* и *Горё-мацури*¹⁰¹ в Киото и другие, во время которых делаются подношения местным божествам, означают празднование по случаю того, что жители данной местности живут благополучно под их покровительством. Эти празднования проводятся, даже если у людей есть такие обстоятельства, при которых следует воздерживаться от посещения богослужений¹⁰². Из этого очевидно, что *Гион-э* и *Горё-мацури* не являют-

⁹⁶ См.: «Лунь юй», VIII, 4.

⁹⁷ Речь идет о песнопении, где восхваляются могущество и добродетели Вэнь-вана как основоположника Западной династии Чжоу. Исполняя это песнопение, князья пытались заявить о своем праве на высшую власть (см.: Классическое конфуцианство, т. 1, с. 248).

⁹⁸ См.: «Лунь юй», III, 2.

⁹⁹ Одна из пяти священных гор Китая.

¹⁰⁰ См.: «Мэн-цзы», VII, II, 14.

¹⁰¹ *Гион-э* — праздник синтоистского храма Ясака в Киото проводится с 869 г. 16–24 июля в память о чудесном избавлении от эпидемии чумы. Он является разновидностью *Горё-мацури* — фестивалей умиротворения душ умерших насильственной смертью или несправедливо пострадавших и могущих мстить людям, вызывая пожары, эпидемии и т.д. Традиция проведения *Горё-мацури* существует с 863 г. в целом ряде синтоистских храмов, в частности в Горё-дзиндзя, Китано-дзиндзя в Киото и т.д. С X в. культ *Горё* стал включать и поклонение божествам, охраняющим людей от «мстительных духов».

¹⁰² Имеется в виду смерть близких, траур и т.д.

ся поклонением чьим-то конкретным предкам. Вам следует избавиться от общепринятых мнений и хорошенько задуматься, обратившись к основе [вещей].

Глава, в которой монах школы Дзэн осуждает убийение животных мирянами

Один дзэнский монах пришел и сказал: Сегодня зашел в один дом, а там по случаю свадьбы сына, чтобы приготовить блюда из рыбы, убивают живые существа и тем самым нарушают заповедь, запрещающую убийство. Отнимая жизнь у живых существ во время радостных событий и считая это частью праздничной церемонии, миряне поступают постыдно и безжалостно.

Я ответил: Изучая буддийское учение, неприлично, зная «Малую колесницу», не знать «Великой колесницы»¹⁰³.

Дзэнский монах. Это вовсе не означает, что [я] не знаю. Согласно буддийскому учению, важно прежде всего избегать пяти основных грехов: убийства животных, воровства, прелюбодеяния, лжи и пьянства. Среди них грех убийства живых существ — самый тяжкий. Если сравнить это с конфуцианским учением, то среди пяти добродетелей — милосердия, справедливости, благопристойности, мудрости и искренности — это подобно милосердию. Разве может конфуцианец назвать человека, действующего вопреки милосердию, хорошим? Хотя вы и проповедуете конфуцианское учение, вы еще не знаете смысла милосердия и, похоже, поэтому не понимаете истинного сердца мудрецов и совершенномудрых.

Ответ. Милосердием называется самоотречение и обладание добродетелью любви и отзывчивости. Невозможно познать милосердие, если, подобно вам, дорожить собственным «я». Вы, изучая Дзэн, похоже, не poznали истинного смысла дзэнского учения. Ведь говорят, что китайский настоятель Нань-цюань зарезал кошку, а настоятель Сянь-цзы ловил и ел раков¹⁰⁴. Если судить по такого рода поступкам, то эти дзэнские монахи — плохие монахи, нарушившие заповедь «не убий», и все они должны были быть изгнаны [из буддийского храма]. Кроме того, совершаемые вами каждый день убийства бесчисленны. Прежде всего, утром вы съедаете рисовых зерен столько, что трудно сосчитать.

Дзэнский монах. Зерна не имеют сердца. Это нельзя назвать убийством.

¹⁰³ Имеются в виду хинаяна и махаяна — два основных направления в буддизме.

¹⁰⁴ Нань-цюань (748–839), Сянь-цзы (конец эпохи Тан).

Ответ. Разве учение «Великой колесницы» разделяет имеющих и не имеющих сердце? Если считать, что такое разделение возможно, то придется признать, что травы и деревья, земли и страны не обладают природой Будды. В «Нихонсёки», в книге «Эра богов», Идзанаги-но микото сказал: «Я в один день убью тысячу человек той земли, которой ты управляешь», а Идзанами-но микото ответила: «А я велю родиться в один день 1500 человекам»¹⁰⁵. Эти два бога есть *инь* и *ян*. Во вселенной существуют лишь два процесса — рождение и смерть. И что бы ни делалось сегодня, все подчиняется этому. Все вещи подчиняются этому единому закону, однако здесь существует разделение по важности, и ненарушение этого порядка есть благо.

Необходимо понять, что Небо и Земля движутся, сильные побеждают, слабые терпят поражение — это естественный закон. Если привести близкий вам пример, то взгляните на зверей и птиц. Орел и ку-матана¹⁰⁶ ловят и едят других птиц и домашних животных, а бакланы и цапли ловят и едят рыб. Собаки и волки едят оленей и обезьян. Следует это считать убийством или осуществлением естественного закона Неба и Земли? А может быть, заповеди не соответствуют Принципу Неба и поэтому неисполнимы?!

В самый разгар летней жары, через день-два после того, как очистили рис, рождаются рисовые червячки. Хотя эти червячки подобны мельчайшим пылинкам, если в рис запустить руку, почувствуешь зуд. Если, почувствовав зуд, положить рис в покрытый черным лаком сосуд, а затем вытащить его на солнечный свет и как следует рассмотреть, то можно заметить, как эти червячки движутся. Они называются «отрубевые черви». Таким образом, получается, что, даже если зерна и не обладают сердцем, употреблять рис, в котором находятся отрубевые червячки, будет означать нарушение заповеди «не убий». Монах, соблюдающий буддийские заповеди, наверное, не сможет летом есть рис. А если он не станет есть, то рано или поздно умрет. Но и буддийский монах поддерживает свою жизнь благодаря тому, что ест. Если уж вы намерены, следуя буддийскому учению, соблюдать заповеди, то прежде всего займитесь практикой преодоления собственного «я». Если вы однажды постигнете, что ваше тело есть одно целое с землей, водой, огнем, ветром, воздухом, то станете единым целым с миром.

Однако, что ценнее — рисовый червь или человек? Помогая крайне ничтожному червяку, невозможно убивать человека, имеющего абсолютную ценность. Изначальная сущность Будды, не имеющая собственного сердца, недостижима для размышлений. Сам Будда также вы-

¹⁰⁵ Идзанаги-но микото и Идзанами-но микото — мужское и женское божества, которые, согласно синтоистской мифологии, первыми спустились с небес и породили восемь японских островов и других богов. См.: «Нихонсёки», I, 5. 6.

¹⁰⁶ Разновидность ястреба.

нужен был есть рис, в котором находились червячки. Ради ценных вещей приносятся в жертву незначительные, и этого нельзя избежать. Это и лежит в основе заповеди «не убий». Если познаешь Принцип Неба, легко следовать заповедям. Божества, Будда и Кун-цзы не были ни учителями, ни учениками. Следуя велению своего сердца, они всегда находились в соответствии с законом Неба. Если он вам неведом, вы не преуспеее ни на каком Пути. Хорошо подумайте над этим.

Небесный закон порождает различные существа, одна часть рожденных существ кормит другую, одна часть рожденных существ поедает другую. Хотя закон, которым Небо наделило различные существа, изначально един, существует различие между видами по ценности. То, что более ценные существа поедают малозначительные, — это Принцип Неба. Учение Будды гласит: «Все травы и деревья, земли и страны есть Будда»¹⁰⁷. Все сущее есть Будда. Здесь также существует разделение вещей на ценные и неценные. Мир устроен так, что ценные человеко-будды поедают неценных — начиная с рисовых червячков-будд и плодов-будд и кончая водой и огнем-буддами.

Если познать этот закон, станет ясно, что совершенномудрые в своих деяниях сделали разделение на ценное и неценное нормой ритуала. Неценные вещи используются во благо ценным. Примером тому являются [отношения] высшего создания — императора и ничтожных подданных. Низкие подданные принимают смерть вместо великого государя. Но я еще не слышал, чтобы великий император принимал смерть за низких подданных. Поэтому то, что низкие люди жертвуют собой ради благородных, есть закон Неба и Земли, а не прихоть государя. Вот почему совершенномудрые, верша свои дела, относились к ритуалу с почтением. По этой причине подданных, бросивших своего государя, называют мятежниками.

Вы тоже сегодня с утра насытили себя, съев бесчисленное количество рисовых зерен-будд и плодов-будд, однако так и не поняли этой истины. Но, не зная этой истины, вы живете, следуя Принципу Неба, в соответствии с которым высшие живые существа питаются, убивая низшие живые существа. Если вы говорите, что, руководствуясь «Малой колесницей», совсем не убиваете живые существа и едите только то, что не имеет сердца, тогда слова Будды: «Все травы и деревья, земли и страны есть Будда» — ложны. А если они ложны, следует порвать и выбросить все сутры, содержащие буддийское учение. Если же не выбрасывать сутры, а принять их, то, как и в вашем случае, такое убийство допустимо, поскольку при этом большой будда поедает малого будду. Вы сами, поддерживая свою жизнь благодаря убийству большого количества живых существ, тем не менее осуждаете мирян,

¹⁰⁷ Этот тезис характерен для ряда сутр махаяны. Наиболее полно он выражен в «Аватамсака-сутре» («Сутра о цветочной гирлянде»).

когда они совершают убийства живых существ во время праздников. Не зная замысла Будды, клеветать на других людей — великий грех. Дзэнских монахов, не знающих, подобно вам, закона Будды, много. В «Цурэдзурэгуса» они подвергаются критике: «Дзэнский монах имеет закон Будды, и с помощью закона Будды он наносит себе вред, а у [конфуцианского] благородного мужа есть милосердие и справедливость, которые тот, в свою очередь, обращает в ущерб себе»¹⁰⁸. Хотя благородный муж носит такое звание потому, что обладает милосердием и справедливостью, если хорошо задуматься над тем, почему это так, то станет понятен смысл следующего высказывания из «Мэн-цзы» о совершенномудром императоре Шуне: «В своих делах он осуществлял милосердие и справедливость, поэтому он не являлся человеком, который следует образцам милосердия и справедливости»¹⁰⁹. Нет нужды в названиях «милосердие» и «справедливость», существующих помимо постижения истины «Великого предела». Что касается Шуня, преодолевшего собственное «я», для него не существовало милосердия и справедливости как целей, данных извне. Если вы поймете, что единая истина Пути совершенномудрых преломляется во множестве моментов и что в буддийском учении также изначально не существует внешнего Закона, то и не возникнет ситуаций, которые критиковал Кэнко-хоси¹¹⁰.

Хотя вы и изучаете дзэн-буддизм, вы еще не постигли его сути. Поэтому вы считаете постыдным, что миряне во время праздников умерщвляют живые существа. Если бы вы познали собственную истинную природу, то смогли бы соблюдать не только пять заповедей, но и сто, и двести. Этим не следует пренебрегать. Есть вещь, которую вам необходимо понять незамедлительно. Только когда вы постигнете ее, вы сможете понять наконец, как буддийский монах должен соблюдать заповедь «не убий» и что для мирянина в праздничные дни лучше есть рыбу и птицу. В этом нет ничего удивительного и вызывающего сомнения. Не следует смешивать мирянина и монаха. В качестве примера можно привести человеческое тело, которое хоть и едино, однако голова, находясь наверху, не может заменить ноги. Руки не могут использоваться вместо ног, рот, кормящий все тело, не может заменить глаз, а уши не могут вместо носа обонять запахи. Все формы во вселенной четко разделяются. Для каждой вещи, имеющей собственную, отличную от других форму, существует свой закон. Если вещи различаются между собой, то их законы также различаются. Как же возможно, несмотря на это обстоятельство, применять правила, существующие для монашества, к мирянам?

¹⁰⁸ См.: «Цурэдзурэгуса» («Записки от скуки»), 97. Для сравнения см.: Кэнко-хоси. Записки от скуки (Цурэдзурэгуса). М.: Вост. лит., 1970, с. 90, 197.

¹⁰⁹ См.: «Мэн-цзы», IV, II, 19, 2.

¹¹⁰ Монашеское имя Урабэ Канэёси (1283–1353), автора «Цурэдзурэгуса».

Буддийский Закон полезен для очищения сердца от скверны. Для воспитания достойного поведения, исправления семейного порядка, правильного управления страной хорошо конфуцианское учение. Чтобы пересекать моря и реки, хорош корабль. Для передвижения по суше больше всего подходят лошадь и паланкин. Пытаться, следуя буддийскому Закону, налаживать порядки в миру есть то же самое, что с помощью лошади и паланкина пересекать моря и реки. Позвоительно ли человеку, причастному к политике и соблюдающему пять заповедей, казнить преступников? Если не казнить [преступников], политика будет несостоятельной. Если не станет наказаний, что же будет представлять собой политика? То, что вы говорите, подобно огню и воде, взятым вместе. Если их соединить, то вода испарится, а огонь потухнет. Если огонь и воду не разделять, то они станут бесполезными для мира. Что вы думаете об этих доводах?

Глава, в которой один человек спрашивает о служении родителям

Один человек спросил: *Банто*¹¹¹, ранее служивший у моего деда, сейчас стал буддийским монахом. Он всегда называл меня непочтительным сыном и призывал исполнять свой сыновний долг. Однако я что-то не помню за собой чрезмерной сыновней непочтительности. Что же представляет собой сыновняя почтительность?

Я ответил: Главное в сыновней почтительности заключается всего лишь в том, чтобы не портить настроение родителям. В древние времена человек по имени Цзэн-цзы, кормя своих родителей, обязательно давал им сакэ и мясо. Когда после трапезы убирали стол, он всегда спрашивал их: «Кому отдадим остатки?». И если отец спрашивал: «А осталось ли что-нибудь?», то он всегда отвечал: «Да». И отец, размышляя над тем, кому бы отдать остатки, пребывал в хорошем настроении. Такое вот служение родителям, когда считаются с их настроением, называется сыновней почтительностью.

Один человек. Мои родители никогда не жалуются на пищу и одежду, которые я им предоставляю. Поэтому я не считаю, что порчу им настроение.

Ответ. Поскольку вы полагаете, что сыновний долг состоит в том, чтобы кормить отца и мать, вы неправильно поняли те исполненные преданности слова, что говорит вам постригшийся в монахи *банто*. То, о чем я вам толкую, — это забота о хорошем расположении духа родителей. Кстати, я хотел бы спросить вас кое о чем. Правда ли, что

¹¹¹ Служащий, приказчик.

вы время от времени уходите развлекаться и возвращаетесь поздно ночью?

Один человек. Я раньше часто уходил из дома поразвлечься, однако родители, сочтя это непристойным, запретили мне это. Я страдал и не мог согласиться с таким запретом. Тогда *банто*, ставший ныне буддийским монахом, замолвил за меня словечко, сказав, что я человек молодой и для поддержания настроения следует раз или два в месяц разрешить мне ходить развлекаться. Родители с этим согласились, и я теперь ухожу, получив их разрешение. Однако поскольку я хожу развлекаться редко, то не спешу и возвращаюсь поздно. Это не причиняет страданий родителям. Но они очень робкого нрава, и поэтому, не желая будить прислугу, иногда ждут до двух часов ночи, чтобы открыть мне ворота до того, как я в них постучу. Но такое случается очень редко, не чаще одного или двух раз в месяц. На следующий день они могут спать столько, сколько им захочется, поэтому это не причиняет им особых неудобств.

Ответ. Вы сказали, что вынуждать своих родителей ждать до поздней ночи протестительно, поскольку вы ходите развлекаться не слишком часто. Но Путь человека, осуществляющего сыновнюю почтительность, состоит прежде всего в том, чтобы, даже поздно ложась, утром рано вставать и справляться о самочувствии родителей. Вы ради собственного удовольствия, несмотря на стужу и жару, развлекаетесь, вынуждая родителей поджидать вас. Вообще ожидать кого-либо — очень утомительное занятие. Таково простое ожидание. Однако родители, пока вы не вернетесь, беспокоятся: «Не выпил ли он лишнего? Не подрался ли? Не простудился ли?». Кроме того, они думают, что скажут слуги и домашние, тревожатся, не подумают ли те: «Сейчас так поздно, а родители ничего не могут ему сказать»? Кроме того, сердце родителей непременно будет болеть, когда они услышат ворчание уставших слуг: «Уже больше двух часов ночи!». Не ведая этих волнений, заставляя родителей ждать до глубокой ночи, а на следующий день спать — это ужасная непочтительность глупого сына, причиняющая страдание родителям.

А что вы думаете о делах вашего дома?

Один человек. Я пока еще не уделяю много внимания делам дома. У меня много друзей. Не зная чайной церемонии, не умея декламировать стихи и играть на барабанах, невозможно поддерживать отношения с ними. Обучаясь всему этому, я очень занят и поэтому плохо знаком с делами дома. Поскольку дела дома — это обязанность служащих, они исполняются без моего участия. Однако упомянутый *банто*-монах настойчиво твердил родителям, что делам дома следует обучаться с детства. Тогда отец, постеснявшись его, стал настаивать на том, чтобы я изучал торговое дело. Но моя мать рассердилась на замечание этого *банто* и сказала: «Он не оказывает никакого уваже-

ния сыну своего хозяина и слишком вмешивается в наши дела, как будто речь идет о его собственном сыне или внуке! Воистину, люди, которые не внушают любви окружающим, живут долго». Отец же, думая о том, нет ли в этом чего-то постыдного, ничего не возражал на замечания *банто*, а только внимательно слушал его.

Ответ. Вы говорите, что, поручив дела приказчикам, сами предаетесь развлечениям и занятиям искусствами. Разве тем, что вы сейчас приятно проводите время, вы не обязаны своему делу? Человек, который не знает профессиональных обязанностей, [стоит] даже ниже животного. Собака сторожит ворота, петух возвещает о наступлении утра. Хотя в самурайском доме и есть люди, которые ходят за лошадьми, нет самурая, который не мог бы ездить верхом. Он может попросить другого человека написать письмо, но поручить вассалу скакать вместо себя на лошади ему нельзя. Если торговец не знает своего дела, ему не потребуется много времени, чтобы разорить дом, доставшийся от предков. Приказчик, ушедший в монахи, не ошибался.

О том, что ваша матушка рассердилась на этого преданного человека, говорится в пословице: «Доброе предостережение неприятно для слуха». Кто внимает предостережениям подданных, является настоящим правителем. Тем не менее выражать недовольство по поводу долголетия верного слуги — то же самое, что велеть убить его. Это ничем не отличается от деяний известных своим предательством императоров Цзе-вана династии Ся и Чжоу-вана династии Инь¹¹². Если оставить в живых лишь одних неверных слуг, то дом окажется под угрозой разорения. В «Да сюэ» говорится: «Если низкий человек управляет государством, то происходят бедствия одно за другим. Пусть на его место придет хороший человек, он все равно ничего не сможет исправить»¹¹³.

Вы глубоко заблуждаетесь, полагая, что слова отца о [необходимости] заниматься делами дома сказаны им по настоянию монаха. То, что говорил монах, соответствовало здравому смыслу, поэтому слова [вашего отца] исходили из его собственного сердца. В «Мэн-цзы» есть такие строки: «Сначала [человек] сам разрушает свой дом изнутри, затем дело довершают другие люди»¹¹⁴. Сейчас вы, забывая свое ремесло, вредите самому себе. Если вы не поймете этого, то вспомните, когда вам придется продавать свой дом.

Еще я слышал, что вы вспыльчивы и ваши родители постоянно беспокоятся по этому поводу. В чем дело?

¹¹² Цзе-ван (XIX–XVIII вв. до н.э.) — последний правитель первой легендарной древнекитайской династии Ся. Существуют различные датировки ее правления (XXVIII–XVIII вв. до н.э., XXI–XVI вв. до н.э.). О Чжоу-ване см. сн. 56. Оба вошли в историю как жестокие тираны.

¹¹³ См.: «Да сюэ», II, 10, 23.

¹¹⁴ См.: «Мэн-цзы», IV, I, 8, 4.

Один человек. Я вспылчив от рождения. Хотел бы исправиться, но что же я могу сделать, раз таким родился? Однако из-за этого я доставил беспокойство родителям лишь один раз. Когда взяли из деревни ученика, я однажды избил его за невнимательность, но сам же в конце концов заставил его успокоиться и перестать плакать. Но из-за того что он захотел вернуться домой до того, как заживут раны, мои родители и приказчики оказались в затруднительном положении. С тех пор ничего подобного больше не было.

Ответ. Хотя вы и говорите, что вспылчивы от рождения, на самом деле такого не бывает. Это происходит по причине себялюбия. По отношению к людям, стоящим выше вас, вы не проявляете свой эгоизм. Если вы имеете намерение исправиться, сдерживая себя, то это вполне возможно. Когда вы били вышеупомянутого ученика, тот не мог не злиться и не обижаться на вас. Однако, хотя он и был очень зол и обижен, он сдерживал себя, поскольку вы являлись его хозяином. Если бы этого ученика избил кто-то другой, то он, наверное, не стал бы терпеть так же, как терпел, когда избивали его вы. Другому человеку он, вероятно, дал бы сдачи. Однако раз вы его хозяин, он не сопротивлялся, так как сдерживал себя. Обратите внимание на это. Нет ничего, что нельзя исправить, сдерживая себя. А уж если человек несдержан по отношению к родителям, то он ничем не отличается от скотины.

Вы сказали, что доставили хлопоты родителям лишь один раз, но даже этот один раз нельзя считать пустяком. Когда вы до крови избili ученика, вообразите, что происходило в сердце родителей. Если избит ребенок другого человека, то они переживают не только из-за его ран, они опасаются также, что, если он умрет, вас могут казнить. Во времена правления Вэнь-ди¹¹⁵ династии Вэй¹¹⁶ была построена высокая башня под названием Линъюнтай («Возвышающаяся над облаками»). Чтобы сделать каллиграфическую надпись на ее фасаде, Вэнь-ди велел посадить в паланкин и подтянуть наверх каллиграфа по имени Вэй Дань. Высота, на которую его подняли, была не менее двадцати пяти *дзэ*¹¹⁷ над землей. Как рассказывают, когда паланкин опустили, то увидели, что его черные волосы стали белыми. Вот так из-за одного-единственного события, вызывающего страх, волосы могут мгновенно стать седыми. Волнение ваших родителей, наверное, было подобно тому, как если бы вы вбивали гвозди в свое тело. За одно мгновение они, возможно, потеряли пять лет жизни. А ушедшие годы не вернуть, они приближают смерть. Это ничем не отличается от убийства, хоть меч и не пускается в ход. Если бы тот ученик умер, вас также казнили бы. В связи с этим в «Лунь юе» сказано: «Из-за внезап-

¹¹⁵ Император древнего Китая (правил в 220–227 гг. н.э.).

¹¹⁶ Древнекитайская династия (220–264 гг. н.э.).

¹¹⁷ Древнекитайская мера длины, применявшаяся также и в Японии. 1 *дзэ* — 3,03 м.

ного гнева ты забываешь себя и наносишь вред своим родителям»¹¹⁸. Большой непочтительности к родителям быть не может!

Один человек. Да, вспыльчивость — плохая черта, и я постараюсь ее исправить. Я раньше и не думал, что причиняю такое беспокойство родителям. Что же поделаешь, если я не знал об этом. Я стараюсь быть добрым по отношению к ним, насколько могу.

Мой отец всегда любил сакэ и, бывает, выпивает лишнего. Когда это случается, он подолгу ведет пустые разговоры и не ложится спать допоздна. Матери это доставляет неприятности. Кроме того, он страдает с похмелья на следующий день, и поэтому я, считая, что он не знает меры, увещаю его пить поменьше. Я это делаю, заботясь о своих родителях, разве это не является исполнением сыновнего долга?

Ответ. То, что вы говорите, противоречит Пути сына. В «И цзине» сказано: «Отец в доме подобен государю»¹¹⁹. Раз для жены и детей глава дома подобен императору, то и ваша мать, и вы подобны его васалам. Не может быть такого, чтобы подданные решали прекратить забавы государя по той причине, что для них это утомительно. Хоть ваша мать и страдает, действовать подобным образом означает не только отступать от собственного Пути, но и вынуждать мать отступать от Пути женщины. Поэтому сыновняя непочтительность увеличивается многократно. Вы сами ведете себя не безупречно, поэтому вы не можете давать советы другим. Тем более своим родителям.

Кстати говоря, откуда берутся деньги, которые вы тратите?

Один человек. Я получаю карманные деньги от отца, но их не хватает на расходы, и я прошу у приказчиков. Однако, что бы я ни говорил им, они не дают мне столько, сколько мне нужно, поэтому я беру у матери по 3–5 *рё*¹²⁰. Если все же мне и этих денег не хватает, я занимаю у кого-нибудь по 5–10 *рё*. Однако отец в течение двух-трех лет отойдет от дел, и тогда я смогу сразу все вернуть. Так как люди знают об этом, они с легкостью могут одолжить мне и 50, и 100 *рё*, не испытывая беспокойства.

Ответ. Слушая ваш рассказ, я вижу признаки скорого разорения вашего дома. Прежде всего, деньги, которые родители дают вам на мелкие расходы, — это то же самое, что жалованье, получаемое вами от Неба. Однако вы говорите, что это жалованье не покрывает и десятой части ваших расходов. Значит, вы — расточитель, неспособный к здравомыслию. Расточительных людей Небо не прощает. Когда вам не хватает денег, вы просите их у приказчиков. Кому принадлежат эти деньги — приказчикам или вам? Неправильно просить приказчиков брать то, что вы не можете взять сами. Если вы приказываете принес-

¹¹⁸ См.: «Лунь юй», XII, 21.

¹¹⁹ См.: «И цзин», «Туань чжуань» («Комментарий высказываний») к гексаграмме 37 («Цзя жэнь»).

¹²⁰ Старинная японская денежная единица.

ти столько денег, сколько вам нужно, они должны выполнить это. Но на самом деле вы просите у них то, что не можете взять сами. Во всем этом видится признак того, что вы в конце концов потеряете свое состояние и будете кормиться в домах этих приказчиков. Кроме того, вы сказали, что, когда не хватает денег, вы берете сбережения своей матери. Вы просите у того человека, которого вы сами должны содержать. Женщины не имеют больших сбережений. Поэтому наверняка ваша мать сама вынуждена одалживать деньги у своих родителей или братьев, чтобы дать их вам. Стыдно, не зная этих обстоятельств, ввергать ее в такие хлопоты. Вы также говорили, что берете в долг и у посторонних людей, когда вам не хватает денег. Однако то, что вы вынуждены причинять неудобство другим людям, хотя сами обладаете достаточной собственностью, обнаруживает признаки падения вашего авторитета. Поскольку посторонние люди дают вам в долг, рассчитывая на вашу усадьбу, когда-нибудь она перейдет в их собственность. Очевидно, что Небо вознамерилось расстроить ваше состояние. В «Ши цзине» сказано: «Когда Небо решило низвергнуть династию Чжоу, сановникам нечего было предпринять»¹²¹. Это как раз про ваши обстоятельства.

Но почему для того, чтобы развлекаться один-два раза в месяц, требуется столько денег?

Один человек. Этот вопрос справедлив. Например, я покупаю два-три отделения в ложе во время каждой театральной премьеры, а это требует очень больших расходов. Я не буду объяснять подробно, но это намного больше, чем вы можете себе представить. Это не понять ученому, отгородившемуся от мирской суеты.

Ответ. Вы сказали, что занимаете два-три отделения в ложе во время театральных премьер. Гости, которых вы туда приглашаете, наверное, не ограничиваются только угощением, а еще заказывают гейш и подарки для них. Естественно, что если подобные гости, которые делают такие расходы, заполняют два-три отделения ложи, то на них не хватит содержания, которое выдают вам родители. Да, таких, как вы, никчемных людей еще надо искать! Приказчики вашего дома заключают небольшие сделки, собирая по одному-два бу¹²². Растратить за один раз деньги, политые потом, аналогично тому, что сосать кровь и плоть людей вашего дома. Это ничем не отличается от действий Чжоу-вана из династии Инь, который убил Биганя¹²³, раскроив ему грудь, за то, что тот предостерегал его от распушенности. Чжоу-ван раскроил грудь человека, который увещевал его для его же блага, а вы заставляете болеть сердца приказчиков, думающих об [ин-

¹²¹ См.: «Ши цзин», III, III, 11.

¹²² Мелкая старинная японская монета.

¹²³ См. сн. 56.

тересах] вашего дома. И вы и Чжоу-ван одинаковы в том, что наносите раны верным вам людям. Это ужасно. Если вы хотите встать на истинный Путь, вы должны отдавать людям вашего дома столько, сколько вы тратите за один день. Они будут почитать подобную заботу как божественную милость. Если люди вашего дома будут чтить вас как бога, то вы станете образцом хозяина дома. Кстати, нет сомнений, что люди, подобные вам, скупы по отношению к тем, кто служит в их доме. Родители, видя это, думают, что вы не тратите много денег, раз так скупы. Они будут достойны истинного сожаления, когда их дом с внезапностью обрушившегося цунами перейдет в руки других людей.

А не случается ли, что ученики и слуги, сопровождающие вас, обсуждают ваши похождения с другими людьми вашего дома?

Один человек. С этим я осторожен, ученики и слуги получают от меня на карманные расходы за то, чтобы никому ничего не рассказывали. Поэтому люди дома ничего не знают.

Ответ. Абсолютная глупость думать, что если вы велели ученикам и слугам молчать, то люди дома совсем ничего не знают. О ваших дурных делах давно известно всем. В «Чжун юне» говорится: «Тайное всегда становится явным»¹²⁴. Кроме того, прежде чем оно обнаружит себя, что-то да произойдет. А раз что-то непременно происходит, все [скрываемое] проявляется. Зная, что поступаете дурно, вы решили заставить людей, которые вас сопровождают, молчать. Однако если вы знаете, что поступаете дурно, почему же вы не остановитесь? В «Лунь юе» говорится: «Кун-цзы сказал: „Зная, что является правильным, не делать этого означает отсутствие мужества“»¹²⁵. Кроме того, ученики вашего дома научатся от вас тратить деньги в веселых кварталах и врать. В конце концов, когда вырастут и станут приказчиками, они будут обкрадывать своего хозяина. Так как вы сами толкаете людей совершать ошибки, в дальнейшем вы не должны жаловаться на то, что у вас такие приказчики. Несмотря на это, если такой приказчик растратит деньги, вы должны будете отдать его на милость его поручителя. Если и хозяин, и его служащие, ведя беспутный образ жизни, совершают дурные поступки, предстоящая гибель вашего дома не вызывает сомнений.

В «Лунь юе» говорится: «Кун-цзы рассказывал об отступлении от Пути Лин-гуна из княжества Вэй. Канцзы спросил: „Раз это было так, то почему же его страна не пришла в упадок?“ Кун-цзы ответил: „Чжуншу Юй в этой стране занимался приемом иноземных гостей, Чжу То отвечал за жертвоприношения духам предков, а военным делом ведал Вансунь Цзя. При таких обстоятельствах как же страна мо-

¹²⁴ См.: «Чжун юн», I.

¹²⁵ См.: «Лунь юй», II, 24.

жет прийти в упадок?»¹²⁶. Даже если князь и отступил от Пути, раз ему служат такие трое подданных, страну возможно сохранить. Приказчик, который постригся в монахи, в вашей семье играет ту же роль, что и эти три министра в княжестве Вэй. [Ваша мать] пожелала ему умереть, но если он умрет, все будут подчиняться вашим распоряжениям и дом ваш разорится. Однако сердце — вещь переменчивая. Если вы признаёте совершенные вами до сих пор ошибки и исправите их, то сразу вместо дурных дел вы сможете совершать добрые дела и исполнять сыновний долг. В «Лунь юе» есть такие строки: «Если человек непостоянен в добродетели, он будет покрыт позором. Кун-цзы сказал в связи с этим: „Это очевидно, даже если и не прибегать к гаданию“»¹²⁷. Вас ожидает именно это. Если, основываясь на своем поведении до настоящего момента, вы увидите свое будущее и изменитесь, то сможете избежать стыда перед другими людьми, вступите на правильный сыновний Путь и ваш дом будет процветать долгие годы.

Глава, в которой один ученый спрашивает об учении торговца

Один ученый спросил: И я люблю учение, и вы под видом учения распространяете свои наставления. Так как Путь учения есть Путь совершенномудрых, то и у вас, и у меня [оно] должно быть одинаковым. Однако сунское учение, в отличие от сердца (т.е. учений. — Л.К.) Кун-цзы и Мэн-цзы, имея много общего с учениями Лао-цзы и Чжуан-цзы и дзэн-буддизмом, придает большое значение Принципу. Поэтому я что-то не совсем понимаю. Вы, следуя комментариям Чжу Си, уверены, что распространяете истинный замысел Кун-цзы и Мэн-цзы. Расскажите о том, чему вы учите. А я буду задавать вопросы, когда мне станет непонятно. Если вы разъясните вещи, которые вызывают у меня затруднения, то я соглашусь, что это — учение. Прежде всего, что вы считаете самым главным в обучении других людей?

Я ответил: Суть учения заключается в следующем: глубоко исследовав сердце, можно познать изначальную природу человека. Если познаешь изначальную природу человека, познаешь Небо. Когда познаешь Небо, то [поймешь, что] оно и есть сердце Кун-цзы и Мэн-цзы. Когда познаешь сердце Кун-цзы и Мэн-цзы, то [станет ясно, что] оно не отличается от сердца конфуцианцев эпохи Сун. Так как они ничем не отличаются друг от друга, то комментарии также, естественно, верны. Когда познаешь сердце, то [поймешь, что] в нем заключен Небес-

¹²⁶ См.: «Лунь юй», XIV, 19.

¹²⁷ См.: «Лунь юй», XIII, 22.

ный принцип. Нет ничего более важного, чем действовать, не противореча Небесному велению.

Ученый. Вы называете Принцип «велением». Это совершенно неверно. Принцип — это разумные основания, находящиеся на поверхности вещей. Однако, будучи разумным основанием вещей, он только присутствует в них, но не является одушевленным. Что касается Небесного веления, то, поскольку оно является велением, ниспускаемым Небом, оно обладает свойством живого существа. Как говорится в «Шу цзин»: «Небесное веление меняется»¹²⁸. Таким образом, Принцип и Небесное веление различаются. Почему же, несмотря на это, вы объединяете мертвое и живое?

Ответ. В своих рассуждениях вы чрезмерное значение придаете мелочам и, ведя книжные споры, забываете о главном. В «Лунь юе» сказано: «Благородный муж стремится к основе»¹²⁹. Так во всем. Для человека, делающего первые шаги в учении, необходимо прежде всего научиться отличать важное от второстепенного. Второстепенное трудно понять с помощью словоблудия. После того как возникли Небо и Земля, появились вещи, после возникновения вещей были созданы имена. Затем были созданы иероглифы, и эти имена стали записываться. Разве не говорят, что иероглифы изобрел Цзан Цзе, находившийся на службе у Хуан-ди¹³⁰, живший после эпохи Фу-си? Более того, Небесный Принцип существовал уже тогда, когда у вещей еще не было имен и не было иероглифов. Даже выражение «Путь Неба» создано людьми.

Послушайте то, что я вам говорю, отвлекшись на некоторое время от имен вещей. Еще Кун-цзы говорил, что милосердие является основой всего, а Лао-цзы утверждал, что основой милосердия является Великий Путь (*Дао*). Путь и милосердие являют собой два имени, но, основываясь на иероглифах, невозможно судить о том, что является основой. «Не имеющее ни голоса, ни запаха», определяющее сущность всех вещей, называют и Цянь, и Небо, и Дао, и Принцип, и Воля, и Природа, и Милосердие. Но все это одна и та же вещь. Цянь¹³¹ — это то же самое, что и *юань-сян-ли-чжэнь*¹³². Цянь, являясь сущностью,

¹²⁸ См.: «Шу цзин», «Чжоу шу» («Летопись Чжоу»).

¹²⁹ См.: «Лунь юй», I, 2.

¹³⁰ Один из легендарных императоров древнего Китая, время правления которого традиция относит к 2698–2598 гг. до н.э.

¹³¹ «Цянь» (яп. «Кэн») — первая из восьми основных гексаграмм «И цзина», состоящая из одних сплошных черт и обозначающая Небо, светлое, мужское, творческое начало. Противоположная ей гексаграмма «Кунь» (яп. «Кон») состоит из одних прерывистых черт и обозначает Землю, женское, темное, воплощающее начало.

¹³² Яп. *гэн-ко-ри-тэй* (начало–развитие–оформление–стойкость) — четыре добродетели-качества Неба (см. подробнее: *Шуцзин* Ю.К. Китайская классическая «Книга перемен»). М.: Вост. лит., 1977, с. 172). А.Е. Лукьянов предлагает следующие русские эквиваленты четырем качествам: «изначальность, благоприятность, польза, честность» (см.: И цзин (Канон перемен). М.: Вост. лит., 2005, с. 53).

есть не что иное, как Принцип. Четыре [качества] *юань-сян-ли-чжэнь*, будучи ее действием, есть Небесное веление. Хотя существуют два имени — Принцип и Веление, на самом деле понятно, что это — единая вещь. Образно говоря, это то же самое, что река и омут. То, что течет, называется рекой, то, где накапливается вода, называется омутом. Принцип подобен омуту, Веление — реке. Это — единая вещь, однако [в ней] присутствуют и движение, и покой.

В «Лунь юе» говорится: когда Кун-цзы сообщили, что человек по имени Гунбо Ляо плохо отзывался о его ученике Цзы Лу перед государем Цзисунем, он сказал: «Как осуществление Пути (*Дао*), так и неосуществление Пути (*Дао*) — всё есть веление Неба»¹³³. В «Мэн-цзы» также говорится: «Всё [происходящее] есть Небесное веление»¹³⁴. И Мэн-цзы и Кун-цзы говорили, что и осуществление Дао, и неосуществление Дао, и спокойствие, и беспорядок в стране — всё есть Небесное веление. Следовательно, не будет ошибки, если сказать, что Веление — это имя, указывающее на деяния Неба в целом, а Принцип — это не что иное, как их суть.

В «И цзин» сказано так: «Совершенномудрые древности изобрели гадание, чтобы следовать природным принципам. Благодаря этому Путь Неба был разделен на *инь* и *ян*, Путь Земли — на твердое и мягкое, Путь человека — на милосердие и справедливость. И Небо, и Землю, и человека они разложили на два исходных принципа»¹³⁵. Хотя и существует разделение на *инь* и *ян*, твердое и мягкое, милосердие и справедливость, исходный Принцип Неба, Земли и человека — един. Это и есть Принцип жизни. Те, кто определил это, — совершенномудрые. Так как говорится, что «для управления миром не требуется приложения человеческих сил»¹³⁶, это есть Путь Неба. В «Лунь юе» приводится такое высказывание Кун-цзы: «Совершенномудрый император Шунь поддерживал порядок в стране, не прилагая усилий»¹³⁷. Поэтому нет другого Пути, кроме как следовать закону Неба. «Шу цзин» также учит тому, что, когда пренебрегают Принципом, Небесное веление меняется и государство приходит в упадок. Поэтому-то говорят, что «Небесное веление переменчиво». Если же следовать Принципу, то можно и сегодня находиться в гармонии с Небесным велением.

Сущность Пути, которым, сообразуясь со своими особенностями, следуют все вещи без исключения, начиная с Неба и Земли и кончая человеком, животными, деревьями и травами, условно названа «принципом». Иероглифы — это всего лишь то, что было создано спуста

¹³³ См.: «Лунь юй», XIV, 36.

¹³⁴ См.: «Мэн-цзы», VII, I, 2, 1.

¹³⁵ См.: «И цзин», «Шо гуа чжуань» («Комментарий суждений о триграммах»), 2.

¹³⁶ См.: «Чжуан-цзы», XIII.

¹³⁷ См.: «Лунь юй», XV, 5.

миллиарды лет после появления Неба и Земли. Если сравнить иероглифы с бесчисленными действиями, производимыми Небом, то они не составят и одной десятичной доли этих действий. Эти доводы необходимо знать — приверженность к иероглифам подобна слизыванию осадков истины. Какие бы теории ни создавались, с помощью иероглифов до конца все высказать невозможно.

Итак, сущность Неба и Земли — вещь, не связанная с иероглифами, превосходящая жизнь и смерть, неизменная и сейчас, и в прошлом. Так как Веление есть действие этой сущности, то это есть нечто постоянно движущееся и изменяющееся. Поскольку Принцип есть сущность, он не движется. Иероглифы подобны инструментам, которые делают понятными вещи и действия, происходящие в мире. Принцип — главный среди них. В «Лунь юе» имеется такое высказывание Кун-цзы: «Необходимо выверить и установить меры»¹³⁸. Поскольку мера и вес широко используются в Поднебесной, они ценятся как сокровища. Путь учения аналогичным образом ценится, так как помогает познать Принцип до конца и делает доступными повсюду в мире Принцип Неба и сердце совершенномудрых. В «И цзине» также сказано, что совершенномудрые, «глубоко исследовав Принцип и познав до конца Природу, достигли [понимания] Небесного веления»¹³⁹. Эта книга — сокровище, циркулирующее в мире с древности до наших дней. Следует постичь, что знание этих положений есть корень учения. Если исходные положения станут ясны, то в этот момент все остальные проблемы разом разрешатся.

Ученый. Вы говорите, что если познать природу и Принцип, то сразу решение проблем придет само собой. На самом деле в этот момент правильное решение найти весьма трудно, но вы говорите, будто это легко. Что вы имеете в виду — хорошие решения для себя самого или для других людей?

Ответ. Я имею в виду хорошие решения для обеих сторон.

Ученый. Не может быть хорошего решения сразу для обеих сторон. К примеру, мы с вами покупаем кусок хлопковой ткани в один *хики*¹⁴⁰ и хотим разделить его между собой на две половины. Каждый из нас хочет получить лучше вытканную половину. И это касается не только ткани, так дело будет обстоять во всем. Опять же, допустим, что вы нанимаете людей на службу и в один день к вам пришли сразу два человека. Одного из них вы назначите на руководящую должность, а другого — на подчиненную. Человек, получивший руководящую должность, будет доволен, а человек, которому досталась подчиненная должность, останется неудовлетворенным. Таким образом, что ни возьмем, обе стороны никогда довольны быть не могут.

¹³⁸ См.: «Лунь юй», XX, 1.

¹³⁹ См.: «И цзин», «Шо гуа чжуань» («Комментарий суждений о триграммах»), 1.

¹⁴⁰ Единица измерения ткани, составляющая 21,2 м.

Ответ. Надлежащие решения, соответствующие времени и месту, зависят от ситуации.

Ученый. Что означает различие в зависимости от ситуации?

Ответ. Если допустить, что двое слуг обладают одинаковыми способностями, то тому, кто вошел первым, следует дать более ответственную работу. Ведь они не могут войти в вашу дверь одновременно. Если возможности этих людей различны, то человек с большими способностями становится главным. Даже если пришедшие в один день люди получают одинаковые должности, то тот, кто раньше преуспеет в работе, будет поставлен выше. Так как все эти решения находятся в соответствии с небесным порядком, они не являются личным выбором. Поэтому всегда существует надлежащее решение, соответствующее моменту.

Ученый. Пример с отрезом хлопка, хоть и незначительный, но раз вы ничего не ответили по этому поводу, вероятно, вы сами не знаете, что сказать.

Ответ. Я не ответил потому, что это столь очевидно, что даже и говорить нечего.

Ученый. Что значит очевидно?

Ответ. В «Лунь юе» есть такое высказывание Кун-цзы: «Нельзя делать людям того, чего не хочешь для себя»¹⁴¹. То, что не нравится вам, не понравится и другим людям. Если бы я делил отрез хлопка, я отдал бы вам лучшую часть. Если бы вы делили отрез хлопка, то должны были бы лучшую часть отдать мне. Если же вы, взяв лучшую часть, худшую отдадите мне, то я не буду спорить, так как вы взяли на себя труд разделить ткань. Когда вы поймете это, дела всегда будут идти хорошо. Если я отдам вам лучшую часть, вы будете рады, а я смогу правильными поступками воспитывать в себе милосердие. Что вы на это скажете?

Ученый. Итак, хотя вы и понесли убытки, вы радуетесь потере. Почему же вы называете это правильным поведением?

Ответ. Нет, я не понес ущерба, а наоборот, получил большую выгоду.

Ученый. Почему вы называете выгодой то, что явно является ущербом?

Ответ. В «Мэн-цзы» говорится: «Благородный муж защищает справедливость даже ценой собственной жизни»¹⁴². Благородный муж предпочитает жизни справедливость. Случай с отрезом хлопка — это мелочь, но, если речь пойдет об отступлении от Пути ради подчинения целой страны или получения десяти тысяч *каммэ*¹⁴³, будем ли мы по-

¹⁴¹ См.: «Лунь юй», XII, 2.

¹⁴² См.: «Мэн-цзы», VI, I, 10, 1.

¹⁴³ Мера веса, равная 3,75 кг.

ступать вопреки справедливости? Хотя мы и понесем убытки в вещах и товарах, существующих вне нас, мы получим выгоду в воспитании собственного сердца. А лучше этого ничего быть не может.

Ученый. Вы говорите, что цените лишь справедливость, даже если ради нее придется отказаться от благосостояния. Если это так, то даже ради выгоды вы, должно быть, никогда не делали выбор вопреки справедливости?

Ответ. Если вы поступаете наперекор справедливости, ваше сердце начинает страдать. Мы занимаемся учением, чтобы избавиться от этих страданий. Поэтому не должно возникать желания, поступая вопреки справедливости, заставлять сердце страдать.

Ученый. Торговцы, изо дня в день обманывая людей, получают выгоду — в этом заключается их работа. В такой ситуации очевидно, что учение ничего не даст им. Тем не менее в вашем доме бывает много торговцев. Вы собираете этих людей то здесь то там и обучаете их, поэтому слова Кун-цзы «лицемер — преступник по отношению к добродетели»¹⁴⁴ относятся именно к вам. Вы — не ученый, а низкий человек, который, подстраиваясь под вкусы времени, чтобы быть в согласии с грязным окружением, заискивает перед людьми и обманывает их, лукавя перед самим собой. Ваши ученики этого не понимают. Вам не стыдно, что при всем этом вас принимают за ученого?

Ответ. Кун-цзы принадлежат такие слова: «Благородный муж молчит о том, чего не знает»¹⁴⁵. В общем, если вы чего-то не знаете, лучше не касаться этого. Не будучи знакомым с этим правилом, говорить, что взбредет в голову, — низкое занятие. К тому же высказываемые вами положения вызывают у людей сомнения. Вообще Путь един. Однако существуют отдельные Пути самураев, земледельцев, ремесленников и торговцев. Даже нищие имеют свой Путь.

Ученый. По-вашему получается, что и у нищих есть свой Путь?

Ответ. Да, я слышал об этом. Один человек ездил в провинцию Оуми, где находилось поселение париев. Там ему довелось увидеть праздничную церемонию по поводу открытия нового моста. Мужчина, по виду старейшина, восседал на соломенном *дзабутоне*¹⁴⁶, в то время как местные жители приносили праздничные угощения. Среди них один очень худой с плохим цветом лица подошел и положил перед старейшиной три баклажана. Увидев это, старейшина спросил: «Я слышал, что ты болен, зачем же ты принес баклажаны?». Тот ответил: «Так и было — я долго страдал от болезни, но староста сказал мне, что я должен принести вам что-нибудь на праздник по случаю открытия нового моста. Поэтому вчера вечером я пошел на чужое поле и украл

¹⁴⁴ См.: «Лунь юй», XVII, 13.

¹⁴⁵ См.: «Лунь юй», IX, 8.

¹⁴⁶ Подушка для сидения.

баклажаны». Старейшина сказал: «Нищие не должны воровать. Если ворует, то ты уже не нищий. Мы изгоняем тебя из деревни». После этого он позвал старосту и дал ему такое распоряжение: «Пока этот человек болеет, позаботьтесь о нем, а когда он поправится, прогоните его из деревни». Хоть ты и умираешь от голода, не воруешь — в этом состоит Путь нищего. В «Лунь юе» приводятся такие слова Кун-цзы: «Благородный человек, хоть и испытывает затруднения, все равно придерживается Пути. Ничтожный человек, терпя нужду, отступает от Пути»¹⁴⁷. Тот, кто, даже бедствуя, ведет себя подобающим образом, является благородным мужем. Тот, кто, бедствуя, поступает так, как ему вздумается, — низкий человек. Стать низким человеком еще более позорно, чем быть нищим.

Ученый. Торговцы алчны, постоянное стремление [к обогащению] — их занятие. Учить этих людей смирять желания — то же самое, что заставлять кота сторожить тунцов. Предлагать им заниматься учением совершенно бессмысленно. Разве вы, зная, что это невозможно, и все равно продолжая учить торговцев, не являетесь мошенником?

Ответ. Торговцы, не знающие Пути и движимые лишь жадностью, приведут свой дом к разорению. Если торговцы познают Путь, они, избавившись от страстей, направят свои силы на милосердие. Благодаря этому они будут находиться в гармонии с правильным Путем и смогут достичь процветания. В этом заключается благо, даваемое учением.

Ученый. Итак, вы наставляете людей продавать, не получая при этом выгоды? Если люди, которые обучаются у вас, не станут получать выгоду в открытую, они будут делать это в скрытой форме. Это означает, что вы не преподаете настоящее учение, а напротив, учите их лгать. Так как вы требуете делать заведомо невозможное, то то, чем вы занимаетесь, бессмысленно. Я не слышал о таком торговце, который бы работал, не стремясь получить выгоду.

Ответ. Это не ложь. Давайте обсудим, почему это так. Предположим, что здесь находится человек, который служит императору. Возможно ли, чтобы люди, которые служат, не получали жалованья?

Ученый. Такого быть не должно. И в «Лунь юе», и в «Мэн-цзы» также говорится, что служить, не получая жалованья, означает нарушать ритуал. Это положение не вызывает никаких сомнений. Следует получать жалованье, так как в этом состоит Путь. Это нельзя назвать жадностью.

Ответ. Продавая вещи, получать выгоду — вот Путь торговца. Я не слышал такого, чтобы Путь предполагал продажу себе в убыток. Если бы продажа ради выгоды не соответствовала Пути, то Кун-цзы не сде-

¹⁴⁷ См.: «Лунь юй», XV, 2.

лал бы своим учеником Цзы Гуна. Цзы Гун применил Путь Кун-цзы к купле-продаже. Если бы Цзы Гун не желал выгоды от купли-продажи, он бы не разбогател. Прибыль торговца от торговли есть то же самое, что и жалование самурая. Если у торговца нет прибыли, это равнозначно тому, как если бы самурай служил без жалования.

В поместье одного *даймё* были два торговца, которые поставляли ему товары. Однажды появился еще один торговец, желающий вести дела в этом поместье. Чиновник, ответственный за поставки, попросил его показать свой шелк для сравнения, говоря, что цены, которые назначают два придворных торговца, слишком высокие. И действительно, оказалось, что их цены были непомерно высоки. Чиновник рассердился и вызвал к себе по очереди двух торговцев и сказал им: «Ткани, которые мы от вас получаем, плохи, и цены на них высоки. Если сравнить их с товарами, предлагаемыми новым торговцем, то разница огромна. Это возмутительно».

На это один из торговцев ответил: «Я ни в коей мере не проявлял невнимания к нуждам господина. Торговец, который претендует на то, чтобы вести дела в имении, предлагает товар себе в убыток. Наверняка так не будет долго продолжаться». Дав письменные объяснения, торговец удалился.

Когда вызвали второго торговца и выразили ему свое негодование, он ответил: «Вы правы. До прошлого года мой отец был жив и поставлял товары. Когда он умер, я был назначен вместо него. Я неопытен, и мои денежные дела расстроены, мне трудно поставлять вам нужные товары, и поэтому партнеры стали продавать мне их по более высоким ценам. Все это очень беспокоит меня. Поставляемые мною ткани являются подтверждением этого. Подношение его светлости товаров по высоким ценам есть забвение оказанной мне милости. Я готов жить на жалование, получаемое от господина, и за один-два года вернуть ему долги, продав свою усадьбу и домашний скarb. После чего я хотел бы служить ему и далее». Выслушав это, чиновник велел ему записать свои показания и удалиться.

После этого, посоветовавшись с другими служащими, чиновник решил отстранить первого торговца от поставок для двора, поскольку тот брал высокую цену, как будто находился в стесненных обстоятельствах, и кроме того, намеренно обманывал его. Признание же второго торговца оказалось честным. К тому же выяснилось, что бедность этого человека произошла от широкой жизни покойного отца, а не по его собственной вине. Он исполнял сыновний долг, приняв на себя грехи умершего родителя, и продемонстрировал свою преданность господину. И чиновники рассудили, что во всех отношениях его достоинства будут полезны. Поэтому ему одолжили денег на возвращение старых долгов и, как и прежде, предоставили работу придворного торговца.

Это — пример того, как благодаря честности пришло благополучие. Этот торговец, помня о благодеяниях своего господина, был искренен в своем нежелании поставлять товары по высоким ценам. Также он обладал сердцем, преисполненным сыновней почтительности, стремясь скрыть расточительность своего отца. Поскольку он был честен, то не пытался обманывать чиновника, ответственного за снабжение. Благодаря этим трем качествам он достиг процветания.

Первый торговец говорил, что он нисколько не забывает интересов господина, а новый торговец поставляет дешевые товары, несмотря на убытки. Это обычно используемая отговорка, которой трудно поверить, так как разница в ценах очевидна. Само собой разумеется, что его ложь не вызывает сомнений. И чем красноречивее такой человек, тем большую неприязнь он вызывает у того, кто его слушает. Люди в мире, даже если и производят впечатление умных, не догадываются, что допускают все больше и больше ошибок, так как не изучают подлинного Пути учения. Если хорошенько задуматься над этим, то станет понятно, что, когда нет правды, ничего хорошего не выйдет. Торговец, который всячески морочит вам голову, даже если вы покупаете курительную трубку и кисет для табака, не является хорошим торговцем. Хороший торговец — тот, кто говорит покупателю все так, как есть на самом деле. Многие не чувствуют собственную искренность и неискренность по отношению к другим людям так же, как чувствуют искренность и неискренность других людей по отношению к себе. В «Да сюэ» утверждается: «Другие люди видят насквозь, что творится в вашем сердце»¹⁴⁸. Если усвоишь это правило, то, говоря все как есть, ничего не приукрашивая, прослывешь честным человеком. Поскольку вам все будут доверять, вы без особого труда сможете продавать вдвое больше других. Торговец, который слывет честным, не вызывает у людей настороженности и добивается успеха. Это искусство невозможно постичь, не прибегая к силе учения. Нет причины для того, чтобы не любить учение и не применять его в жизни, говоря, что оно не нужно торговцам.

Ученый. Однако почему же говорят: «Что торговец, что створчатая ширма прямо стоять не могут»?

Ответ. Среди того, что говорят в мире, много ошибочного. Если створчатая ширма хоть немного искривлена, ее невозможно складывать, [чтобы поставить]. Если поверхность пола неровная, она не будет стоять. Так же и торговец. Если в самом сердце он не честен, то ему трудно торговать наравне с другими. Это видно на примере стоящей прямо ширмы. И торговец и ширма, если они прямые, то смогут устоять. Поговорка о том, что если они искривлены, то не будут стоять,

¹⁴⁸ См.: «Да сюэ», II, 6, 1.

была перефразирована вами с искажением. Герой древности Бо И¹⁴⁹ был столь же прям, как и створчатая ширма.

Ученый. Что вы имеете в виду, когда говорите, что торговец должен быть столь же прям, как и створчатая ширма?

Ответ. Как сказано в «И цзине», «продажа товаров есть торговое дело»¹⁵⁰, поэтому нельзя не понимать, что в продаже товаров заключено жалованье. Поэтому торговец, приобретая товар в одном месте и продавая его в другом, сразу получает выгоду. Ничего несправедливого в этом нет. Торговец, который занимается только посредничеством при продаже товаров, называется *тонья* — оптовым торговцем. Всем известно, что *тонья* получают комиссионный сбор, так как об этом написано в их магазинах. Это ясно, как в зеркале, и скрыть ничего невозможно. Очевидно, что они получают справедливую прибыль. Честность торговца состоит в получении справедливой прибыли. Отказ от прибыли не соответствует Пути торговца. Достойный человек не станет покупать товар, который ему предлагают себе в убыток. Он покупает, чтобы другая сторона могла получить прибыль. Он не примет помощи такого рода. Неполучение прибыли не соответствует Пути торговца.

Ученый. Раз так, само собой разумеется, что средства на закупки товара и размер прибыли определены. Почему же тогда торговцы лгут, говоря, что продают товар по сниженной цене?

Ответ. Цена продажи зависит от существующей в данный момент рыночной цены. Бывает, что купленную за 100 *моммэ*¹⁵¹ серебра вещь приходится продавать за 90 *моммэ*. Отсюда происходит убыток. Но иногда вещи, приобретенные за 100 *моммэ*, продаются и за 120–130 *моммэ*. Когда цены на рынке растут, торговец деятелен, когда цены снижаются — он пассивен. Это решает Небо, сам торговец ничего не определяет. В зависимости от времени цены могут отличаться от установленных. Различие в ценах — дело обычное. Бывает, что один *коку*¹⁵² риса, сегодня утром стоивший одно *рё*, с течением времени начинает стоить одно *рё* и девять *то*¹⁵³. Когда курс *кобан*¹⁵⁴ падает,

¹⁴⁹ Один из любимых героев Конфуция, олицетворявший наряду со своим братом Шу Ци честность и чистоту. Бо И и Шу Ци — принцы конца эпохи Инь — начала эпохи Чжоу, отказавшиеся от власти, ставшие отшельниками и умершие голодной смертью.

¹⁵⁰ В действительности подобной фразы нет ни среди афоризмов, ни среди комментариев «И цзина». Единственное упоминание о торговцах присутствует в «Сян чжуань» («Комментарий к образам») к гексаграмме 24 («Фу»). Этой ссылкой на «И цзин» Исида Байган стремился подчеркнуть роль торговли как неотъемлемого компонента гармоничного устройства космоса.

¹⁵¹ Мера веса, равная 3,75 г.

¹⁵² Мера веса, равная около 150 кг, что соответствовало объему в 180,4 л.

¹⁵³ *Рё* и *то* — старинные японские монеты.

¹⁵⁴ Золотая монета эпохи Токугава.

цена на рис повышается, когда курс *кобан* повышается, цена на рис падает. Так дело обстоит даже с самым важным предметом торговли. Кроме того, рыночные цены меняются день ото дня. Пренебрежение этим законом не приносит успеха. В одиночку, отдельно от других торговцев, трудно четко предопределить размер своей прибыли и объем вложений. Это не ложь. Если считать это ложью, то торговля будет невозможна. Если не будет торговли, то покупатели не смогут покупать, а продавцы не смогут продавать. В такой ситуации торговцы не смогут выжить и станут крестьянами или ремесленниками. Если все торговцы станут земледельцами или ремесленниками, то перестанет осуществляться обмен товарами, и все люди начнут испытывать трудности.

Самурай, земледельцы, ремесленники, торговцы нужны для поддержания порядка в мире. Нельзя обойтись даже без одного из них. Управлять самураями, земледельцами, ремесленниками, торговцами — дело императора. Помогать императору — дело самураев, земледельцев, ремесленников, торговцев. Самурай — подданный, имеющий ранг, земледелец — подданный, возделывающий поля, торговец и ремесленник — подданные, находящиеся в городах. Их Путь как подданных состоит в поддержке императора. Купля-продажа, осуществляемая торговцем, помогает миру. Плата за труд человеку, делающему тонкую работу, — жалование ремесленника. Доход, получаемый крестьянином за его труд, — то же самое, что жалование самурая. Если все люди прекратят свои занятия, то мир не устоит. Прибыль торговца — официально узаконенное жалование. Несмотря на это, вы только и говорите, что торговцы нарушают Путь, выказывая жадность к прибыли. Нелепо ненавидеть торговцев. Почему вы питаете неприязнь только к торговцам, считая их низкими людьми? Если вы будете платить торговцу, удерживая при этом его прибыль, то будете разрушать законы, существующие в мире. Даже поставляя товары *даймё*, торговец получает прибыль. Поэтому прибыль торговца есть жалование, признанное обществом. Однако это не значит, что доход, получаемый от земледелия, плата, получаемая за тонкие ремесленные работы, и прибыль торговца могут быть установлены в размере нескольких сотен или десятков *коку* риса, как для самурая. И в Японии, и в Срединной стране получение прибыли от купли-продажи есть правило, принятое среди людей. Если торговец делает свое дело, получая прибыль, то это естественным образом приносит пользу миру. Без получения прибыли работа торговца невозможна.

Поскольку жалование торговца — это прибыль от купли-продажи, то оно зависит от того, есть ли покупатели. Когда торговец выходит на зов [покупателя], он действует как человек, который идет выполнять свои обязанности. Здесь нет жадности. Без получения жалования невозможен и Путь самурая. Если говорить, что получение жалования

есть проявление жадности, противоречащее Пути, то мы придем к тому, что и Кун-цзы, и Мэн-цзы не были людьми, которые знали Путь этого мира. Несмотря на это, вы без причины отделяете торговцев от самураев, земледельцев и ремесленников и утверждаете, что получение жалованья — это проявление торговцами жадности и что торговцы не в состоянии познать Путь. Я же учу тому, что торговцы имеют свой Путь. Я не учу [Пути] самураев, земледельцев и ремесленников.

Ученый. Выходит, что прибыль, получаемая торговцами благодаря торговле, естественна. Но ведь бывает так, что торговцы совершают ошибки и ведут себя неправильно?

Ответ. В сегодняшнем мире много ошибочного и неправильного, поэтому и существует вещь, называемая учением. В действительности случается, что торговцы не следуют Пути. Попытаюсь объяснить вам это с помощью примера. В детстве я слышал такую историю. В древние времена в одной провинции случилось наводнение, поля затопило и возделывать землю стало невозможно. Тем не менее земледельцы должны были по-прежнему платить поземельный налог, который они платили до наводнения. Поэтому они посадили фруктовые деревья и начали собирать урожай фруктов вместо риса. Увидев это, *тодзама*¹⁵⁵ решил обложить налогом также и фрукты. Его наследник, жалея крестьян, хотел бы облегчить их жизнь, отменив нововведения прежнего *тодзама*, но поскольку это было начинание его отца, он, как сын, не решался на изменения и надеялся, что они произойдут сами собой. Однажды он позвал своего вассала и сказал: «Смотрите, в призмковом поселении есть люди, которые построили дома в два этажа. Давайте обложим налогом двухэтажные дома». Вассал нашел это затруднительным и, посоветовавшись и узнав мнения других людей по этому поводу, сказал своему господину: «На днях вы изволили сказать, что хотите обложить налогом двухэтажные дома. С древних времен подобных прецедентов не было. Пощадите, пожалуйста!». *Тодзама* согласился и сказал так: «Хоть вы и говорите, что с древних времен не было подобных примеров, я отдал такое распоряжение, следуя прецеденту. С затопленных полей взимался ежегодный налог, кроме того, фрукты также были обложены налогом. Налог с двухэтажных домов — то же самое. Поэтому прецеденты есть!». После этого налоги на фрукты упразднили и оставили только ежегодный поземельный налог. С тех пор все стали говорить: «Милосердие его светлости безгранично. Воистину, он управляет народом, заботясь о нем, как о своих детях. Это большая редкость».

Это должно стать примером и для торговцев. Получать двойную прибыль — все равно что есть сладкий яд, это часто приводит к гибели

¹⁵⁵ Крупный феодальный правитель в эпоху Токугава, не являвшийся вассалом или родственником *сёгуна*.

ли. Приведем несколько примеров. Допустим, есть отрез шелка в один *хики* на один *оби*¹⁵⁶. Если длина его меньше нормы на один-два *суна*¹⁵⁷, то торговец, увидев это, должен уступить в цене. Однако, хотя в отрезе и не хватает одного-двух *сунов*, это нельзя назвать вещью с дефектом. Когда при закупке получают прибыль, заставив оптовика уступить в цене, а при продаже получают такую же прибыль, как если бы продавался отрез стандартной длины, это и есть двойная прибыль. Это все равно что пользоваться разными мерами для покупки и продажи, что категорически запрещено. Случается и так, что, когда ткани окрашены по-разному, преувеличивая незначительные дефекты и вынуждая ремесленников страдать, снижают цены, а с заказчиков берут как за стандартную окраску, не отдавая ремесленникам разницы. Это даже еще хуже, чем двойная прибыль.

Вообще ее разновидностей очень много. Бывает, что из-за денежных затруднений за товары, купленные в кредит, извиняясь, продавцу возвращают лишь половину или третью часть долга. Кроме того, я слышал, что среди продавцов встречаются такие, кто требует больших выплат при покупке в кредит, а также что существуют ловкие посредники, делающие вид перед кредиторами, что сами терпят убытки, а на самом деле тайно получают с должников за посредничество дополнительное вознаграждение, в результате чего только они не несут никаких потерь. Люди, совершающие столь изощренные кражи, дурны.

Ученый. Разве только торговцы, получая с приносящих извинения должников вознаграждение, помогают им добиться уступок у кредиторов?

Ответ. Поскольку многие торговцы не знают Пути, подобные вещи происходят. Человек, знающий Путь и занимающийся куплей-продажей, не позволит себе таких бесчестных поступков. Даже управляющие владениями *бакуфу* и *даймё*, которые отдают распоряжения, проводя высочайшую справедливую политику, не должны принимать взток от низких крестьян. Если человек, исконно имеющий статус самурая, будет тайно принимать вознаграждение от нижестоящих людей, он непременно будет действовать пристрастно. Разве может называться самураем человек, который успешно решает все дела, становясь заодно с нижестоящими? Это — вор, а не самурай. Получая взятки от нижестоящих, вышестоящие не могут проводить справедливой политики. Даже если что-то некоторое время и удастся скрывать, то, как говорил Ян Чжэнь из Поздней Хань¹⁵⁸, «Небо знает, Земля знает,

¹⁵⁶ Пояс для кимоно.

¹⁵⁷ Мера длины, равная 3,8 см.

¹⁵⁸ Поздняя Хань, или Восточная Хань, — династия китайских императоров (25–220).

я знаю, и люди узнают»¹⁵⁹. Иными словами, дурные дела в конце концов всплывают наружу, и за них ниспосылается небесная кара. Людей, которых не страшит небесная кара, не должно быть в этом безмятежном мире. Однако торговцы отличаются от самураев, поэтому среди них находят такие, кто совершает подобные дурные дела. Если бы они прилагали хоть немного усилий, чтобы соблюдать Путь, они не смогли бы поступать таким образом.

Ученый. В чем состоит зло: в том, что проситель, предлагая вознаграждение, просит решить его вопрос, или в том, что, получая вознаграждение, человек позволяет просить себя?

Ответ. В случае, когда проситель занимает низкое положение, а тот, кого он просит, — высокое, оба они совершают грех. Однако семьдесят процентов вины лежит на вышестоящем и тридцать процентов — на нижестоящем. В «Мэн-цзы» сказано: «Те, кто обладают знаниями, занимают высокое положение и управляют нижестоящими. Те, кто невежественны, занимают низкое положение и с усердием кормят вышестоящих»¹⁶⁰. Правильный Путь, существующий с древних времен, предполагает, что стоящие наверху должны быть кристально чистыми. Постыдно, не соблюдая правильный Путь, вступать в сговор с просителем и получать несправедливое вознаграждение, считая его своим законным доходом. Пусть и рожденный в низком звании, человек все равно остается человеком. Тот, кто находится в финансовом затруднении, выражает свою благодарность в виде денежного вознаграждения, несмотря на то что его состояние неизбежно уменьшается. Кредиторы терпят убытки, пропорциональные вложенным ими средствам. Но если находится человек, который получает вознаграждение за посредничество между кредиторами и должниками, то он ничем не отличается от вора. Человек, занимающийся такими делами, подобен умирающему от сладкого яда.

Среди приказчиков, находящихся на службе, немало таких, кто обделывает подобные несправедливые дела. Они вызывают у своих хозяев дурные помыслы, которые у тех не возникли бы. Это все равно что давать хозяевам сладкий яд и способствовать уничтожению их дома. И в «Мэн-цзы» сказано: «Склонять государя на дурные дела — тяжкое преступление»¹⁶¹. Тем не менее до тех пор, пока они не терпят убытков, хозяева думают, что приказчики, которые подбивают их на несправедливые дела, преданны им. Они одобряют действия своих служащих, не подозревая о том, что им грозит крах. А причина заключается

¹⁵⁹ Высказывание, приписываемое Ян Чжэню, взято из раздела «Ян Чжэнь чуань» («Биография Ян Чжэня») «Хоу Хань шу» («Книга о Поздней [династии] Хань»), памятник V в.

¹⁶⁰ См.: «Мэн-цзы», III, I, 3, 14.

¹⁶¹ См.: «Мэн-цзы», VI, II, 9, 1.

в том, что они игнорируют учение, считая, будто торговцам оно не нужно, и смеются над теми, кто занимается учением.

Это напоминает историю о том, как девять безносых обезьян задразнили до смерти одну носатую обезьяну. Тот, кто, считая себя хорошим, сбивается на дурной Путь, не подозревает о том, что навлекает беду на свой дом. Он заслуживает посрамления. В «И цзине» сказано: «Когда делают добрые дела, непременно следует вознаграждение. Когда делают дурные дела, непременно следует возмездие. Если подданный убивает своего государя, его сын убьет своего отца»¹⁶². В этом заключается главный пункт учения этой книги. Следует задуматься о сердце совершенномудрого, преисполненного милосердия. Совершенномудрый¹⁶³ таким образом выразил свою ненависть ко злу. Если постичь смысл этого, то такие вещи, как двойная прибыль, использование двойной меры и тайное получение вознаграждения, покажутся столь же ненадежными, как и «плывущее облако», по выражению «Лунь юя»¹⁶⁴. Отказ от подобных действий происходит лишь благодаря учению. Если посмотреть на людей в этом мире, то многие из них выглядят как торговцы, а на самом деле являются ворами. Настоящий торговец заботится о том, чтобы поддерживать не только свое существование, но и существование партнера. Плутующий торговец живет только обманом людей. Поэтому нельзя судить о них одинаково.

Ученый. В этом и состоит весь Путь торговца?

Ответ. То, о чем я сейчас говорил, есть Путь купли-продажи. Помимо этого существует много разных вещей, но сразу обо всем я рассказать не могу.

Ученый. Есть кроме этого какое-либо более сложное учение?

Ответ. Это учение не сложно. Однако Путь пяти отношений и пяти добродетелей распространяется даже на управление Поднебесной. Поэтому и для отдельного дома существует учение. В качестве примера можно привести такую историю. В деревне жил старый и слабеющий день ото дня человек, который хотел увидеть храм Большого Будды в Наре. Его дети, преисполненные сыновнего долга, попросили плотника из этих мест: «Постройте копию храма Большого Будды, мы хотим, чтобы наш отец его увидел». На это плотник отвечал: «Я не смогу построить копию храма Большого Будды». [Дети этого человека] настаивали: «Но ведь мы хотим лишь копию, высотой в 4–5 сяку¹⁶⁵», и тогда плотник сказал: «Если не знаешь, как строится храм, уменьшенную копию также невозможно сделать, поскольку хоть размеры

¹⁶² См.: «И цзин», «Вэнь янь чжуань» («Комментарий изящных выражений») к гексаграмме «Кунь».

¹⁶³ Имеется в виду автор комментария.

¹⁶⁴ См.: «Лунь юй», VII, 16.

¹⁶⁵ Мера длины, равная 30,3 см.

и будут другими, но в устройстве храмов различий нет». Управление Поднебесной подобно постройке храма Большого Будды. Управление маленьким домом подобно постройке уменьшенной копии храма. В отдельном доме существуют отношения между господином и подданными, отцом и детьми, мужем и женой, старшим и младшим братьями, между друзьями. Без человеческих качеств-добродетелей даже в отдельном доме не будет спокойствия. И в управлении маленьким домом милосердие является основой, и в управлении Поднебесной милосердие является основой. Милосердие не бывает двух видов. Милосердие и любовь торговцев также бывают полезны. Во время прошлогоднего голода¹⁶⁶ торговцы, спасавшие людей, бесплатно раздавая рис, получили высочайшие награды. Спасать людей от голода, не давая им погибнуть, — вот Путь человека.

Ученый. Так что же следует знать торговцу?

Ответ. Как уже говорилось ранее, «благодаря одной вещи можно познать 10 тысяч вещей»¹⁶⁷. Это и есть самое важное. К примеру, если самурай не жалеет своей жизни во имя государя, он может называться самураем. Для торговца достаточно знать это, чтобы понять свой собственный Путь. Если торговец, заботясь о покупателе, который его кормит, честно [ведет дела], то покупатель в большинстве случаев будет удовлетворен. Если торговец прикладывает максимум усилий для удовлетворения покупателя, то ему нечего беспокоиться за дальнейшую жизнь.

Кроме этого, желательно практиковать бережливость, расходуя вместо каждого *каммэ* серебра до семисот *моммэ*, и сократить доход с одного *каммэ* до девятисот *моммэ*. Если прибыль от продажи товаров, которая раньше составляла десять *каммэ* серебра, уменьшится на сто *моммэ* с каждого *каммэ* и станет равна девятистам *моммэ*, то вам не придется беспокоиться о том, что вас будут упрекать за высокие цены. Вы будете в безопасности, так как вас не за что будет упрекнуть.

К тому же не следует получать двойную прибыль, используя незначительную разницу в длине ткани, о чем я говорил ранее; совершать мошенничество, используя малозаметные отличия в окраске; сговариваться с разорившимися людьми и получать от них вознаграждение, крадя долю других кредиторов; производить нечестные расчеты, не соответствующие договоренностям; надо прекратить излишества, избегать привязанности к вещам, воздерживаться от бурных увеселений и постройки излишне роскошных домов. Когда вы откажетесь от всего этого, то, даже получая прибыль в девятьсот *моммэ* вместо одного *каммэ*, вы сможете без хлопот поддерживать свой дом.

¹⁶⁶ Имеется в виду голод 1732–1733 гг.

¹⁶⁷ Японская пословица.

Если уменьшить прибыль на сто *моммэ*, то беззаконие, возникающее благодаря купле-продаже, в основном прекратится. Например, когда в один *сё*¹⁶⁸ воды добавляют одну каплю масла, масло распространяется по поверхности воды, она выглядит как масло и становится непригодной. Прибыль от торговли подобна этому. Нечестно заработанные сто *моммэ* превращают в нечестно заработанные все девять сотен. Существует много людей, которые не знают, что, получая несправедливым путем прибыль в сто *моммэ*, они делают порочной всю прибыль в девятьсот *моммэ*, подобно тому, как капля масла портит один *сё* воды, и что они тем самым приведут к гибели своих потомков. Даже если взять общую сумму несправедливых денег, полученных в качестве двойной прибыли, вознаграждения от разорившихся людей и в результате махинаций с платежами, все равно на эти деньги невозможно будет поддерживать свое существование. Это правило касается всего без исключения. Разве не заслуживают позора люди, которые, будучи ослепленными жадной наживы, не в состоянии отказаться от прибыли в сто *моммэ* и получают нечестные деньги, не подозревая, что тем самым они обрекают на гибель своих потомков, которых следует любить?

Как уже было сказано, сегодня во всем следует брать пример с безупречных самураев. В «Мэн-цзы» говорится: «Мэн-цзы сказал: „Только благородный муж способен сохранять свое сердце непоколебимым, даже если он не имеет средств к существованию“»¹⁶⁹. В древние времена Камакура Саймёдзи¹⁷⁰ уступил должность *сиккэна* Сагами-но ками¹⁷¹, а сам отправился в странствия, чтобы исправить существовавшую в стране несправедливость. Он был глубоко обеспокоен тем, что жалобы бедняков не доходят до правителя. Если власти обладают человеколюбивым сердцем, то подданные не могут не обладать справедливостью. В то время служил в Камакуре в качестве главного судьи мудрый старец Аото Сазмон. Когда в суде рассматривался спор между вассалом Сагами-но ками и служащим поместья, хоть правота и была на стороне последнего, члены суда, боясь Токимунэ, не решались ясно сказать, кто прав, а кто виноват. Но Аото Сазмон настоял на вынесении четкого решения: На радостях служащий поместья под покровом ночи подбросил к дому Аото триста *каммэ* монет. Аото, увидев деньги, не выказал радости. Возвратив их полностью, он сказал: «Именно от *сиккэна* Токимунэ было бы хорошо получить награду. Я вынес беспристрастное решение ради Токимунэ. Он должен быть

¹⁶⁸ Мера объема, равная 1,8 л.

¹⁶⁹ См.: «Мэн-цзы», I, I, 7, 20.

¹⁷⁰ Ходзё Токиёри (1227–1263). Имя Саймёдзи он принял, когда постригся в монахи.

¹⁷¹ Имеется в виду Ходзё Токимунэ (1251–1284), сын Ходзё Токиёри, носивший также имя Сагамитаро в честь родового владения Сагами.

рад, когда в мире вершится справедливый суд, четко определяющий правоту и неправоту».

Подобные люди есть среди самураев. Встречаются люди, уступающие Аото в мудрости. Однако если они, в отличие от Аото, не отказываются от несправедливых подношений, они не могут называться самураями. Поэтому самурай — это такой человек, который должен стать зеркалом для людей мира. В «Лунь юе» написано: «Учитель сказал: „Возможно, есть люди, которые намерены практиковать милосердие, но не могут этого сделать. Однако я таких еще не встречал“»¹⁷². Но поскольку мир велик, вероятно, все же найдутся самураи, принимающие несправедливые подношения. Если такие люди есть, то это воры, носящие меч и имеющие облик самурая.

Вымогательство и получение взяток — это то же самое, что проникновение вора в чужой дом. Аото, настоявший на вынесении справедливого судебного решения, действовал в интересах Сагами-но ками. Он был верным подданным, который вел себя безупречно, ревностно исполнял свои служебные обязанности и не допускал непорядочных поступков. Как могут самураи быть неверными в сегодняшнем хорошо управляемом мире? Торговцы также не должны быть хуже, понимая, что получение двойной прибыли и тайных денег есть проявление неверности и сыновней непочтительности по отношению к своим предкам. Хоть и говорят о Пути торговца, он не отличается от Пути самурая, земледельца и ремесленника. В «Мэн-цзы» также говорится: «Существует только один Путь»¹⁷³. И самураи, и земледельцы, и ремесленники, и торговцы — все есть порождения Неба. Разве у Неба есть два Пути?

Книга III

Беседы о природе и Принципе

Один ученый спросил: Великий совершенномудрый Кун-цзы, говоря о Пути трех отношений и пяти добродетелей¹⁷⁴, не упоминал о природе и Принципе. Мэн-цзы был первым, кто заговорил о доброте человеческой природы и о взращивании в себе мировой жизненной

¹⁷² См.: «Лунь юй», IV, 6.

¹⁷³ См.: «Мэн-цзы», III, I, 1, 3.

¹⁷⁴ Три вида отношений — отношения между господином и подданными, отцом и сыном, мужем и женой. Пять добродетелей — милосердие, справедливость, благопристойность, мудрость и верность.

энергии. Гао-цзы¹⁷⁵ говорил: «Жизнь есть именно природа»¹⁷⁶. И еще: «Природа не хороша и не дурна», или: «Природа как таковая не может осуществлять милосердие, подобно тому, как ива с наростами сама по себе еще не может стать чашей». Или же: «Природа подобна воде, которая течет во всех направлениях — она не хороша и не дурна»¹⁷⁷. Хань Туйчжи¹⁷⁸ говорил: «Существуют три категории [человеческой] природы — высшая, средняя и низшая¹⁷⁹». Сюнь-цзы¹⁸⁰ говорил: «Природа человека дурна. То, что она кажется хорошей, есть всего лишь обман». Ян-цзы¹⁸¹ утверждал: «В человеческой природе хорошее и дурное перемешаны»¹⁸².

Помимо этого существует бесчисленное множество взглядов [на данный предмет], принадлежащих Лао-цзы, Чжуан-цзы и буддийским учениям. Какие следует считать правильными, а какие ошибочными? Конфуцианцы нашей страны считают правыми либо Мэн-цзы, либо Гао-цзы и Хань Туйчжи. Есть даже такие, кто, считая Мэн-цзы неправым, утверждают, что после Кун-цзы все без исключения заблуждались. В этом споре ни одно мнение не является окончательным. Однако вы говорите, что человеческая природа благá, признавая тем самым верной точку зрения конфуцианцев эпохи Сун и почитая Мэн-цзы. На мой взгляд, трудно судить об этом с такой определенностью. Вы также человеческое существо и в силу этого не можете выносить окончательные суждения. Но вы говорите, что человеческая природа благá, только потому, что другие конфуцианцы соглашались с Мэн-цзы и большое количество людей считает его правым, несмотря на то что сами вы в глубине души не считаете верной теорию Мэн-цзы о благодати [человеческой] природы. Для ученого так поступать непорядочно. Честно было бы говорить, что сомневаешься, если сомневаешься, так же, как это делаю я. Однако тогда жить становится не просто. Тем не менее вы, вероятно, не испытываете угрызений совести. Если же побудить вас раскрыть свои истинные соображения, то у вас, скорее всего, не найдется доказательств теории благодати человеческой природы.

¹⁷⁵ Древнекитайский мыслитель IV в. до н.э.

¹⁷⁶ См.: «Мэн-цзы», VI, I, 3, 1.

¹⁷⁷ См.: «Мэн-цзы», VI, I, 1; I, 2.

¹⁷⁸ Известен также как Хань Юй (768–824) — мыслитель и политический деятель древнего Китая, автор трактата «Юань син» («Обращение к началу человеческой природы»). Считается предтечей неоконфуцианства.

¹⁷⁹ Согласно учению Хань Юя, природа высшей категории — добра, средней — не-сет в себе и добро и зло, а низшей — дурна.

¹⁸⁰ Философ и просветитель древнего Китая (ок. 313 — ок. 238 г. до н.э.), объединивший в своем учении идеи конфуцианства, даосизма, легизма и моизма.

¹⁸¹ Известен также как Ян Сюн (53 г. до н.э. — 18 г. н.э.) — конфуцианский мыслитель.

¹⁸² См.: «Фа янь» («Образцовые слова»), 3.

Вы проповедуете теорию благодати природы, не располагая доказательствами и [полностью] опираясь на Мэн-цзы. Не так ли?

Я ответил: Нет, это не так. Однако вы вправе думать, как вам угодно, поскольку вы, похоже, не поняли того, что я говорил.

Ученый. Вы отвечаете так потому, что мой вопрос затронул ваше слабое место?

Ответ. Нет, это не так. В «Лунь юе» говорится: «На гнилом дереве не сделать резьбы, грязную стену нельзя покрыть штукатуркой»¹⁸³. Люди, которые, так же как вы, потеряли из виду свое сердце, не знают его. Они подобны тем, кто пытается сделать резьбу на гнилом дереве. Они ничем не отличаются от покойников, у которых нет сердца. К кому же мне обращаться с речами?! Что касается утверждения благодати природы, то спорить о том, верна ли теория Мэн-цзы, и согласуется ли она с вашей собственной природой, следует лишь только после того, как вы сначала познаете собственную природу и будете искать закономерности внутри себя самого. Прежде всего, отвлекшись на время от проблемы благодати [человеческой] природы, я хотел бы знать, как вы понимаете слова Кун-цзы: «Весь мой Путь пронизан Единым»¹⁸⁴.

Ученый. Цзэн-цзы истолковал эти слова абсолютно ясно: «Это не что иное, как верность и сострадание»¹⁸⁵.

Ответ. Верность и сострадание, о которых говорил Цзэн-цзы, есть высшее благо. Хорошо, если люди последующих поколений, даже если они не будут знать о природе и Принципе, станут считать верность и сострадание проявлениями единой природы Пути. Однако полагать, что единство Пути состоит только в верности и сострадании, определенно является заблуждением. Ибо в нынешнее время невозможно представить, чтобы в Японии или Китае основная линия учения совершенномудрых сводилась только к верности и состраданию. Думать таким образом означает быть виновным в пренебрежении исходным учением совершенномудрых. Не зная благодати [человеческой] природы, вы утверждаете, что единство Пути заключается лишь в верности и сострадании. Это есть всего лишь слизывание осадка слов Цзэн-цзы.

То, что называют Единым, есть не что иное, как неуловимый принцип, состоящий в том, что истинная природа человека изначально добра и тождественна сердцу совершенномудрых. Поэтому оно является такой вещью, которая должна быть постигнута только лично, без помощи слов. Так как Цзэн-цзы, услышав слово Единое, тут же понял эту истину и твердо поверил, что она соответствует сути конфуцианского учения, он ответил утвердительно. Хотя другие ученики также слушали [Учителя] вместе с ним, они не поняли. Поэтому, когда Кун-

¹⁸³ См.: «Лунь юй», V, 10

¹⁸⁴ См.: «Лунь юй», IV, 15.

¹⁸⁵ См. там же.

цзы покинул свое место, они стали спрашивать, что он имел в виду. Цзэн-цзы ответил им: «Ничего, кроме верности и сострадания», но они все равно не поняли.

Согласно «Лунь юю», Кун-цзы говорил о Едином и Цзы Гуну, однако, поскольку тот еще не достиг понимания, он не смог ответить [Учителю]. Цзэн-цзы постиг подлинные идеи [совершенномудрых], поэтому смог объяснить значение Единого с помощью понятий «верность» и «сострадание». Достигший подлинного понимания человек свободен и ничем не ограничен, поэтому, когда он говорит, что Единое есть верность и сострадание, это правильно. Соответствует действительности объяснение или нет, зависит от того, достиг ли объясняющий подлинного понимания. Поэтому, хотя вы и даёте одинаковое с Цзэн-цзы объяснение, смысл верности и сострадания, о которых вы говорите, абсолютно отличен от смысла верности и сострадания, о которых говорил Цзэн-цзы, так как вы не познали того, что изначальная природа человека блага. Даже если отвлечься от верности и сострадания, можно обнаружить много других вещей, не согласующихся со здравым смыслом. Чтобы учить других людей, необходимо объяснить эту истину. Вы же, находясь в неведении относительно [человеческой] природы и Принципа, не можете этого понять.

Ученый. Этот момент до конца неясен даже для учителей. Изначально это являлось лишь уделом совершенномудрых, и вряд ли это будет доступно пониманию сегодняшних ученых. Поэтому, вероятно, лучше говорить, что Единое есть верность и сострадание, и ничего более.

Ответ. Вы говорите, что это недоступно пониманию сегодняшних ученых. Учение совершенномудрых на протяжении веков не изменяется. Разграничение древности и настоящего времени — это не что иное, как представления о последней эпохе (*матто*) в буддийском учении. Не следует путать одно с другим. В «Лунь юе» есть такие слова Кун-цзы: «Благородный муж не имеет пристрастий. [Он только придерживается справедливости]»¹⁸⁶. Ян Юань¹⁸⁷ говорил, что Путь Кун-цзы, «когда ты ищешь его впереди, неожиданно оказывается уже позади тебя»¹⁸⁸. В «Мэн-цзы» сказано: «Путь может быть только один»¹⁸⁹. Подобных высказываний множество. Как вы их понимаете?

Ученый. Я глубоко не изучал их, поэтому прямо сейчас я затрудняюсь ответить.

Ответ. Эти три высказывания имеют отношение к сердцу, поэтому вы говорите, что сразу не можете дать ответа. Сколько бы книг вы ни прочитали, это все равно будет бесполезно. Хотя «Лунь юй» полно-

¹⁸⁶ См.: «Лунь юй», IV, 10.

¹⁸⁷ Самый одаренный из учеников Конфуция.

¹⁸⁸ См.: «Лунь юй», IX, 11.

¹⁸⁹ См.: «Мэн-цзы», III, I, 1, 3.

стью является выражением сердца совершенномудрых, не познав этого сердца, чем вы будете руководствоваться в качестве примера для подражания и сможете ли учить других людей?!

Ученый. Путь Кун-цзы — это Путь пяти отношений и пяти добродетелей (*горин-годзё*). В этом нет ни малейшего сомнения.

Ответ. Вы говорите, что существует «лишь одно Единое». Но незнание этого Единого означает незнание Пути. В «Лунь юе» сказано: «Человек прославляет Путь, а не Путь прославляет человека»¹⁹⁰. В «„Лунь юй“ цзи чжу» Чжу Си говорит: «Если сердце познает природу до конца, то можно распространять Путь», а также: «Вне человека нет Пути, и вне Пути нет человека. Сердце человека может достичь просветления». Поэтому [человек] может распространять Путь. Сердце, постигшее Путь через просветление, и есть истинная сущность (*хонтай*), пять отношений есть ее действие (*саё*). Сущность предшествует ее воплощению в действии, которое состоит в исполнении отношений между господином и подданными, отцом и сыном, мужем и женой, старшим и младшим братом, между друзьями. Благое сердце, исполненное милосердия, справедливости, благопристойности, [верности] и мудрости, предрасположено к осуществлению пяти отношений. Вы не знаете о том, что это сердце является единственным (*юицу*)¹⁹¹.

Ученый. В том, что вы говорите, есть определенная доля правды, поэтому, к какому бы учению мы ни обращались, вероятно, особой разницы не будет. Я намерен и в будущем размышлять над [проблемой] сердца, однако благую природу, о которой говорил Мэн-цзы, так просто не понять. Совершенномудрые были благи, так как обладали такими тремя добродетелями, как мудрость, милосердие и мужество. Однако даже мудрые, не говоря уже об обычных людях, не обладали всеми этими тремя качествами одновременно. Почему же вы, уравнивая всех людей, приписываете им доброту?

Ответ. В «И цзин» Кун-цзы изрек: «Путь Неба и Земли представляет собой [движение] *инь* и *ян*. Следование этому есть благо. То, что порождено им, есть природа»¹⁹². Небо и Земля состоят из *инь* и *ян*. Что может быть кроме этого?

Ученый. Так как даже пять элементов есть *инь* и *ян*, помимо их ничего не существует.

Ответ. В таком случае, эти *инь* и *ян* есть два или одно?

Ученый. На два разделить трудно. В то же время, если думать о них как об одном, то [в этом одном] есть два — движение и покой.

Ответ. Если движение и покой есть два, то откуда это движение исходит и куда возвращается, когда затихает?

¹⁹⁰ См.: «Лунь юй», XV, 29.

¹⁹¹ Термин *юицу*, вероятно, заимствован у Ёсиды Канэтомо.

¹⁹² См.: «И цзин», «Си цы чжуань» («Комментарий приложенных слов»), I, 5.

Ученый. Хотя и говорят о Беспредельном, или Великом, пределе, не есть ли это в действительности наделение именами вещей, которых не существует? Это невозможно до конца понять.

Ответ. Нет, это — не есть вещи, которых не существует. Великий предел — это изначальная сущность Неба, Земли и человека. Ваше дыхание через нос и ваше дыхание через рот — это одно или два?

Ученый. Их разделить невозможно.

Ответ. Дыхание через нос и через рот есть непосредственно *инь* и *ян* Неба и Земли. Это есть вдохи и выдохи Неба и Земли. Разве возможно прекращение этого дыхания хоть на мгновение?

Ученый. Дыхание прекратиться не может.

Ответ. Дыхание есть *инь-ян* Неба и Земли. Это — не ваше, отдельного человека, дыхание. Поэтому, если вы не находитесь в единстве с *инь-ян* Неба и Земли, вы так или иначе должны умереть. Очевидно, что вне *инь-ян* ваша жизнь существовать не может, и [ваши] вдохи есть *инь*, а выдохи — *ян*. Таким образом, как было сказано, «следовать этому [порядку] есть благо». И движение тела, и его покой также есть *инь* и *ян* Неба и Земли. Это в точности соответствует тому, что сказано в «И цзине». Кун-цзы объяснял сущность Пути, взяв за основу пример Неба и Земли. Мэн-цзы объяснял сущность Пути, взяв за основу пример человека. Поскольку Небо и человек едины, Путь также един. Чжоу Дуньи говорил: «Пять элементов есть не что иное, как *инь* и *ян*. *Инь-ян* есть Великий предел. Великий предел есть Беспредельное». Следует ли это Беспредельное считать одним или двумя? Если вы сами не будете знать этого с определенностью, то как же можно заниматься толкованием Пути? Не стыдно ли ввергать мир в заблуждение, ведя разговоры, подобные пьяному бреду?

Прежде всего следует познать Единое, о котором говорили Кун-цзы и Мэн-цзы. [Учения] Кун-цзы и Мэн-цзы совпадали, как двойной ярлык. Если считать правым Кун-цзы, то Мэн-цзы также прав. Я поддерживаю Мэн-цзы не потому, что я, следуя за его авторитетом, выказываю почтение к учению о том, что природа человека в своей основе блага. Причина в том, что оно находится в согласии с моим собственным сердцем. Подобное объяснение кажется чересчур простым, однако нет ничего более важного, чем это. Если сможешь лично пережить это, жизнь и смерть также предстанут как Единое. Поэтому в «Лунь юе» говорится: «Утром познав Путь, вечером можно и умереть»¹⁹³.

Вместе с тем благо, о котором говорили Кун-цзы и Мэн-цзы, часто понимают превратно. Многие сомневаются в том, что высказывания о благости [человеческой] природы верны, поскольку в действительности плохих людей много, несмотря на то что, если природа блага, все люди должны были бы быть добрыми, а злых людей вообще не

¹⁹³ См.: «Лунь юй», IV, 8.

должно было бы существовать. Дело в том, что людей, способных постичь учение о благодати природы, немного. Люди в мире, говоря о том, что находится перед их взором: это хорошо, а это дурно, — подразумевают добро в соотношении со злом. Из-за того что они теряют из виду основные положения учения совершенномудрых, возникает большая ошибка в интерпретации блага.

Ученый. Не объясните ли, в чем причина возникновения этой большой ошибки.

Ответ. Начну объяснение с Пути Неба и Земли. Представим себе рисовое поле в 2 *тана*¹⁹⁴. Труд крестьянина, удобрения, рассада, время посадки на каждом из участков были одинаковы. Однако с одного *тана* урожай составил 3 *коку*, а с другого — 1 *коку* и 5 *то*¹⁹⁵. Можем ли мы сказать, что у участка в один *тан*, с которого был собран меньший урожай, дурное сердце, а у участка, с которого был собран двойной урожай, — хорошее?

Ученый. У поля нет сердца, поэтому нельзя сказать, что оно обладает дурным сердцем. Однако, вероятно, мы можем различать худшее и лучшее поле.

Ответ. Выходит, что в земле различий нет, есть лишь различия между лучшим и худшим полем. Хотя и существуют эти различия, свойства земли одинаковы. А коль скоро свойства земли одинаковы, то, если постепенно вносить удобрения, худшее поле станет средним, а среднее — лучшим. Если этот подход применить в отношении людей, то худшее поле — это низкий человек, среднее поле — мудрый человек, а лучшее поле — совершенномудрый. Хотя есть разделение на совершенномудрых, мудрых и низких людей, поскольку изначальная природа человека блага, если заниматься учением, то постепенно обычный человек станет мудрым, а мудрый — совершенномудрым. Это подтверждает единство [человеческой] природы. В довершение всего и совершенномудрые, и мудрые, и низкие люди сегодня живут и двигаются благодаря тому, что вдыхают и выдыхают. Если всмотреться в эту природу, находящуюся в согласии с дыханием, то поймешь, что она, не имея формы, является изначальной сущностью всех вещей. Ее называют благодатью. То, что природа блага, нельзя понять с помощью мышления, находящегося в плену у собственного «я». Как я уже говорил, идея Мэн-цзы о благодати природы не подразумевает такое добро, которое противоположно злу. Не следует впадать в подобную ошибку.

Ученый. Мэн-цзы говорил, что природа блага, а по словам Гао-цзы, природа «если не блага, то и не дурна», что, вероятно, одно и то же. Дело в том, что отсутствие как добра, так и зла есть мир,

¹⁹⁴ *Тан* — единица измерения площади, равная 10,6 кв. м.

¹⁹⁵ *То* — 18 л.

в котором нет ни форм, ни размышлений. Мэн-цзы называл пустоту «благой природой», а Гао-цзы характеризовал ее как нечто «не благое и не дурное». Хотя слова и различаются, на самом деле это лишь имена, за которыми ничего не стоит. Тем не менее вы говорите, что Мэн-цзы прав, а Гао-цзы ошибался. Почему так?

Ответ. Вы не поняли. Прежде всего, Гао-цзы, говоря о «не благом и не дурном», руководствовался лишь одним размышлением. Даже исследуя свою собственную изначальную природу, он не смог решить, благá она или не благá, поэтому его [характеристика природы] ни как благой, ни как не благой есть результат рассуждений. По Мэн-цзы, благая природа находится в непосредственном единстве с Небом и Землей. Даже когда человек спит, то, что бессознательно движется, есть дыхание. Это дыхание не есть его собственное дыхание. *Инь-ян* Неба и Земли входят и выходят из его тела, поэтому движение различных вещей, обладающих формами, есть заполняющая вселенную жизненная энергия (*ки*). Истина, заключающаяся в том, что собственное тело и Небо и Земля составляют абсолютно единое тело (*кондзэн иттай*), неизменна, поэтому и говорится, что природа человека блага. Это естественно и полностью совпадает с тем, что сказано в «И цзине». Однако это трудно понять. Хорошенько подумайте об этом в тишине.

«И цзин» объясняет мир применительно к природным явлениям, поэтому все, о чем говорится в этой книге, не имеет собственного сердца. Не имеющие собственного сердца *инь* и *ян* временами движутся, временами затухают. Следование этому движению и покою есть то, что называется благом. Невозможно объединять этот неуловимый момент и рассудительность Гао-цзы. Различия огромны. Благая природа, о которой говорит Мэн-цзы, есть Путь Неба, превосходящий жизнь и смерть. Разве можно рассматривать как равноценную этому переходящую точку зрения Гао-цзы? Хотя это и кажется простым, на деле это нелегко понять. С помощью рассудочности это постигнуть невозможно. Впервые постигнуть это можно только, если вера в Путь столь же тверда и непоколебима, как у Кун-цзы, который отправился в царство Ци и изучал музыку столь усердно, что в течение трех месяцев забыл про сон и еду.

Люди в мире, читая книги, не ведают благодати природы. Человек, читающий книги, не зная благодати природы, подобен больному. Здоровый человек, почувствовав приятный вкус еды, обрадуется. Тот же, у кого жар, хоть и будет есть вкусную пищу, не испытает радости, так как не разберет ее вкуса. Люди, не познавшие благодати природы, подобны этому. Они, хоть и читают книги, не понимают их смысла. Напротив, они думают, что [представление] Мэн-цзы о благодати природы ошибочно. И учение Мэн-цзы о благодати природы, также как и учение Кун-цзы о благодати природы, содержащееся в «И цзине», есть истина Неба. Если вы хотите сказать, что человек существует отдельно

от Неба и Земли, то зажмите свой рот и нос и посмотрите, что будет. Если вы сможете жить, не получая *инь-ян* Неба и Земли, то Мэн-цзы ошибался; если вы умрете, значит, Мэн-цзы был прав, представляя Небо, Землю и человека в единстве. Это является убедительным доказательством.

Вы заблуждаетесь, так как не видите этой взаимосвязи. И в силу своего заблуждения вы утверждаете, что Гао-цзы был прав. Если, подобно Гао-цзы, говорить, что «природа не может быть ни хороша и ни дурна», то, вероятно, найдется немало людей, которые последуют за вами, однако здесь следует, отступив на один шаг, хорошенько подумать. Брать за отправную точку мысль, что в [человеческой] природе нет ни добра, ни не-добра, — незначительная ошибка, однако место, в которое прибудешь [в таком случае], окажется отдаленным от цели на тысячу *ри*.

Путь совершенномудрых есть не что иное, как Путь Неба и Земли. Небо и Земля ясно олицетворяют чистое и мутное: Небо — чистое, Земля — мутное. Куда ни кинешь взгляд, и в чистом Небе, и на мутной Земле ничего не увидишь, кроме рождающихся и растущих вещей. Хотя у Неба и Земли нет сердца, то, что различные вещи рождаются, остается неизменным с древности до настоящего времени. Продолжение этой жизни — благо. Небо, не имеющее формы, подобно сердцу, Земля, имеющая форму, подобна вещам. Порождение [вещей] свойственно живым существам, отсутствие сердца характерно для неживых существ. Небо и Земля живут и в то же время не живут. То, что соединяет в себе два [момента] — жизнь и смерть, есть исходная сущность всех вещей. Условно ее называют и «принципом», и «природой», и «благом». Самонадеянные люди, называя и Небо и Землю живым существом, знают только одну сторону и не подозревают о том, что в их основе лежит Принцип, объединяющий две стороны — жизнь и смерть. Поэтому для понимания правильного Пути возникают значительные препятствия. В «Лунь юе» есть такие слова Кун-цзы: «Изучение неправильных взглядов ничего, кроме вреда, не принесет»¹⁹⁶.

Если принципы организации Неба и Земли рассмотреть применительно к человеку, то сердце, будучи пустым, соответствует Небу, а форма, будучи наполненной, — Земле. Вдохи и выдохи есть *инь* и *ян*, соответствие их [ритму] есть благо. Производитель действия — природа. Если таким образом взглянуть на человека в целом, то он есть маленькая вселенная (досл. «Небо и Земля»). — Л.К.). Если рассматривать самого себя как маленькую вселенную, вы не будете испытывать недостатка ни в чем. Гао-цзы не знал этого и принимал за истинную природу размышления, подверженные постоянным изменениям. Меж-

¹⁹⁶ См.: «Лунь юй», II, 16.

ду тем содержание мыслей не есть природа, поскольку небесные закономерности стоят над размышлениями. Люди, не знающие этого, являются отступниками, не находящимися в согласии с небесными закономерностями. Они отличаются от Мэн-цзы, который достиг понимания природы, тождественной Принципу, лежащему в основе абсолютного единства Неба, Земли и человека.

Ученый. Я понял, что Небо и человек есть одно целое. Однако не могу осознать, что мое собственное тело совпадает с Небом и Землей. Вам-то это понятно? Хотя и трудно высказать словами то, чего не можешь понять, что вы скажете об этом?

Ответ. В «Шу цзине» говорится: «Небо смотрит, как смотрят люди, слушает, как слушают [люди]»¹⁹⁷. Сердце Неба есть человек, сердце человека есть Небо. Это на протяжении веков остается неизменным. Кто ваш сегодняшний собеседник?

Ученый. Вы находитесь напротив меня.

Ответ. Я — одна из 10 тысяч вещей. 10 тысяч вещей — порожденные Небом дети. Как бы могло родиться сердце, если бы ему не противостояли 10 тысяч вещей?! 10 тысяч вещей и есть не что иное, как сердце. Когда холодно, тело съеживается, когда жарко, тело распрямляется. Холод и жара непосредственно связаны с сердцем. Хорошо подумайте над этим.

Ученый. Слушая ваше последовательное объяснение о единстве Неба и человека и благости природы, я хоть и думал, что на самом деле так оно и есть, все же сердцем принять этого не смог и не испытал даже незначительного интереса. В чем причина?

Ответ. Это хороший вопрос. В «Цурэдзурэгуса» говорится: «Что узнаешь от других людей, не является подлинным знанием»¹⁹⁸. Сейчас хоть вам и показалось, что вы поняли, это еще не стало подлинным знанием. Поэтому вы не испытываете интереса. Человек, который действует, желая познать природу, старательно думает и утром и вечером о том, чего не может осмыслить. Прилагая усилия, он спрашивает себя: «Что это может быть? Что это такое?» — и вдруг неожиданно прозревает. Если сравнивать с чем-либо радость, [которую человек испытывает] в этот момент, то она будет не меньше той, которую вы бы ощутили, например, если бы умершие родители воскресли и вновь появились перед вами.

В древние времена была написана картина, передающая высший момент этой радости, она изображает несшего тяжелую ношу дровосека, который отдыхает, опершись на палку. Художник, вероятно, не знал такого наслаждения, которое возможно лишь в тот момент, когда внезапно наступает просветление. Если бы потребовалось запечатлеть выс-

¹⁹⁷ См.: «Шу цзин», «Чжоу шу» («Летопись Чжоу»).

¹⁹⁸ См.: «Цурэдзурэгуса», 38.

ший момент этой радости, то я, внезапно испытав это чувство, изобразил бы состояние, когда руки движутся в танце, а ноги не касаются земли. В «Да сюэ» об этом так говорится: «Когда внезапно открывается прозрение, становится понятным все — и внешняя и внутренняя сторона тьмы вещей, и мелкие и крупные детали»¹⁹⁹. Эта радость различна в зависимости от степени предшествовавших ей усилий. Бывает и так, что люди внезапно избавляются от всех своих сомнений только в результате многолетних исканий. Также случается, что после одного-двух месяцев сомнений к некоторым приходит смутное понимание. Радость от этого не столь велика. Поэтому не возникает и решимости. Когда, твердо уверовав в Путь, человек достигает состояния просветления, у него появляется достаточно мужества, чтобы стремиться передать это состояние другим людям, пусть даже стоя на обочине дороги. Благодаря такому стремлению я наставляю людей, несмотря на то что моя речь очень проста и невзирая на стыд от того, что не слишком грамотен и несилен в стихосложении.

Ученый. Я думаю, что природа и Принцип — наиболее важные вещи. Однако при этом много такого, что трудно понять. Даже поняв, что абсолютно отличавшееся от учения Мэн-цзы учение Гао-цзы ложно, то станет ли ясна правота Мэн-цзы?

Ответ. Если понять учение Мэн-цзы о благодати природы, [вы станете видеть] столь же отчетливо, как различаются черное и белое на дневном свете. И ошибки других учений вы ясно поймете даже без специальных объяснений. Поэтому нет необходимости знать ошибочные учения. Если постичь благодать природы, то это подобно выпрямлению согнутой вещи с помощью линейки. В «Мэн-цзы» о благой природе говорится следующее: «Благодаря исчерпанию сердца познается природа, когда познается природа, познается Небо»²⁰⁰. Познавание Неба есть начало учения. Если познать Небо, то основания всех дел и вещей сами собой проясняются. Каждому, кто расстался со способом мышления, привязанным к индивиду, различные вещи предстают так, как будто они освещены Солнцем или Луной. В том, что говорил Гао-цзы, по причине самонадеянности данная [человеку] от рождения природа теряется из виду. Это все равно что днем вместо солнечного света использовать лампу при закрытых дверях. Освещаемые [лампой и Солнцем] области различаются настолько, насколько облако отличается от грязи. Небо и Земля ясны и озарены ярким светом [сами по себе], и нет необходимости прилагать излишние усилия [для их освещения]. Путь осуществляется, хотя на это и не затрачиваются усилия, поэтому он спокоен и ясен.

¹⁹⁹ См.: «Да сюэ», II, 5, 2. В цитируемом источнике речь идет об изучении вещей.

²⁰⁰ См.: Мэн-цзы, VII, I, 1, 1.

Именно человек является душой Неба и Земли. Учение не ведавшего этого Гао-цзы явилось плодом значительных усилий, которые он прикладывал, находясь в темноте и полагаясь на свои личные размышления. Поскольку Мэн-цзы глубоко знал [человеческую] природу и Принцип, он, накапливая справедливые дела, возвращал жизненную энергию и достиг единства с высшей добродетелью, наполняющей Небо и Землю. Гао-цзы, не знавший этой истины и опиравшийся на личные размышления, предпринимал поиски то в одном, то в другом направлении и поэтому в процессе споров и рассуждений менял свои взгляды на природу. Однако то, что высказывается, когда человек приходит к какому-либо заключению, должно оставаться неизменным.

Гао-цзы говорил: «Если не понятно на словах, то нечего спрашивать у сердца»²⁰¹, а также: «Если невозможно выразить что-то в словах, то лучше оставить так, как оно есть, и не искать оснований в сердце». Если не искать в сердце, то как же можно постичь что-либо? Разве сегодня даже самые незначительные вещи не познаются путем концентрации усилий в сердце? Это становится ясно, если обратиться к сравнению Гао-цзы природы с бурным потоком воды. По его мнению, хоть в сердце и рождаются различные мысли, не за что ухватиться, а природа ему представлялась как вода, крутящаяся в пучине. В этом утверждении отсутствует знание того, что Небо порождает холод, тепло, облака, туман, ветер, дождь, а из чистого воздуха на расвете оно производит благое сердце, исполненное милосердия, справедливости, благопристойности и мудрости. Когда сосредоточиваются на мельчайших деталях, незначительные ошибки впоследствии влекут за собой огромные расхождения [с действительностью]. Это подобно тому, как собака, пытаясь укусить свой собственный хвост, поворачивается всем телом, и хвост поворачивается вместе с ней, поэтому она никак не может до него дотянуться.

Гао-цзы, много размышлявший над различными вещами, не смог достичь понимания благости человеческой природы. Это очень досадно и грустно. Поскольку Мэн-цзы практиковал справедливость, не прибегая к умственным изысканиям, он был способен возвращать чистую и ясную, как рассвет, жизненную энергию. Однако, поскольку он постиг истину бытия на собственном опыте просветления, который с трудом поддается описанию, он говорил, что это нельзя выразить словами. Согласно Цзэн-цзы, по одному этому «можно судить о том, что Мэн-цзы действительно обладал чистой жизненной энергией». Из этого высказывания Цзэн-цзы понятно, что он также возвращал жизненную энергию. У людей, способных понимать, это не вызывает сомнений. Если постичь благую природу, то жизненная энергия также

²⁰¹ См.: Мэн-цзы, II, I, 1, 9.

станет чистой и яркой, в результате чего возникнет доброе сердце, исполненное милосердия и справедливости. Когда возникает это благое сердце милосердия и справедливости, может ли быть что-либо более важное для человека?

Ученый. Хотя познание благости природы очень важно, люди, подобные мне, сколько бы ни слушали объяснений, все равно не могут до конца в этом убедиться. Наверное, было бы хорошо обладать таким, как у Мэн-цзы, талантом. Но для людей последующих поколений этот уровень недостижим. Допустим, что из огромного количества людей в мире 20–30 или даже 90–100 человек смогут постичь это, все равно их количество будет ничтожно мало. Поэтому не лучше ли давать простые, легко понятные наставления? Если перед вами буддийский монах, он будет рад, если ему сказать, что он может попасть в рай; если перед вами конфуцианец, то ему уместно сказать, что после смерти его душа вернется к Небу и Земле. Даже если человек достигает просветления, какой в этом толк, раз он все равно продолжает страдать в том же самом мире?

Ответ. Разве вы тоже не прилагаете усилия в занятии учением именно потому, что считаете его полезным? Если не заниматься учением, то будешь как отсталый деревенский мужик. Вы занимаетесь учением, поскольку вам стыдно быть отсталым деревенским мужиком. Самое главное в учении — это достижение состояния мудреца и совершенномудрого. Познание благости природы есть врата к достижению мудрости. Если нет ворот, то как же возможно вступить на Путь мудрецов и совершенномудрых?

В «Мэн-цзы» есть такие слова: «Путь Яо и Шуня есть не что иное, как сыновняя почтительность и братская любовь»²⁰². Самоотверженное осуществление сыновней почтительности и братской любви приносит пользу. Тот, кто отказывается от сыновней почтительности и братской любви, становится зверем. Можно ли представить что-либо более удручающее, чем то, когда нет взаимопонимания между родителями и детьми, старшими и младшими братьями и в сердце, как у зверей, нет сыновней почтительности и братской любви? Поэтому и в «Сяо цзине» сказано: «Кун-цзы говорил: „Если люди, начиная с Сына Неба и кончая простым народом, не будут исполнять сыновний долг, то разнообразные беды не заставят себя ждать“»²⁰³. А еще в «Сяо цзине» сказано так: «Существует три тысячи прегрешений, за которые предписаны пять видов наказаний»²⁰⁴, однако не существует прегрешения

²⁰² См.: «Мэн-цзы», VI, II, 2, 4.

²⁰³ См.: «Сяо цзин», VI.

²⁰⁴ В древнем Китае в зависимости от преступления существовало пять видов наказаний: смертная казнь, кастрация, отрубание ступни, отрезание носа, нанесение татуировок. В каждую эпоху существовали свои особенности этих наказаний.

тяжелее, чем сыновняя непочтительность»²⁰⁵. Как вы думаете, человек, предающийся этому греху, без страха отступающий от человеческого Пути и считающий убытком помощь родителям или братьям, после смерти, равно как и благородный муж, будет рассеян между Небом и Землей?

Ученый. По какой причине отходят от Пути человека? Кроме того, я сомневаюсь, что низкий человек и благородный муж после смерти одинаково будут рассеяны между Небом и Землей. Но я также не думаю, что они попадут в ад или рай, не верю я и в существование трех миров — прошлого, настоящего и будущего, о которых говорит буддийское учение. И в этом я не одинок, в мире много людей, которые не могут быть твердо уверены в чем-либо.

В одном месте жил убежденный конфуцианец, который плохо отзывался о буддийском Законе и никогда не молился, даже если посещал синтоистские храмы или буддийские монастыри по приглашению друзей. Но однажды, тяжело заболев и думая, что умирает, он протянул с постели руки к монаху, приходившему к его родственникам, и, проливая слезы, стал просить: «Отслужите по мне заупокойную службу». Когда его собственная жизнь подошла к концу, в минуты печали он стал говорить нечто отличное от того, что говорил, находясь в добром здравии.

Хотя я и не обладаю достаточно ясным пониманием, мне досадно слушать буддийских монахов, тем более что среди них не найти ни одного, кто бы достиг подлинного просветления. Однажды я встретил деревенского дзэнского монаха и, воспользовавшись случаем, сказал ему: «Я слышал, что буддийское учение объясняет такие важные вещи, как жизнь и смерть. Расскажите об этом сегодня вечером». В ответ на это монах выставил напоказ *хоссу*²⁰⁶. Ничего не поняв, я через некоторое время попросил: «Пожалуйста, объясните, что такое жизнь и смерть попонятнее». В ответ на это монах сказал: «Сегодня вечером я выпил крепкого чая, наверное, буду плохо спать». Думая, что он меня не расслышал, я повторил: «Объясните, пожалуйста, еще раз о жизни и смерти». Тогда этот дзэнский монах громко сказал: «Уже звучит 10-часовая колотушка», и еще: «Хотя вы вроде бы и занимаетесь учением, к сожалению, вы, похоже, глухи». Как ни старался, я все равно ничего не понял. Что надо сделать, чтобы сомнения рассеялись и чтобы в смертный час не плакать?

Ответ. Если вы не поняли, увидев выставленную этим монахом *хоссу*, вас следует назвать слепцом. То, что при повторном объяснении монах назвал вас глухим, есть мягкий, любовный по отношению к вам

²⁰⁵ См.: «Сяо цзин», XI.

²⁰⁶ Метелка из длинного белого конского волоса и пеньки, используемая для ритуального очищения от земных страстей.

способ обучения. В «Лунь юе» Кун-цзы высказался на этот счет лаконично: «Нет ничего, что я скрывал бы от учеников»²⁰⁷. Кроме того, в «Лунь юе» говорится: «Ученик Цзи Лу спросил о смерти. Кун-цзы сказал: „Вы не знаете, что такое жизнь. Как вы можете познать смерть?“»²⁰⁸. Если вы познаете себя настоящего, то принципы смерти станут ясны сами собой. Зачем вы ищите какое-то другое учение, чтобы понять это? О жизни и смерти в «Лунь юе» сказано ясно. Истинным конфуцианцем является тот, кто может объяснить этот вопрос исчерпывающе. Вы быстро избавитесь от своих сомнений относительно жизни и смерти, занимаясь с учителем, который от вас ничего не скрывает. Не зная вещей, которые находятся рядом, вы прилагаете массу усилий к постижению учения мудрецов и совершенномудрых. Считая подобный образ действия подходящим для конфуцианца, вы вводите в заблуждение собственное сердце. При этом вы называете себя настоящим конфуцианцем, подлинным учеником Кун-цзы. На каком основании?

Ученый. Как говорится в старинном стихотворении, можно солгать человеку, но «что ответишь собственному сердцу»? Это значит: если заняться самонаблюдением, окажется, что сердце никогда не бывает спокойно. Вы можете произносить праведные речи перед теми, кто вас спрашивает: «Конфуцианцы никогда не думают о жалованье и хлебе насущном. Нас породило Небо, на Небо же мы и возвращаемся». Однако в действительности вы не столь безупречны. Даже если нечистые дела скрыты, сердце беспокоит — таково положение вещей. Это относится не только к конфуцианцам, но и к буддистам и вообще ко всем людям. Так как число буддийских монахов огромно, то, наверное, один из тысячи может достичь просветления, однако в связи с тем, что число конфуцианцев мало, действительно убежденных среди них также немного.

Ответ. Я так не думаю. Количество достигших просветления среди буддийских монахов незначительно, а среди конфуцианцев — велико. Конфуцианцы являются учеными, но при этом конфуцианство, обозначаемое иероглифом, смысл которого «влага», взращивает и питает человека, поэтому конфуцианцем следует называть того, кто достиг состояния умиротворения и самодостаточности. В «Мэн-цзы» сказано: «Каждый человек обладает ценной вещью»²⁰⁹. Эта ценная вещь — сердце. Конфуцианец — это тот человек, который питает себя, познав сердце и достигнув состояния умиротворения и самодостаточности. Хоть и говорят, что буддийских монахов много, их не наберется и десятой части от количества мирян. Так как число этих лю-

²⁰⁷ См.: «Лунь юй», VII, 24.

²⁰⁸ См.: «Лунь юй», XI, 12.

²⁰⁹ См.: «Мэн-цзы», VI, I, 15, 2.

дей незначительно, незначительно также и число постигших Путь благодаря просветлению. Количество мирян огромно, поэтому среди них много таких, кто питает и возвращает себя.

Ученый. Раз это так, то что хорошего мы приобретем в том случае, если продолжительные усилия приведут нас к познанию сердца и в результате рассеются все сомнения относительно Пути?

Ответ. Мэн-цзы говорил: «С сорока лет я не теряю невозмутимости сердца»²¹⁰. Занимаясь делами управления Поднебесной, желательна вести праведную жизнь без страхов и сомнений. Тем не менее некоторые люди собирают учеников, чтобы учить их Пути, но при этом не знают, как это делать. Они кормятся за счет учеников, поступая прямо противоположно тому, как следовало бы поступать. Это все равно как если бы мужчина, вместо того чтобы кормить свою жену, стал бы жить за ее счет. Когда учат людей, не постигнув сердца, получается как раз такое переворачивание с ног на голову. В начале «Да сюэ» говорится, что «основа Пути Великого учения состоит в выявлении непомянутой человеческой природы», а обновление людей есть следствие этого²¹¹. Ученый должен прежде всего познать собственное сердце. Если познать сердце, то поведение само собой становится умеренным, а если поведение становится умеренным, то оно соответствует этикету, и следовательно, сердце пребывает в безмятежности. Безмятежность сердца и есть милосердие. Милосердие — это дарованная Небом единая изначальная жизненная энергия *ки*. Единое изначальное *ки* Неба порождает и возвращает 10 тысяч вещей. Постигновение сердца есть одновременно начало и конец учения.

Человек в течение всей своей жизни возвращает природу с помощью сердца. Нет иного Пути учения, кроме стремления к безмятежности собственного сердца, которое достигается, если вы совершаете пусть даже незначительный милосердный поступок, находящийся в соответствии со справедливостью. Даже если вы притворяетесь, что понимаете нечто, ваше сердце не может согласиться с этим и потому страдает. Это как раз то, о чем говорится в старом стихотворении, которое вы цитировали: «Иногда следует солгать человеку, но что ты ответишь своему сердцу?». В «Лунь юе» приводятся такие слова Кун-цзы: «Благородный муж не испытывает ни сожалений, ни страха», а также: «Если, исследовав себя, он не обнаруживает ничего дурного, то о чем ему сожалеть и чего опасаться?»²¹². Я говорю вам о том же самом. Если вы день ото дня живете без страха и сожалений, исследуя себя, не обнаруживаете ничего дурного и ваше сердце безмятежно и спокойно, то ничего больше и не требуется.

²¹⁰ См.: «Мэн-цзы», II, I, 2, 1.

²¹¹ См.: «Да сюэ», I, I, 1.

²¹² См.: «Лунь юй», XII, 4.

Ученый. Совершенномудрые знают от рождения. Такие, как вы, обычные люди не могут обладать знанием. Почему же тем не менее вы с легкостью разделяете мудрость и знание совершенномудрого и самодовольные мудростью и знанием низкого человека, вынося о них суждения?

Ответ. Вы с легкостью можете отличить белое от черного. Разделение знания совершенномудрого и индивидуального знания подобно этому. Когда совершенномудрый император Юй²¹³ контролировал реки, чтобы предотвратить наводнения, ему не надо было знать ничего иного, кроме того, где находятся возвышенности, а где низменные места. Индивидуальное знание представляет собой постоянно накапливаемые человеческие размышления, которые не являются естественным знанием.

Если вы хотите хорошо понять, в чем состоит знание совершенномудрых, то уместно обратиться к следующим словам Чэн-цзы: «Мы можем управлять лошадьми с помощью упряжи, однако она не подходит для быков. Все знают, что упряжь для лошадей сделана человеком, однако не знают, что без лошади она не появилась бы. Обучение людей совершенномудрыми подобно этому»²¹⁴. Посмотрев на лошадь, совершенномудрые создали узду и стали использовать лошадь с ее помощью. Это знание не является данным от рождения. Превосходство знания совершенномудрого состоит в том, что он делает свое сердце сердцем противостоящей ему вещи. Отражение [в сердце] противостоящих вещей без искажения подобно отражению в светлом зеркале или спокойной воде. Сердца [обычных] людей такие же, однако они окутаны и затуманены семью чувствами: радостью, страхом, грустью, робостью, любовью, злостью, желанием; и люди думают, что между знанием совершенномудрых и их собственным сердцем есть различия, а от непонимания возникают разные сомнения.

Следует иметь в виду, что вещи, имеющие форму, обладают сердцем, точь-в-точь соответствующим этой форме. Например, когда вы во время сна ворочаетесь или чешетесь, изменения положения вашего тела являются непосредственным проявлением [движения] вашего сердца. Личинка комара, находясь в воде, не кусает человека, однако, становясь комаром, сразу начинает кусать. Это также есть сердце, соответствующее форме. Внимательно присмотритесь к птицам и животным! лягушка от природы боится змеи. Родители-лягушки не учат своих детей: «Змея вас поймает и съест — это страшно», а те, вероятно, не передают этого следующему поколению. Страх перед змеей вследствие появления на свет в форме лягушки происходит оттого, что форма как она есть непосредственно обнаруживается в сердце. Или

²¹³ Полумифический основатель династии Ся в Китае.

²¹⁴ См.: «„Лунь юй“ цзи чжу», III, «Гунье Чан».

возьмем, к примеру, блох — насекомых, которые появляются и присасываются к человеческому телу, как только наступает лето. Разве родители-блохи учат своих детей: «Кусай человека, а как только приблизится человеческая рука, сразу убегай. Если не успеешь, то отберут твою жизнь»? Убегание — это не усвоенное, а происходящее благодаря форме действие.

В «Мэн-цзы» говорится: «Облик человека — это природа, данная Небом. Лишь совершенномудрые способны реализовывать свою форму (*катати-о фуму*)»²¹⁵. Реализация формы — это четкое прохождение по Пути пяти добродетелей. Тот, кто не может жить, следуя форме, — низкий человек. Звери и птицы, наоборот, не имея самодовольного размышления, следуют своей форме. Это — естественный закон. Совершенномудрые знают его. В «Нихонсёки» есть такие слова: «Онамути-но микото»²¹⁶ и Сукунахикона-но микото²¹⁷, соединив силы и объединив сердца, управляли Поднебесной, выявив средства от различных недугов, от которых страдали благородные люди и звери. Чтобы избежать ущерба от стихийных бедствий, который испытывают звери, птицы и насекомые, они установили способы предотвращения стихийных бедствий путем заклинаний. Поэтому люди вплоть до сегодняшнего дня пользуются этой милостью»²¹⁸. В любой другой стране Путь тот же самый. В «Ши цзи»²¹⁹ приводится история Фу-си в Китае, который приручал животных, чтобы приносить их в жертву. Во-первых, поскольку человек и животные различаются как виды, птицы и звери боятся человека и держатся от него на расстоянии. Тем не менее совершенномудрые Срединной страны и божества Японии, не имея собственного сердца, сделали сердце зверей и птиц, опасавшееся человека, собственным сердцем. Быки любят это, а овцы — то. Свиньям нравится одно, а лошадям — другое. Сделав сильные и слабые, грубые и мягкие сердца противостоящих им животных своими собственными, хорошо узнав свойства их природы, они приучили их к человеку, а приручив много диких животных, они научили людей подносить их мясо божествам и духам, а также кормить мясом своих стариков.

То, что среди живых существ, обитающих в мире, слабые естественным образом подчиняются сильным, является законом Неба. И божества и совершенномудрые, применяя эту свою способность, не уби-

²¹⁵ См.: «Мэн-цзы», VII, I, 38.

²¹⁶ Другое имя — Окунинуси-но микото (досл. «Бог — правитель великой страны») — божественный правитель страны Идзумо, по версии «Нихонсёки», сын бога Сусаноо.

²¹⁷ Досл. «Бог малого имени» — божество, согласно легенде, помогавшее Окунину-си-но микото.

²¹⁸ См.: «Нихонсёки», I, 8. 6.

²¹⁹ «Исторические записки» Сыма Цяня, глава «Саньхуан бэнь цзи» («Основные записи о трех властителях»).

вали живые существа без нужды, они осуществляли ритуалы, действуя разумно, потчевали гостей и стариков, убивая [животных] лишь по необходимости. Без толку они не лишали жизни ни единого насекомого. Кроме того, зная, что из огромного числа растений пять злаков обладают выдающимися качествами, они учили людей, когда лучше сажать ячмень, когда — рис, когда — сою и сладкие бобы, а когда — горох. Они также научили людей тому, какие еще травы и деревья можно употреблять в пищу. Оглядев землю, они также научили людей и тому, где что лучше посадить, как расположить поля, благодаря чему мир стал местом, где люди живут, не голодая. Во всем этом заслуга Онамутин-но микото и Сукунахикона-но микото, а также Фу-си, Шэнь-нуна и Хуан-ди из Срединной страны.

Небо порождает 10 тысяч вещей, а те сами обеспечивают себя питанием. В «Нихонсёки» сказано: «Когда Укэмоти-но ками²²⁰, повернув голову, обратила свой взор в сторону страны, из ее уст появился рис; когда она посмотрела в сторону моря, из ее уст появились большие и малые рыбы; когда она направила взгляд на горы, из ее уст вышли животные, покрытые грубой и мягкой шерстью»²²¹. Следует хорошо задуматься над тем, что собой представляют уста Укэмоти-но ками. И небесные и земные божества обладают столь же полной свободой действий. Вещи, порожденные устами [Укэмоти-но ками], свободны, так как свободны породившие их уста. Например, говорят, что цикада подает свой голос не ртом, а подмышками. Рот у нее тоже должен быть, но где он находится, трудно определить. Если посмотреть на маленьких мошек, которые летают в воздухе весной и летом, то кажется, что они ничего не едят и не испытывают голода, рождаются и умирают в воздухе, однако вы не можете сказать, откуда они берутся. И таких случаев довольно много. Проводя аналогию с этими примерами, подумайте об устах Укэмоти-но ками. Точно так же жизнь людей в этом мире связана правилами. Однако большинство из них не подозревают об этом.

Учение было создано благодаря тому, что [совершенномудрые] наблюдали за вещами и их движением. Поскольку это учение дано Небом, оно не подвержено изменению на протяжении веков. Небо порождает вещи, благодаря божествам и совершенномудрым люди познают сердца различных вещей, врученных им Небом. Совершенномудрые не могут, подобно Небу, создавать вещи, но они помогают миру, занимаясь обучением, на которое у самого Неба не хватает сил. Если бы не было совершенномудрых, то Небо не обнаружило бы свои качества-добродетели. Если бы Небо не обладало добродетелями, то не было бы и благих деяний совершенномудрых. Например, если бы

²²⁰ Богиня обильной пищи.

²²¹ См.: «Нихонсёки», I, 5.11.

не было храбрости Ямато Такэру-но микото²²², меч *Амэ-но муракумо-но цуруги* (досл. «Меч небесных облаков». — Л.К.) не звался бы *Куса-наги-но цуруги* (досл. «Меч, секущий травы». — Л.К.)²²³. Иными словами, все драгоценные качества-добродетели осуществлялись благодаря людям, обладающим ими. Даже если бы не было совершенномудрых, Путь Неба не перестал бы существовать. Однако он бы не проявлялся. Поэтому необходимо широко раскрыть глаза, чтобы стали ясны человеческие качества-добродетели, существующие в мире. Знание совершенномудрых состоит в том, чтобы, постигнув Путь Неба, дать миру учение.

Ученый. Конфуцианцы ненавидят буддийское учение, называя его ересью. В чем их ошибка?

Ответ. Ересь — это различие в частностях. В конфуцианском учении пять добродетелей (милосердие, справедливость, мудрость, благопристойность, верность) и пять отношений (между господином и слугой, отцом и сыном, мужем и женой, старшим и младшим братьями, друзьями) составляют Путь Неба. Путь Неба и Путь человека совпадают. В учении Будды Путь пяти добродетелей и пяти отношений не разъясняется, да и его внешняя сторона отличается от конфуцианского учения. Поэтому его называют ересью. Если конфуцианец, не познав собственное сердце, толкует древние конфуцианские книги и учит, не опираясь на сердце совершенномудрых и мысля самонадеянно, это есть тоже не что иное, как ересь. Если он ведет себя как ученик совершенномудрых, [но не познал собственного сердца], мы не можем называть его еретиком, хотя в действительности он все же недалек от ереси. Только когда он познаёт сердце, его [учение] станет одинаковым с нашим конфуцианским учением.

Если спорить о буддизме и конфуцианстве с точки зрения главного и второстепенного, то этот вопрос совсем непростой. В обоих случаях, если говорить о главном, самое важное — это понять природу и Принцип. Если взять буддизм, школа *Тэндай* делала акцент на созерцании мира, устраняя ложные религиозные взгляды, школа *Сингон* учила о не-рождении и не-исчезновении всего сущего, школа *Дзэн* придавала большое значение изначальному человеческому сердцу, в школе *Нэмбуцу* говорили о единении «я» и буддийского Закона, в школе *Нити-рэн* говорили о самом непревзойденном (*мёхо*)²²⁴ в «Хоккэ-кё» («Лотосовой сутре»). Таким образом, хоть названия и различаются, достигнутые результаты одинаковы. В «Дзюрёмухэн-кё» («Сутре о вечной

²²² Сын легендарного императора Кэйко, известный своими подвигами.

²²³ Название одной из императорских регалий японских императоров, которой владел Ямато Такэру-но микото. Этот меч, согласно преданию, появился из тела змея, сраженного Сусаноо, братом Аматазасу оомиками.

²²⁴ Речь идет о высшем Законе Будды.

жизни [Татхагаты])²²⁵ говорится: «Будда, обращаясь к бодхисаттве Мондзю²²⁶, сказал: „Суть Будды без сердца и мыслей загадочна, нет ни рождения, ни разрушения, ни разделения на тело закона, тело превращения, тело соответствия, нет лестницы десяти миров“». Однако это не есть утверждение небытия в противоположность бытию. Это — истинный закон. Он может быть постигнут только путем просветления. Когда наступает просветление, заблуждения относительно рождения и смерти рассеиваются. Если эти заблуждения не рассеиваются, то [такой человек] не может стать руководителем школы.

Что касается конфуцианского учения, то о главном — природе и Принципе — в «Чжун юне» так сказано: «У Неба нет ни голоса, ни запаха»²²⁷. То же самое говорится и в «И цзине»: «Исчерпав Принцип, познав до конца собственную природу, достигают [понимания] Небесного веления»²²⁸. Это есть [выражение] сердца совершенномудрых. Подобные вещи кажутся смутными, трудноуловимыми. Однако совершенномудрым удалось дойти до сути Принципа, поэтому им открылся смысл. Если обратиться к примеру, то это подобно тому, как если среди снега почувствуешь запах цветов сливы: хотя их еще и не видишь, бытие их ясно ощущается. Аналогичным образом сердце совершенномудрого достигает Пути Неба и существует [в нем], пока существуют Небо и Земля. Вероятно, многие задаются вопросом, почему после смерти совершенномудрого остается только его сердце. Однако его сердце и при жизни составляет Путь Неба. В «Ши цзине» есть такие слова: «Вэнь-ван²²⁹ стоит над нами, он сияет в Небесах»²³⁰. Тот, кто проник в сердце этих высказываний, может быть назван конфуцианцем, даже если он и не осуществляет добродетели в полной мере. Человек, который не проник в это сердце, не может быть назван учеником совершенномудрых.

Хотя между буддийским и конфуцианским учениями большое сходство в теории и разделять их трудно, если взять внешнюю сторону, то, как вы можете видеть, существуют огромные различия. Буддийский монах соблюдает пять заповедей²³¹, мирянин идет по Пути пяти добродетелей. В этом нет ничего неясного. Однако для мирянина подражать монаху — бесполезное занятие. В Срединной стране также были известны милосердные сердца, подобные У-ди²³² из династии

²²⁵ 16-я глава «Лотосовой сутры».

²²⁶ Имеется в виду бодхисаттва Манджушри, олицетворяющий мудрость и интеллект.

²²⁷ См.: «Чжун юн», 33.

²²⁸ См.: «И цзин», «Шо гуа чжуань» («Комментарий суждений о триграммах»), 1.

²²⁹ Один из мифических правителей Китая рубежа II и I тысячелетий до н.э., отец У-вана — основателя династии Чжоу.

²³⁰ См.: «Ши цзин», III, I, 1.

²³¹ Запреты на убийство живых существ, воровство, прелюбодеяние, ложь, пьянство.

²³² Основатель династии Лян (502–556).

Лян, которые ели овощи один раз в день, даже во время похорон предков не приносили в жертву животных, а вместо этого подносили богам лапшу, плакали, когда выносился смертный приговор. Тем не менее в конце правления У-ди на юге Ян-цзы²³³ поднялся мятеж.

Если, не постигнув сердце Будды, пытаться строго придерживаться буддийского Закона, то это лишь нанесет вред. Если провести аналогию, то этот вред можно уподобить раздаче голодным людям золота. [Они] умрут, радуясь оттого, что держат в руках главное сокровище Поднебесной. Учение совершенномудрых подобно чашке вареного риса для голодного. Кажется, что по доставляемой радости чашка риса хуже золота, но она нужна для поддержания жизни, и ничего важнее этого быть не может. Если император, подобно У-ди, плачет, увидев приговоренного к казни преступника, эта глубокая скорбь сродни той радости, которую доставляет золото [голодным]. Однако Путь управления при этом неправилен. Возникновение мятежа на юге Ян-цзы — это то же самое, что смерть от голода с золотом в руках. Подобная жалость несет в себе вред.

Когда совершенномудрые управляют Поднебесной, во главу угла ставится почтительность и на деле осуществляются сыновний долг, братская любовь и преданность господину. Обучая этому других, они совершают действия, сходные со спасением жизни умирающего от голода, подавая ему чашку риса. Если все люди страны будут осуществлять сыновний долг и братскую любовь, это окажет благотворное влияние на огромное количество вещей, и польза от этого будет неисчислима. Однако, если буддийский монах [станет заниматься управлением государством], он не сможет, к примеру, казнить приговоренного к смерти преступника. Он будет стремиться спасти его, забрав его из рук правителя, чтобы сделать его своим учеником. Если строить политику, руководствуясь не принципами управления совершенномудрых, а только любовью и состраданием, в стране начнутся беспорядки. Поэтому вполне естественно, что правители, подобные У-ди, подвергаются критике как отступники.

Ученый. Поскольку сам я намерен заниматься самосовершенствованием с помощью конфуцианского учения, этот вопрос напрямую ко мне не относится. Однако люди, начиная с власти придерживащих и кончая простолодинами, исповедуют буддийскую веру. Если бы был какой-либо вред от сочетания буддийского и конфуцианского учений, власти бы этого не допустили. Как вы это объясните?

Ответ. Для человека, который, подобно вам, не может этого понять, вред будет. Но каким образом это причинит вред тому, кто способен понять?

Ученый. Я спросил потому, что вы сказали, что бывает вред от применения [буддийского и конфуцианского учений] вместе.

²³³ Река в Китае.

Ответ. Я не это имел в виду. Я говорил о том, что вред наносится, когда не знают путей применения буддийского учения.

Ученый. Что вы имеете в виду, говоря, что существуют два способа применения буддийского учения — правильный и неправильный?

Ответ. Если человек знает только поверхностную сторону буддийского учения и не в состоянии достичь просветления, его действия будут аналогичны обращению к У-ди с просьбой простить преступников. Иными словами, он знает, как помочь людям, но не знает, как их исправить. Таким путем невозможно осуществлять политику.

Ученый. Да, в таком случае наносится прямой вред. Однако, даже если достичь просветления, все равно, согласно буддийскому Закону, нельзя убивать живые существа. Если избавить от смерти преступника, которого следует казнить, ссылаясь на то, что нельзя лишать жизни живые существа, ущерб от этого будет очевиден.

Ответ. Буддийский Закон — это способ спасения людей, как лекарство — средство, помогающее больным. Однако в распространении буддийского Закона и в применении лекарств спасение во многом зависит от людей, их использующих. В мире существует большое число врачей. Есть врачи, которые используют для лечения печень медведя и аконит. Есть врачи, которые в лечении больных основным средством считают женьшень. Кроме того, есть врачи, которые для лечения жара применяют дыню и воду, тогда как большинство других лекарей этого не делают, считая сырое и холодное вредным. Если, к примеру, использовать только одно хорошее лекарство наподобие женьшеня, то оно окажется бесполезным, если не излечит болезнь. Хорошо задумайтесь над этим. Как мы можем говорить после этого, что женьшень лучше всего? И как мы можем утверждать, что печень медведя и аконит менее действенны? Искусный врач должен уметь применить любое лекарство, которое может излечить болезнь, и, обдумывая лечение, он должен иметь в виду все возможные средства. От средств, которые с древних времен известны как лекарства, не следует отказываться. Хороший врач ни от чего не отказывается, ничему не отдает предпочтения и может использовать любые средства. Если он привержен лишь одному-единственному способу лечения и не знает, как приспособиться к изменениям времени, он не может называться искусным врачом.

Путь управления Поднебесной подобен этому. Не пренебрегать ни одним из унаследованных с древних времен способов [управления] и ни одному из них не отдавать предпочтения — это то же самое, как если искусный врач лечит болезни, применяя многие средства. Хоть и говорят, что в управлении Поднебесной лучше всего конфуцианство, но, если, применяя его неразумно, отдавать предпочтение лишь ему одному, это непременно принесет вред. Точно так же и неумелый врач может убить пациента, давая ему один женьшень. Даже если в глаз

попадет золотая пыль, глаз застелет пелена. Вера в буддийский Закон существует для постижения собственного сердца. Разве есть различия между сердцем, просветленным с помощью буддийского Закона, и сердцем, просветленным с помощью конфуцианского Пути? С помощью какого бы способа сердце не было бы постигнуто, если с помощью этого сердца осуществляются милосердие и справедливость и Поднебесная поддерживается в спокойствии, то [применение этого способа] не принесет ни малейшего вреда. Того, кто, совершив зло, умирает от наказания, нельзя считать убитым по личной воле правителя. Наказание как таковое не имеет отношения к сердцу. В «Шу цзине» сказано: «Не выжить тому, кто сам навлекает на себя беды». Политика совершенномудрых подобна Небу. Не предпринимая ничего, они поддерживают мир. В «Ваканрозэйсю»²³⁴ есть такие строки: «Истлел рогоз, из которого делают карающий хлыст, светлячки улетели. Ручные барабаны, изобличающие преступников, поросли мхом, и птицы больше не пугаются их звуков»²³⁵.

Ученый. Если все обстоит так, как вы говорите, то получается, что для постижения сердца, лучше прибегнуть к помощи буддизма. Но, поскольку буддизм не является моим занятием, я намерен постичь его с помощью конфуцианского учения, раз это равнозначно. Однако исключить буддийский Закон, вероятно, невозможно?

Ответ. В «Мэн-цзы» сказано: «Не имеющий в своем сердце чувства сострадания — не человек. Не обладающий чувством стыда — не человек...»²³⁶. Хотя вы уже давно не можете постичь своего сердца, вы испытываете страдания. Люди краснеют и стыдятся дурных поступков оттого, что они обладают сердцем, знающим стыд. Если проследить истоки сердца, знающего стыд, можно достичь благого сердца милосердия и справедливости. Для этого нет необходимости прибегать к буддийскому Закону. Если вы познаёте свое собственное сердце, то уже больше не будете различать буддийское и конфуцианское учения.

Представим человека, шлифующего зеркало. Если такой человек искусен, он отшлифует зеркало, какое бы средство для шлифования он ни использовал. Так же и конфуцианство и буддизм: они тоже есть инструменты для полирования вашего сердца. Когда полирование закончено, приверженность к инструментам будет выглядеть странно. Например, если вы учились под руководством конфуцианца, такое обучение окажется бесполезным, если вы ничему не научились. Так же плохо, если, обучаясь под руководством буддиста, вы не смогли

²³⁴ «Собрание японских и китайских стихов» — поэтическая антология в двух частях середины эпохи Хэйан, которую составил Фудзивара-но Кинто (966–1041).

²³⁵ Поэт создал образ мирного правления.

²³⁶ См.: «Мэн-цзы», II, I, 6, 4.

исправить свое сердце. Дело в том, что у вас нет двух сердец. Нелепо думать, что при обучении под руководством буддиста сердце становится чем-то особенным. Среди буддистов много дзэнских монахов, которые первоначально занимались конфуцианским учением. И я не слышал примеров, чтобы конфуцианские книги, став препятствием, затрудняли постижение буддийских идей. В отношении конфуцианцев дело обстоит так же. Чем это повредит конфуцианцу, если он использует в качестве инструмента буддийский Закон для познания собственного сердца?

Даже если буддийский монах достиг просветления, прибегнув к конфуцианским методам, он использует их во имя буддийского Закона. Кроме того, согласно буддийской литературе, Будда означает просветление. Говорят, что «просветленный человек освобождает от заблуждений все живое». В результате освобождения от заблуждений происходит возврат к своему изначальному состоянию, поэтому говорят, что целый мир становится проявлением лишь одного-единственного сердца.

Дав имя сущности избавления от заблуждений, назвали ее «природа Будды». «Природа Будды» — это сущность Неба, Земли и человека. Самое важное то, что не существует буддийского Закона, кроме познания природы. 28-й после Будды великий [патриарх] Бодхидхарма проповедовал, что, «когда созерцают природу, становятся Буддой». В [соответствии с] конфуцианским учением также «основа Пути исходит от Неба». Поэтому «Небесное веление называется природой. Следование природе есть Путь человека»²³⁷. То, что называется природой, есть сущность Неба, Земли и человека.

Сердце, просветленное с помощью *синто*, конфуцианства или буддизма, остается неизменным. Какой бы способ ни использовался, все они приводят к познанию сердца. Кроме того, монахи школы *Дзэн* говорят: «Небо и Земля столь же малы, как и бобовое зерно, поэтому за них не стоит держаться». Это означает, что если достичь природы Будды, стоящей над добром и злом, то поймешь ограниченность общих представлений о Небе и Земле, и поэтому уже не будет нужды в привязанности к временным именам. Однако это не окажется удалением в иной [мир] по отношению к Небу и Земле. Конфуцианцы, не знающие природы и Принципа, и им подобные, услышав такие слова, не станут их касаться, сочтя это делом, относящимся исключительно к школе *Дзэн*. Если вы не хотите касаться этой темы, то становитесь учеником Гао-цзы, солидаризуясь с его высказыванием: «Если не понято на словах, то нечего искать в сердце»²³⁸, полагая, что это вне компетенции конфуцианца. Чем в таком случае вы будете отличаться от Гао-цзы?

²³⁷ См.: «Чжун юн», 1.

²³⁸ См.: «Мэн-цзы», II, I, 2, 9.

В «Чжун юне» есть такие слова: «Кун-цзы говорил, что Шунь был великим мудрецом. Шунь любил задавать людям вопросы и даже в простых речах улавливал смысл. О плохих поступках людей он не говорил, хорошими восхищался. В отношении к народу он придерживался середины между двумя крайностями. Не этим ли Шунь снискал свою славу?»²³⁹. Шунь, принимая и плохое и хорошее в мире, плохое отбрасывал, а хорошее использовал. Сегодняшние же люди стараются избегать того, чего не понимают, независимо от того, хорошее это или плохое. Конфуций называл Шуня великим мудрецом потому, что тот любил обо всем расспрашивать, понимая язык простолюдинов в достаточной мере, чтобы быть в курсе всех дел, все плохое он держал в тайне и только хорошие слова воспринимал и использовал в деле управления, избирая срединную позицию между противоположными взглядами. Поэтому совершенномуудрого Шуня также называли великим мудрецом.

Подлинное учение есть достижение состояния, при котором индивидуальное сердце полностью отсутствует. Вы должны знать, что такой наделенный добродетелями человек, как Кун-цзы, также говорил: «Цзо Цюмин считал стыдным питать неприязнь к кому-либо и при этом говорить любезные слова и делать приветливое лицо. Я тоже считаю это стыдным»²⁴⁰. А также: «Я передаю слова людей древности, ничего не прибавляя к ним от себя. Я верю древности и питаю любовь к ней. В этом я, наверное, похож на Лао Пэна»²⁴¹. По своим добродетелям Кун-цзы превосходил совершенномудрых и прошлого и настоящего. Однако, поскольку упоминаемые здесь мудрые люди также обладали определенными добродетелями, они снискали его уважение. Следует взять в пример такое отречение от собственного «я», какое демонстрировал Кун-цзы. Тем более что человек, стремящийся к познанию сердца, окажется неспособен к такому познанию, если он обладает индивидуальным сердцем. В этом случае сердце не сможет фиксировать что-либо, и сколько бы он ни старался, он будет не в состоянии его познать.

«Кун-цзы, стоя на берегу реки, сказал: „Вот так всё проходит. Ночь и день сменяют друг друга без остановки“»²⁴². Этот пример реки объясняет сущность Пути. В «Мэн-цзы» упоминается такой сюжет. Услышав на берегу реки Цанлан²⁴³ слова песни: «Если воды Цанлан чисты, я омою в них шелковые кисти моей шапки, а когда воды Цанлан мутные, я омою в них ноги», Кун-цзы сказал ученикам: «[В этой

²³⁹ См.: «Чжун юн», 6.

²⁴⁰ См.: «Лунь юй», V, 25.

²⁴¹ См.: «Лунь юй», VII, 1. Человек, носящий имя Лао Пэн, неизвестен.

²⁴² См.: «Лунь юй», IX, 17.

²⁴³ Другое название реки Хань.

песне] говорится, что если в вашем сердце есть порок, то презрение со стороны других людей будет сходно с отношением к водам реки Цан-лан»²⁴⁴. Совершенномудрый подобным образом всегда обращал увиденное и услышанное на пользу собственного сердца.

Приверженность Пути может быть названа учением совершенномудрых. Давно, в то время, когда я сам не понимал, что 10 тысяч вещей, произошедшие из Великого предела, в конечном счете являются одной вещью, я прочитал в какой-то книге следующие слова: «Если говорить о стране богов, простирающейся повсюду во Вселенной, то она мала, хоть и необъятна. Если вести речь о стране богов, заключенной в крошечной пылинке, то она обширна, несмотря на ничтожные размеры». После этого мои сомнения относительно одной вещи и одного Великого предела рассеялись (относительно того, что все вещи есть изначально одно единое. — Л.К.). Хотя мои сомнения рассеялись в результате прочтения иной (не конфуцианской. — Л.К.) книги, это не означает, что был нанесен вред конфуцианскому Пути. Равным образом, для того, кто изучил конфуцианский Путь, не останется ничего неясного в прорицаниях синтоистских храмов. Более того, поскольку буддийское учение и учения Лао-цзы и Чжуан-цзы являются инструментами для шлифования сердца, они также не должны быть отброшены.

После того как сердце один раз уже отшлифовано, оно будет подобно зеркалу, и уже не важно, сколько учений, начиная с буддизма и учений Лао-цзы и Чжуан-цзы и кончая учениями сотен известных мыслителей, и сколько технических приемов было для этого использовано. Когда вещи появляются, оно непосредственно их отражает, когда вещи исчезают, оно просто сияет и не отражает ничего. Если вы обратитесь к учению совершенномудрых после того, как познаете сердце, вы увидите, что учение предстанет перед вами столь же ясно, как ваше собственное отражение в зеркале. Если вы устремите свой взор на Небо, Землю и 10 тысяч вещей, то вы сможете увидеть как на ладони лишь один-единственный Принцип. Вы станете одним целым со всеми вещами.

В «Нихонсёки» сказано: «Великая богиня Аматаэрасу оомиками, вручив Амэ-но осихомими-но микото²⁴⁵ драгоценное зеркало, сказала, чтобы ее потомки, глядя на него, видели ее саму, хранили его в своих покоях и почитали как чистое зеркало божественной мудрости»²⁴⁶. Аматаэрасу оомиками — это божество, обладающее добродетелями, [символизируемыми] божественной яшмой, драгоценным зеркалом

²⁴⁴ См.: «Мэн-цзы», IV, I, 8, 2, 3. Высказывание Конфуция, приводимое здесь, является весьма вольным пересказом оригинала.

²⁴⁵ Сын Аматаэрасу оомиками, отец Ниниги-но микото, спустившегося с небес на землю.

²⁴⁶ См.: «Нихонсёки», II, 9.1.

и драгоценным мечом²⁴⁷. В «Чжун юне» говорится: «То, что становится ясным благодаря правдивости, есть природа»²⁴⁸. Это есть Путь Неба. Амэ-но осихоми-но микото в соответствии с учением «Чжун юна», согласно которому «то, что достигает истины через просветление, есть учение»²⁴⁹, являлся божеством, наделенным добродетелью божественной яшмы. Поскольку он достиг добродетели божественной яшмы, то [обладает также добродетелями остальных императорских регалий], ибо в яшме заключен также исток [добродетелей] и драгоценного зеркала, и драгоценного меча. Поскольку Аматаэрасу оомиками изрекла: «Смотрите на это зеркало как на меня саму», ему следует поклоняться непосредственно как святилищу Аматаэрасу. Произнесенные ею слова: «Храните его в собственных покоях» — есть божественное прорицание, означающее, что, не расставаясь с добродетелью драгоценного зеркала, императоры из поколения в поколение смогут поддерживать страну в мире и спокойствии. Если действовать, не зная этого, то император приведет страну в упадок, подданные разорят собственные дома, управление станет неправильным, будут происходить бессмысленные убийства живых существ, а людские страсти обратятся в распутство, бесчеловечное поведение будет попирать Путь пяти добродетелей и пяти отношений, и даже буддийские монахи, нарушая пять заповедей, отойдут от буддийского Пути.

Для поддержания мира в спокойствии следует прибегать к Пути совершенномудрых. Поэтому необходимо размышлять над тем, как можно использовать на благо страны и конфуцианский, и буддийский Пути и учение Лао-цзы и Чжуан-цзы. Следует поклоняться как основному истоку Великому святилищу Аматаэрасу оомиками, которое является мавзолеем предков японских императоров, руководствуясь словами откровения [божества] Великого императорского святилища: «Отбросьте все запутанные [рассуждения] и, только познав закон, установленный в едином сердце, поступайте в соответствии с велением Небесной богини». В помощь этому Единому Божественному Пути (*ю-цу синто*) хорошо принять и использовать конфуцианский и буддийский законы. Поэтому самое важное — это, не пренебрегая никаким учением, ни от чего не отказываясь, не идти наперекор Небу и Земле.

Один человек, находившийся поблизости, сказал: Вы не полностью ответили на вопросы гостя. Из ваших ответов выходит, что «нет иного Пути учения, кроме поисков собственного благого сердца»²⁵⁰,

²⁴⁷ Этический смысл императорским регалиям придал Китабатакэ Тикафуса (1293–1354), который стал ассоциировать зеркало — с прямоотой, меч — с мудростью, яшму — с состраданием, которые императоры наследуют вместе с ними.

²⁴⁸ См.: «Чжун юн», 21.

²⁴⁹ См. там же.

²⁵⁰ См.: «Мэн-цзы», VI, I, 11.

и в то же время сердце совершенномудрого есть не-сердце. Если нет сердца, то нет необходимости его искать и познавать. Если действительно стремиться искать истинное сердце, то учение об отсутствии сердца ошибочно. К чему такое двусмысленное объяснение, если нет четкого решения — какое из этих утверждений правильно, а какое ошибочно?

Я ответил так: Путь учения состоит не в «приверженности чему-то одному без умения приспособиться к окружающей обстановке»²⁵¹ и не в том, чтобы, «взяв одно, сто отбросить»²⁵². Образно говоря, это подобно балансированию на плоту из одного круглого бревна. Человек, привыкший передвигаться на таком плоту, куда бы он ни встал, легко найдет середину и будет плыть с легкостью. Не привыкший плавать на плоту человек, из-за того что бревна круглые, будет качаться и не знать, куда ему ступить, поэтому ему будет трудно. Путь учения подобен этому. Если сердце не познано, то, хоть и слушаешь разные теории, не понимаешь их.

Человек, познавший собственное сердце, что бы он ни услышал, так как в основе всего лежит единая истина, поймет все в своем сердце. Выражения «поиски изначально благого сердца» и «сердце совершенномудрого есть не-сердце» не являются двумя различными вещами,

в действительности они тождественны. Порождение вещей есть свойство сердца Неба и Земли. Порожденные вещи получают сердце Неба и Земли как свое собственное. Это сердце, будучи окутано человеческими страстями, теряется из виду. Поэтому, когда собираются возвратиться к сердцу Неба и Земли, познав [свое] сердце до конца, говорят, что «ищут изначально благое сердце». Если, отыскав, обрели его, то оно становится сердцем Неба и Земли. Когда объясняют состояние, при котором [сердце] стало сердцем Неба и Земли, то говорят: «без сердца». Хоть и Небо и Земля без сердца, четыре времени года сменяются, 10 тысяч вещей рождаются. Совершенномудрые также, получив сердце Неба и Земли и не имея собственного сердца, существуют как бы без сердца, но они проявляют милосердие, справедливость, благопристойность и мудрость. Если внезапно откроется просветление, сомнения исчезают. Следует думать, что толкование Пути совершенномудрых есть то, что возможно только после познания этого сердца.

²⁵¹ См.: «„Мэн-цзы“ цзи чжу», XIII («„Цзиньсинь“ чжан цзюй» («„Исчерпание сердца“ с постатейными и пофразовыми [разъяснениями]»), I).

²⁵² См.: «Мэн-цзы», VII, I, 26, 4.

Глава, в которой спрашивают о заблуждениях относительно [правильного] поведения ученого

Один человек пришел и спросил: В некоем месте жил человек, который, с детства занимаясь учением, был настолько старателен, что мог наизусть цитировать любую книгу, не говоря уж о «Четверокнижии» и «Пятикнижии». Однако мне многое неясно относительно этого человека. К примеру, известно немало скандальных случаев, связанных с его долгами. Можно было бы понять, если бы он жил, руководствуясь бережливостью, но ему все равно при этом не хватало денег, однако он не ограничивал свои траты и причинял тем самым беспокойство другим людям. Кроме того, и в его обхождении с родителями были неприглядные моменты. Коль скоро он заслужил нелюбовь своих родителей, его следовало бы назвать непочтительным сыном. Итак, если взглянуть на поведение этого человека, получается, что он ничего не смог понять, несмотря на то что был о себе высокого мнения, полагая, что достиг знания вещей, в совершенстве владел теоретическими рассуждениями и использовал непривычный уху ханьский²⁵³ язык. Поскольку трудно симпатизировать подобной линии поведения, девять человек из десяти не будут любить такого человека. Немало людей скажут, что недовольство родителей вполне естественно. В чем же причина того, что человек, обладая добродетелью учености, ведет себя подобным образом?

Я ответил: Похоже, что вы совсем не знаете, что является добродетелью. Тут нечего даже особо и разъяснять — до того странный вопрос. Этот человек [просто] не является ученым, который занимается учением ради достижения добродетели. Он [всего лишь] образованный человек.

Один человек. Значит, можно заниматься учением, не читая книги?

Ответ. Несомненно, учение — это чтение книг. Однако, если читать книги, не постигая их сердца, это нельзя назвать учением. Совершенномудрые заключили в эти книги свое сердце. Постижение этого сердца и называется учением. Знание только иероглифов есть знание только одной техники, поэтому человек, [обладающий этим знанием], и называется грамотным человеком.

Один человек. Хотя чтение книг происходит у всех одинаково, вы разделяете его на два вида. На каком основании вы это делаете?

²⁵³ Китайский язык эпохи Хань.

Ответ. Кун-цзы говорил Цзы Гуну: «Ты — сосуд»²⁵⁴. Это потому, что, хотя учение Цзы Гуна и было основано на запоминании наизусть множества вещей, он не достигал уровня добродетели. Стремясь к Пути, он в то время еще не достиг человеколюбия, поэтому и был назван всего лишь сосудом. Сосуд — это то, что обладает определенными качествами, полезными для достижения конкретных целей. Однако эти качества не помогут во всех случаях без исключения. Так как Цзы Гун целиком отдавался постижению Пути, в конце концов, познав природу и Путь Неба, он достиг добродетелей благородного мужа (*кунси*). Ученый же, о котором вы говорите, оказывает непочтительность родителям и говорит неправду другим людям. Это несовместимо с человеколюбием.

Учение, которое сводится только к изучению письменных текстов, является лишь одним из видов техники, поэтому человек, им овладевший, называется грамотным. Добродетелью (*току*) называется состояние человека, когда он, достигнув просветления в своем сердце, соответственно ориентирует свои действия. Если достигнуто просветление в собственном сердце, поведение по отношению к родителям почтительно и не случается обмана других людей. А раз не случается обмана, то денежные расчеты ведутся добросовестно. И не может быть и речи о том, чтобы взять деньги в долг, не имея намерения их вернуть. Такой человек лучше умрет с голоду, чем получит деньги неправедным путем. «Не делай другим людям того, чего не хочешь для себя»²⁵⁵, — сказано в «Лунь юе».

Когда не гордятся перед другими своим талантом, а перенимают у людей хорошие качества и, глядя на дурные черты, с беспокойством задумываются, а нет ли и у меня таких же дурных черт, когда постоянно стремятся к человеколюбию и справедливости — это и называется учением совершенномудрых. Кун-цзы говорил: «Жил человек по имени Янь Хуэй. Он любил учение, не вымещал свой гнев на невиновных, не повторял одних и тех же ошибок. К несчастью, он умер в ранних годах. Теперь его нет. После этого я не слышал рассказа о человеке, который бы так же любил учение»²⁵⁶. Сердце Янь Хуэя отражало вещи, подобно зеркалу. Он никогда не вымещал свой гнев на невиновном и не повторял ранее совершённых ошибок. Подобное осуществление на практике того, что постигнуто в сердце путем просветления, называется достижением добродетели. Поэтому обладавшие высокой грамотностью Цзы Гун и Цзы Ю²⁵⁷ не считались людь-

²⁵⁴ См.: «Лунь юй», V, 4. Понятие «сосуд» означает вместилище чужого содержания (см. подробнее: Классическое конфуцианство, т. 1, с. 280).

²⁵⁵ См.: «Лунь юй», XII, 2; XV, 24.

²⁵⁶ См.: «Лунь юй», VI, 3. Янь Хуэй — ученик Конфуция.

²⁵⁷ Ученики Конфуция, слывшие своей образованностью. Цзы Ю известен также под именами Янь Янь, Янь Ю.

ми, любившими учение. У Кун-цзы было также 70 учеников, которые досконально знали «Ши цзин» и «Шу цзин» наряду с шестью видами искусства: этикетом, музыкой, стрельбой из лука, управлением колесницей, каллиграфией, исчислением. Однако такие умения есть действие, но не сущность. Поэтому добродетелями их не называют. Ученый, о котором вы говорили, потратил много времени на изучение текстов, но, поскольку он не постиг сердца книг, с родителями он обращается непочтительно, отношения с другими людьми у него плохие и многое у него идет вразрез со справедливостью. Тем не менее в мире существует путаница, когда думают, что добродетель состоит в способности читать тексты. Такая ошибка недопустима.

Глава, в которой монах школы Дзёдо советовал возносить молитвы-нэмбуцу²⁵⁸

Некий монах школы Дзёдо, который был постоянным посетителем, однажды сказал так: Раз вы являетесь конфуцианцем, я не собираюсь пропагандировать буддизм. Однако поскольку так сложилось, что этот бренный мир столь непостоянен, то, если в моменты скуки сто—двести раз повторить *нэмбуцу*, это окажется полезным при переходе в мир иной. Есть очень важные вещи, которые неизвестны в конфуцианском учении, но содержатся в буддийском Законе, поэтому я говорю вам об этом.

Я ответил: То, что вы проявили заботу обо мне, обратившись с такими словами, для меня большая честь. Итак, что же представляет собой эта важная вещь, которой нет в конфуцианском учении?

Монах. Прежде всего, и в конфуцианстве, и в буддизме хорошо известно учение о поощрении добродетели и наказании порока. В этом никаких различий между ними нет. Однако все равно существует вещь, которая конфуцианскому Пути неизвестна.

Ответ. О том, когда учение остается непонятым, Кун-цзы говорил: «Безнадежные глупцы не меняются (как ни старайся, умными не станут. — Л.К.)»²⁵⁹. Не это ли имеется в виду?

Монах. У этих безнадежных глупцов глаза могут видеть, уши могут слышать, уста могут говорить, поэтому учение, вероятно, доходит до них. Глупые люди, когда они стоят перед Буддой или синтоистским божеством и им говорят, что это — *ками*, а это — Будда, тоже способ-

²⁵⁸ *Нэмбуцу* — сокращенное название молитвенной формулы «Наму Амида буцу!» (досл. «Обращаюсь с верой к будде Амида!»). Согласно учению амидаистских школ, произнесение этой формулы вело к перерождению в буддийском раю — Чистой Земле (Дзёдо) будды Амида.

²⁵⁹ См.: «Лунь юй», XVII, 3.

ны слышать эти названия. В такой мере учение до них доходит. Однако существует тайный способ, позволяющий передать учение и тем людям, которые не воспринимают его. Глухие не могут слышать Закон, потому что глухи, слепые не могут видеть его, поскольку слепы, немые не могут говорить о нем, так как немые. Существует тайна, позволяющая спасать людей, страдающих подобными тремя недугами, препровождая их в рай — Чистую Землю. Если хорошенько поразмыслить, то этого конфуцианскому Пути не хватает. Он имеет дело только с этим миром и не может спасти душу после смерти.

Ответ. Откуда берутся грехи, от которых необходимо спасаться?

Монах. Когда видят вещи, возникают мысли об обладании ими, когда слышат нечто, возникает радость или гнев, если говорят плохо о других людях, вынуждают их сердиться, и кроме этого существует несчетное количество разных грехов, производимых [людьми]. От подобных грехов и проступков надо помогать спасаться.

Ответ. Представим, что есть человек, убивший государя или родителей. От такого греха невозможно избавиться. Следует ли ему тоже помогать? Если ему [удастся] помочь, это будет означать, что учение привнесено в такое место, которое изначально было для него недоступно. Если мы скажем, что помочь нельзя, то нельзя помочь и людям, страдающим тремя недугами. С другой стороны, если люди, страдающие тремя недугами, ничего не видят, не слышат и не могут говорить, то у них нет и грехов. Человеку, у которого нет грехов, помощь не нужна. Какой смысл спасать безгрешных?! Кроме этого буддийское учение в чем-то помогает?

Монах. Нет, существует значительно более важная вещь. Рождение людей, пораженных тремя недугами, есть результат предшествующей жизни. Существует [чудесная] тайна, позволяющая спасать их. Конфуцианский Путь не в состоянии нести спасение во все три мира²⁶⁰.

Ответ. Такое учение, о котором вы говорите, [в конфуцианстве] отсутствует. Вещи, рождающиеся в мире (досл. «между Небом и Землей»). — Л.К.), сами собой появляются на свет, имея в качестве отца Небо и в качестве матери Землю. Чжу Си говорил: «Когда люди были порождены Небом, они с самого начала были наделены природой, обладающей милосердием, справедливостью, благопристойностью и мудростью. Однако не всегда качество жизненной энергии у разных людей одинаково»²⁶¹. Поэтому для тех, кто сегодня рожден в образе человека, существует учение о пяти добродетелях и пяти отношениях. Это учение, которое побуждает следовать Небесному велению, доводя до совершенства природу, обладающую милосердием, справедливо-

²⁶⁰ Настоящее, прошедшее и будущее.

²⁶¹ Фраза из предисловия к «„Да сюэ“ чжан цзюй» («„Великое учение“ с постатейными и пофразовыми [разъяснениями]»), входящего в «„Сы шу“ чжан цзюй цзи чжу».

стью, благопристойностью и мудростью, и тщательно придерживаясь справедливости в отношениях между господином и подданными, родственной близости между отцом и сыном, различий между супругами, субординации между старшим и младшим братьями, искренности между друзьями.

Травы и деревья не противоречат Небесному велению, поэтому для них не нужно учение. Люди идут наперекор Небесному велению из-за радости, гнева, печали, веселья. Поэтому с помощью учения их необходимо наставлять на правильный Путь. Если от рождения человек нем, то он не может говорить, если глух, не может слышать, если слеп, не может видеть. Если он не видит, не слышит и не говорит, то грехов у него нет. Человек без греха то же самое, что младенец. Хоть младенец и не занимается учением, он является совершенномудрым. Поскольку изначально совершенномудрый, хоть и может видеть, слышать и говорить, не имеет [собственного] сердца, Мэн-цзы говорил: «Человек, который не утратил своего сердца младенца, является совершенномудрым»²⁶². Это похоже на человека, страдающего тремя недугами. Учение совершенномудрых — это то, что направляет людей, совершающих ошибки. Нет необходимости направлять людей, не совершающих ошибок.

Теперь хочу узнать у вас. Возьмем стоящие кое-где у дорог *косинд-зука*²⁶³, которые обычно представляют собой изображения невидящей, неслышащей и неговорящей обезьян. Если объединить вместе этих трех обезьян, то получится [нечто подобное] человеку, страдающему тремя недугами. Тем не менее люди поклоняются им как буддам и бодхисаттвам. Почему же в таком случае людям, страдающим тремя недугами, хоть они и близки к буддам и бодхисаттвам, без специальной [тайной] передачи им учения трудно спастись? Кроме того, в «Итимай кисёмон» Великого учителя Энко²⁶⁴ есть следующие слова: «Если предположить, что существует некая глубокая тайная вещь помимо *нэмбуцу*, то это будет означать существование вне милосердия двух будд (Шакья и Амида. — Л.К.) и вне Великого обета Будды (*хонган*)²⁶⁵». В «Итимай кисёмон» говорится, что нет ничего таинственного, вы же говорите, что посредством тайной передачи сообщается великое. Это отличается от учения Великого учителя. В конфуцианстве нет необходимости в подобном тайно передающемся секрете, заключенном в шкатулку.

Монах. Вы говорите, что великое дело, передающееся из века в век, — это обман. Отчего такие несправедливые нападки?

²⁶² См.: «Мэн-цзы», IV, II, 12.

²⁶³ Придорожное изображение божества.

²⁶⁴ Энко Дайси (досл. «Великий учитель, осененный нимбом») — посмертное имя Хонэна (1133–1212), основателя школы Дзёдо в Японии. В своем произведении «Итимай кисёмон» («Клятва на одном листе») Хонэн разъясняет смысл *нэмбуцу* и дает клятву Шакьямуни и будде Амида не лгать.

²⁶⁵ Обет привести к спасению всех людей.

Ответ. Какой смысл критиковать без причины? В [амидаистской] школе *Нэмбуцу* учат, что после смерти люди отправляются в рай, где, слушая проповеди будды Амида, достигают просветления и становятся Буддой. Монахам, которые, подобно вам, наставляют других людей, эта истина должна открыться в результате длительной медитации. Если говорить в манере буддийского учения, заблуждающемуся кажется, что мы живем в трех мирах (алчности, чувственности и безумия), а достигшему просветления десять сторон (восток, запад, юг, север, северо-запад, юго-запад, северо-восток, юго-восток, верх и низ) кажутся пустыми. В действительности не существует отдельно ни востока, ни запада, ни севера, ни юга. Поэтому очевидно: то, что называется «Рай Чистой Земли» (*гокураку дзёдо*), есть Чистая Земля, находящаяся внутри сердца. Чистая земля на самом деле есть нечто, принадлежащее нашему собственному сердцу.

Бодхисаттва Фуко²⁶⁶ обратился к Будде с такими словами: «Хотя все десять сторон Будды во всех направлениях величественны и чисты, почему во всех сутрах превозносят лишь одну Западную страну будды Амида, призывая к перемещению в нее?». Будда так ответил бодхисаттве Фуко: «Большинство людей имеет замутненное, пребывающее в беспорядке сердце, а правильно мыслящих мало. Для того чтобы побудить их сконцентрироваться на Пути Будды, особое восхищение выражают по поводу Западной страны [будды Амида]. Если они будут заниматься практикой, вознося молитвы [о перерождении], это непременно даст свой результат»²⁶⁷. Очевидно, что здесь имеется в виду следующее. Поскольку большинство людей имеет замутненное, пребывающее в беспорядке сердце, а правильно мыслящих людей мало, то, чтобы направить сердца людей к единой цели, существует учение о Западном рае. Следовательно, учение о том, что рай находится на Западе, — это проповедь для людей посредственных.

Учение для людей, превосходящих других в своих способностях, состоит в том, что все десять направлений Будды являются Чистой Землей. Человек, который стал поводом для других людей, обязан это понимать. Неопытные с самого начала не знают, по какому Пути им идти. Нельзя направлять других людей, не познав собственного

²⁶⁶ Один из странствующих бодхисаттв махаяны.

²⁶⁷ Данный пассаж является пересказом фрагмента «Сутры-просьбы о перерождении [в Чистой Земле]» (яп. «Дзуйганодзё-кё»), которая является 11-й главой «Сутры об окроплении головы» (яп. «Кандзё-кё»). По распространенному в буддизме махаяны представлению, окропление Буддой головы бодхисаттвы, вступающего в десятую, последнюю ступень достижения святости, символизировало передачу ему мудрости. Согласно традиции, данная сутра была переведена на китайский язык монахом Шримитрой в годы правления императора Юань-ди (317–322) династии Цинь (265–420). Однако санскритского текста этой сутры не сохранилось, поэтому не исключено ее китайское происхождение.

перерождения (*одзё*). Таким образом, следует понять, что проповедь Будды, наверное, есть именно «Наму Амида буцу». Это потому, что произнесенное нараспев «Наму Амида буцу!» входит в уши. От одного [произнесения] *нэмбуцу* исчезает одна дурная мысль, от двух *нэмбуцу* исчезают две дурные мысли. Умирание дурных мыслей и рождение благого сердца и означают перерождение [в раю].

Перерождение (*одзё*) подразумевает три смысла. Но если взять один из них, то иероглиф «о» означает «это», «этот»²⁶⁸, т.е. здесь родиться. Поскольку рождение происходит внутри своего собственного сердца, то состояние, когда «уходят, не уходя», стали обозначать как *одзё*. Люди, практикующие *нэмбуцу*, также вначале ненавидят человеческую жизнь, подобную «горящему дому»²⁶⁹, и, желая избежать страданий, молятся будде Амида, прося о перерождении в его раю. Если постоянно повторять «Наму Амида буцу! Наму Амида буцу!» на протяжении годов и месяцев, появится привычка к *нэмбуцу*, и в результате другие помыслы полностью исчезнут и, кроме *нэмбуцу*, ничего не останется, поэтому, никуда не переместившись, вы сами переродитесь, как будда Амида. Если человек переродится, как будда Амида, то останется ли такая вещь, как «я»? Если не будет «я», то человек станет подобен пустоте. Если в пустоте будет раздаваться голос, произносящий «Наму Амида буцу!», то это и будет именно будда Амида. Разве это не есть проповедь, если будда Амида сам произносит свое имя?

Благодаря этой проповеди и тот, кто молится будде Амида, и будда, которому молятся, становятся единым целым, в котором радость и страдания неразделимы. Возникает удивительное состояние неразделенности без сердца и без мыслей. Его называют также и «вступление на Путь просветления без усилий» (*дзинэнгодо*), и «неразделимость действующего и испытывающего действие» (*носёфуни*), и «единство веры [адепта] и спасительной силы [будды Амида]» (*кихоиттай*). В «Оохарамондо»²⁷⁰ сказано так: «Занимаясь практикой в мире явлений, вступают непосредственно в область блаженства, отделенную от мира явлений. Поэтому [самое главное, чтобы возникло] стремление к постижению исходного Принципа, который состоит в том, что нет ни жизни, ни смерти, а мысль о том, чтобы переместиться в рай, подавлялась». Как это понять? В «Амитабха-сутре»²⁷¹ сказано: «Если, обратив свой взор на Запад, пройти сто тысяч сотен миллионов земель Будды, то там будет один из миров. Этот мир называется раем, и в нем находится будда. Имя его Амида, и он сейчас, в этот самый момент читает проповедь». Это происходит на наших глазах.

²⁶⁸ В сочетании с иероглифом «дзё», означающим «место», смысл слова — «это место», «здесь».

²⁶⁹ В буддизме образ «мира страданий».

²⁷⁰ «Беседы о Великом истоке» — трактат Хонэна.

²⁷¹ «Сутра о [будде] Амитабха» (яп. «Амида-кё»).

Однако если Чистая Земля находится в сердце и будда Амида обитает внутри сердца, то выходит, что данный мир и является раем. То, что называется проповедью Будды в настоящий момент, состоит в следующем. Поскольку травы, деревья и земля — все это есть Будда, все живое на земле в своем многообразии есть Будда, он, разделяя зеленую иву и красные цветы, тем самым передает различные проповеди. Постигнув это в результате усердных занятий, следует поклоняться находящейся перед глазами Чистой Земле, которая имеет девять ступеней (*кухон одзё*)²⁷². Именно это и есть истинное бытие всех вещей.

«Сияние Будды распространяется на все миры десяти направлений, он спасает без исключения всех, кто произносит *нэмбуцу*»²⁷³. В других школах эта истина открывается благодаря длительному обучению, духовной практике и медитации. Однако разве вы не следуете за теми, кто считает, что школа *Нэмбуцу* превосходит другие школы, потому что в ней не требуется изнурительной практики для достижения просветления? Есть ли различия между Шакьямуни, который, постигнув истину, в одиночестве стал Буддой, и тем, кто достиг истины с помощью *нэмбуцу*, без усилий вступил на Путь просветления? В истине нет двойственности, поэтому учение школы *Дзёдо*, использующей практику *нэмбуцу*, вполне достаточно. Однако утверждение о том, что, поскольку нет тайной передачи, учение недостаточно, означает, что клятву Великого учителя Хонэна следует порвать и выбросить как ошибочную. Что вы на это скажете?

Глава о том, как некий человек спрашивал о паломничестве

Некий человек спросил: В годовщину смерти недавно умерших родителей я поехал в родные места. Однако я не пошел поклониться местному божеству, потому что считал, что в первую очередь должен навестить могилу. Посетив могилу, я загрязнил себя и поэтому не пошел поклониться божеству²⁷⁴. Если бы я сначала пошел в храм, то чувствовал бы, что не проявил должного уважения к родителям. Что вы об этом думаете?

Я ответил: Поступайте так, как одобрили бы ваши родители.

²⁷² В зависимости от уровня подготовки адепта он попадает на ту или иную ступень Чистой Земли.

²⁷³ Фраза из «Амитаюрдхьяна-сутры» (яп. «Каммурёдзю-кё»), одной из трех основных сутр японского амидаизма. Она рассказывает о 16 видах медитации, ведущих к перерождению в Чистой Земле.

²⁷⁴ По традиции *синто*, любое соприкосновение со смертью, в том числе посещение кладбища, влечет за собой загрязнение, и после него нельзя заходить в храм.

Некий человек. Поскольку родители умерли, я не могу их спросить. Как же возможно узнать их сердце (здесь — волю. — Л.К.)?

Ответ. Сердца всех родителей желают того, что хорошо для их детей. Родительское сердце готово на все ради своего дитя, поэтому следовало поклониться местному божеству, пока вы не загрязнили себя. Если бы вы приехали в родные места при жизни ваших родителей, то разве они не сказали бы, чтобы вы прежде всего сходили в местный храм? Поэтому если сначала сходить в храм и выказать почтение божеству, то это будет соответствовать воле родителей. А разве бывает что-либо лучше, чем быть по сердцу родителям? В «„Лунь юй“ цзи чжу» сказано, что «сыновняя почтительность состоит в том, что дети делают сердце родителей своим сердцем»²⁷⁵. В «Чжун юне» говорится: «После смерти родителей следует служить им точно так же, как если бы они были живы»²⁷⁶. Хотя ваши отец и мать умерли, если вы, поняв смысл этих слов, будете им служить, то это и будет осуществлением сыновней почтительности.

Глава, в которой спрашивают о том, к чему должен стремиться врач

Некий человек спросил: Один человек из окружения моего сына хочет стать врачом. Что собой представляет эта работа как ремесло, дающее средства к существованию?

Я ответил: Я не изучал медицины, поэтому тонкостей не знаю, однако скажу о том, что желал бы видеть. Прежде всего, следует посвятить себя изучению медицины. Не поняв смысла медицинских книг, страшно брать на себя ответственность за жизнь людей. Если относиться к жизни других так же, как к своей собственной, то, взяв на себя заботу о больном, вы ни на минуту не должны успокаиваться. Например, когда у вас болит голова или грудь, вам трудно терпеть даже короткое время. Если отдавать все силы лечению, чувствуя боль другого человека как свою собственную и осознавая, как трудно ее терпеть, ни одну ночь вы не сможете спать спокойно. Заботясь о жизни пациента, надо предоставлять ему лекарства, расположив к этому свое сердце, лечить следует, не думая о гонорарах, радуясь, когда болезнь проходит. Поскольку [врач] берет на себя заботу о пациенте, не думая о вознаграждении, гонорар, получаемый им от семьи больного, зависит от ее возможностей.

Один человек говорил, что ради получения средств к существованию не стоит заниматься врачеванием. Возможно это и так, если при-

²⁷⁵ См.: «„Лунь юй“ цзи чжу», II («Ли жэнь»).

²⁷⁶ См.: «Чжун юн», 19.

нять во внимание то, что надо предоставлять лекарства. Если заниматься врачеванием ради собственного пропитания, то не будет желания идти в те дома, где задерживают выплату вознаграждения. Если больной, визит к которому отложили, умер, то, хоть продолжительность жизни и определяется Небесным велением, со стороны врача это будет выглядеть так, что он из-за собственной алчности совершил немилосердное дело. Поэтому [для него] недопустимо, ссылаясь на Небесное веление, оправдывать свое небрежное отношение. Мэн-цзы говорил: «Есть ли разница между убийством человека с помощью меча и с помощью [жестокой] политики?»²⁷⁷. Хотя способы убийства и различаются, вина за это одинакова. Это страшная вещь. Если же, несмотря на то что [врач] искренне беспокоился за жизнь больного и давал ему лекарства с сердцем, преисполненным милосердия, болезнь вылечить не удалось, то тут уж можно сказать, что ничего не поделаешь.

Кун-цзы однажды сказал: «Если у человека сердце неустойчиво, он не может быть врачом или шаманом»²⁷⁸. Врач — это человек, которому доверяют свою жизнь. Если он всем сердцем не переживает за жизнь другого человека, то он допустит много оплошностей из-за своего немилосердия. Если он будет относиться к жизни больного с такой же любовью, как к своей собственной, то ошибок, вероятно, будет немного. Если [врач] будет поступать таким образом, то он станет действительно милосердным целителем. Смысл слов, что сердце врача должно быть устойчиво, состоит в том, что оно не должно терять это милосердие. Если хорошо понять эти слова Конфуция, то даже по отношению к трудноизлечимым больным [врач] будет прилагать старания, перечитывая медицинские книги. Действуя не ради науки, а из любви к больным, он в результате станет известным. Специальная наука отличается от литературной деятельности. Вот вкратце, к чему должен стремиться врач.

Один человек. Получается, что признанный в своей профессии врач должен знать только медицину? Если он не читает других книг, помимо медицинских, и говорит только общепринятые приветствия, то он, наверное, будет выглядеть поверхностным и недостаточно образованным. Если он будет казаться недостаточно образованным, то люди не будут ему доверять, а раз так, то ему трудно будет заниматься медицинской практикой. Чтобы выглядеть благородным перед другими людьми, не лучше ли ему будет также приобрести знания в области стихосложения и литературы?

Ответ. Я тоже сторонник образованности и вовсе не имею в виду, что надо от нее отказаться. Однако это дело второстепенное, а на первом плане — ревностное служение медицине. Для врача важно пра-

²⁷⁷ См.: «Мэн-цзы», I, I, 4, 3.

²⁷⁸ См.: «Лунь юй», XIII, 22.

вильно определить, что главное, а что второстепенное. По словам Ю-цзы²⁷⁹, «Путь возможен благодаря следованию основе»²⁸⁰. Разве Путь благородного мужа не состоит в разделении главного и второстепенного?! Кроме того, вы, вероятно, считаете образованностью то, когда говорят мудреные вещи. Это поверхностное мнение. Хороший врач не говорит мудреных слов.

В медицинских книгах написано о таких вещах, как осмотр, выслушивание, опрос и постановка диагноза. Принимая больного, прежде всего производят обследование его общего состояния — это называется осмотром. Слушая жалобы, узнавать болезнь, — это выслушивание. Спрашивая пациента о вещах, вызывающих подозрение, делать заключение — это опрос. Слушая пульс, определять заболевание — это постановка диагноза. Таким образом, приняв больного и осмотрев его, выслушав его рассказ о болезни, расспросив о подробностях, проверив его пульс, хорошо поразмыслив над тем, соответствует ли поставленный диагноз результатам обследования, следует применить то или иное лекарство.

Однако, если говорить непривычные вещи, ваш собеседник может вас не понять и ответы больного также будут не впопад. Если вы друг друга не будете понимать, то результаты осмотра, выслушивания, опроса и диагноза будут противоречить друг другу. Поэтому будет невозможно определить причины болезни, назначить лекарства и проводить лечение. Кун-цзы говорил: «Слова должны быть понятны»²⁸¹. Он имел в виду, что желательно, чтобы собеседник понял то, что вы говорите. Если этого не происходит, то следует говорить, пока он не поймет.

Человек, который говорит непонятные вещи, является ненормальным. Как ненормальный может заниматься лечением? Среди врачей, живущих в Киото, практически нет таких, кто не читал бы медицинских книг и «Лунь юя». Непонятные слова обычно используют деревенские доктора, которые черпают свои знания из *кана-дзоси*²⁸² и не в состоянии читать китайские медицинские книги. Они используют эти слова только для того, чтобы их не презирали как ничего не знающих врачей. Хороший врач не должен так поступать.

Глава, в которой один человек сомневается в правильности поведения хозяина

Один человек пришел и рассказал следующее: Как вам известно, глава нашего дома, будучи богатым человеком, не испытывает ни ма-

²⁷⁹ Один из учеников Конфуция.

²⁸⁰ См.: «Лунь юй», I, 2.

²⁸¹ См.: «Лунь юй», XV, 41.

²⁸² Популярная книга, написанная слоговой азбукой *кана*.

лейшего недостатка в средствах. Однако он занят лишь тем, что копит деньги, отказываясь от удовольствий. Он только и знает, что сберегает свои деньги, уподобляясь беднякам. Его предшественник предавался удовольствиям по средствам, но любил немного щегольнуть, поэтому, бывало, залезал в долги. Однако от родителей он получил состояние, и поскольку не было людей, которые бы настойчиво требовали возвратить эти долги, он оставался состоятельным. Можно сказать, что он с толком распоряжался деньгами. В результате, прожив жизнь, он умер счастливым человеком. Так кто же прав — нынешний хозяин или его предшественник?

Я ответил: Независимо от того, высокое у него положение или низкое, человек, который служит другим людям, является подданным. И как подданный он должен хоть немного различать добро и зло, хорошее и плохое. В первую очередь надо сказать, что государственная политика категорически запрещает неумеренность. Как говорится в народе, «человек, предающийся излишествам, недалек от пропасти», и бесчисленное количество людей из-за излишеств были отправлены в изгнание, сосланы в далекие края. Если взять примеры людей высокого положения, которые разрушили свою страну из-за роскоши, то в старые времена таких, как Ходзё Такатоки²⁸³ и Тайра Киёмори²⁸⁴ было немало. В Китае также первый император династии Цинь уничтожил свою страну из-за излишеств. Предшественник вашего хозяина, также предаваясь расточительности, нарушал указания вышестоящих. В надежде на родительское наследство он потворствовал собственным прихотям. Простые люди должны во всех делах следовать распоряжениям правительства. Даже торговец, находящийся на службе высокопоставленного *даймё*, не должен принимать решения по своему собственному усмотрению. Нечего и говорить о том, что человек более низкого положения, рожденный горожанином, который, не зная монарших указов, самонадеянно полагает, что властен распоряжаться полученным наследством по своему усмотрению, является преступником, игнорирующим вышестоящих.

Кроме того, ваше утверждение о том, что не было людей, которые требовали возврата долгов, является ошибочным. Находясь на службе у нынешнего хозяина, вы, вероятно, рассчитываете на то, что, прослужив определенное количество лет, когда-нибудь будете приняты в его семейное дело. Ведь, наверное, будет нехорошо, если, когда придет время, глава дома будет сохранять безмятежное расположение духа, говоря, что ему выгодно держать вас на службе бесконечно, не давая стать самостоятельным, только потому, что от вас не поступило прось-

²⁸³ Регент (1303–1333).

²⁸⁴ Военачальник (1118–1181).

²⁸⁵ Цинь Шихуан-ди (259–210 гг. до н.э.).

бы об освобождении от службы. Точно так же, как вы ждете того времени, когда станете самостоятельным, вполне естественно, что давший в долг человек ожидает возврата долга с процентами по истечении срока. Тем не менее вы сказали, что, раз никто не требовал возврата денег, ваш бывший хозяин не видел смысла их отдавать.

Вы думаете, что раз прежний глава дома умер, не отдав долгов, то это счастливое стечение обстоятельств? Подобное везение, которое вы называете счастливым, — это везение человека, который украл, убил и удачно скрыл это. Не следует желать такого везения. Опять же, вы говорите, что этот человек умер счастливым. Почему вы так считаете? Если что-то несправедливо приобретают, испытывают чувство стыда. Приведу два примера добра и зла. Великие императоры древнего Китая Яо и Шунь являли собой образцы человеколюбия и сыновней преданности в управлении страной, а великий совершенномудрый Кун-цзы, обладая высшей добродетелью, передал будущим поколениям Путь, который до сих пор озаряет не только Китай, но и Японию. Совсем другое дело — Дао Чжи²⁸⁶, чье дурное имя известно до сих пор. Люди ненавидят Дао Чжи. Совершенномудрые отвергали даже малейшую несправедливость, а Дао Чжи присваивал чужое имущество насильственным путем и навечно прославился как вор. Неужели вы считаете это равноценными вещами?

Путь человека состоит в том, чтобы возвращать взятое в долг и получать отданное в долг. Кроме этого существуют добродетели сыновней почтительности, братской любви, вассальской верности и преданности, а также желательное доскональное знание дела своего дома. Правильный Путь хорошо известен. Однако предыдущий глава вашего дома, предаваясь излишествам, не возвращал долги потому, что их не требовали, и так и умер, ни с кем не рассчитавшись. Этим он подобен тем, кто отбирает силой. Так на кого же больше похож тот, кто присваивает [чужие вещи] насильственным путем, — на совершенномудрых или на Дао Чжи? Вы, называя счастливым человека, прожившего всю жизнь безнравственно, являетесь сторонником Дао Чжи. Нынешний глава дома, живя бережливо, возвращает долги своего родителя и тем самым восстанавливает его честное имя. В этом состоит Путь человека. Как говорится в „Лунь юй“ цзи чжу», «если сын может исправить содеянное отцом зло, обратив его в добро, то он исполнил свой сыновний долг»²⁸⁷.

Один человек. Однако образ жизни нынешнего хозяина, как я уже говорил, еще более убогий, чем у поденных работников. Прежний глава дома любил красивую одежду, а нынешний предпочитает исключительно дешевые вещи, такие, как подбитые ватой или вообще без под-

²⁸⁶ Знаменитый вор, современник Конфуция.

²⁸⁷ См.: „Лунь юй“ цзи чжу», III («Юн е»).

кладки хлопковые кимоно, пояса из простого полотна и грубые льняные шаровары. Что вы на это скажете?

Ответ. Прежде всего, ваше сердце переполнено гордыней. Являясь человеком низкого положения, вы отличаете себя от поденных работников. Уважать себя и презирать их — это и есть гордыня. Земледельцы, ремесленники и торговцы в равной степени имеют низкое положение. В чем же различия между нами и поденщиками? У того, кто презирает поденщиков, сердце узко. Сегодняшний глава дома, понимая истинное положение вещей, относится с уважением не к себе, а к вышестоящим. Он по-настоящему скромный человек, какого нечасто встретишь. Знание различий между высоким и низким и есть ритуал. В одежде нет ничего более изысканного, чем шелк *хабутаэ*²⁸⁸. Насколько далеко он отстоит от самого скромного хлопка! С другой стороны, между императором и простолюдином существует огромное количество ступеней. Однако в одежде установлено не более десяти категорий, хотя различия между ними подчас незначительные. Если соблюдать различия, следуя своему положению, то, наверное, самым низшим следовало бы носить рогожу. Но поскольку это трудно, простолюдины обычно носят хлопковую одежду. Если они являются преуспевающими людьми, то по праздникам земледельцы, ремесленники и торговцы позволяют себе надевать одежду из шелка или чесучи. Соблюдение этих правил, когда принимают их с благодарностью и осознают незнатность своего положения, четкое следование сословному разделению доставляет радость. Если ваш глава дома носит платье из хлопка, то вам пристало бы носить застиранное *нунок*²⁸⁹ — одежду, соответствующую следующему социальному уровню. А вы говорите, что такие вещи выглядят чудно. Даже в «Мэн-цзы» сказано о том, что одежда, соответствующая установлениям, есть одеяние великого совершенномудрого императора Шуня, а одежда, не соответствующая установлениям и выходящая за рамки предписанного определенным положением, есть облачение великого грешника и отступника от Пути Цзе-вана²⁹⁰. Ваши высказывания совершенно отличаются от этого.

Один человек. Кроме того, хозяин время от времени ходит помогать на строительстве расположенного поблизости дома или выполняет работу приказчика. Как вы к этому относитесь?

Ответ. Если судить по вашим вопросам, то предусмотрительность вашего главы дома чрезвычайна. Вы знаете, как себя вести во время мира и благополучия, и не знаете, как подготовиться к худшему. Об-

²⁸⁸ Тонкий блестящий шелк.

²⁸⁹ Одежда из грубого холста.

²⁹⁰ См.: «Мэн-цзы», VI, II, 2, 5. О Цзе-ване см. сн. 112.

ратите внимание на уложения самурайских домов. Хотя самураи занимаются делами управления, для них естественно не прекращать подготовку к военным действиям. В Китае воинское сословие занималось охотой, чтобы упражняться в военном искусстве. Для наших домов должно быть естественно изучать свое ремесло. Хотя и есть приказчики, на них невозможно положиться во всем. А если приказчиков не будет, то что, придется бросить дело? Как же можно, не зная своего дела, заниматься торговлей и поддерживать свой дом? Мэн-цзы говорил: «Проработав восемь лет вне дома, Юй трижды останавливался перед воротами своего дома, но так и не вошел»²⁹¹. В это время Юй был задействован на работах по предотвращению наводнений и в конце концов достиг успеха в предупреждении разливов реки Хуанхэ. Он был предан избранному им занятию. Глава вашего дома хорошо знает свое дело. Его можно назвать человеком, понявшим Путь совершенномудрых.

Один человек. В расчетах он скрупулезен, любит копить деньги и ненавидит расходы, среди служащих щеголи ему не по нраву. Он предпочитает тех, кто отличается бережливостью и имеет затрапезный вид. Можно было бы предположить, что это оттого, что таким служащим можно меньше платить. Но нет, жалование у всех одинаково. Что вы скажете по поводу подобной непоследовательности?

Ответ. Глава вашего дома должен стать образцом, которому все люди должны подражать. Нечего и говорить о тех, кто стоит на самых нижних ступенях, но даже полководцу, под командованием которого находятся 20–30 тысяч всадников, если он несилен в расчетах, трудно будет руководить продвижением и дислокацией войск. Тем более это касается торговцев: не владея счетами, как они будут подсчитывать деньги? Нанимая людей, приказчику назначают жалование в 10 или 5 *рё* золотом, а слуге — 100 или 50 *моммэ* серебра. Размер жалования должен различаться в зависимости от человека, от того, как он работает. Если хозяин обладает способностью принимать правильные решения, то у него будут служащие, которые смогут, если надо, заменить его самого.

В «Чжун юне» говорится: «Чтобы находящиеся на службе люди были преданны и верны, за преданность и верность увеличивают жалование»²⁹². Если монарху свойственна искренность, то он может воспитать хороших подданных. Не следует поступать вопреки этому правилу. Так, Сян Юй²⁹³, полководец конца династии Цинь, хотя и должен был награждать своих людей за особые заслуги землями, этого не делал. В результате его сверг Гао-цзу²⁹⁴ из Хань. Поскольку вассалы

²⁹¹ Неточная цитата. См.: «Мэн-цзы», IV, II, 29, 1.

²⁹² См.: «Чжун юн», 20.

²⁹³ 232–202 гг. до н.э.

²⁹⁴ 247–195 гг. до н.э.

Сян Юя были на него обижены, они пошли за Гао-цзу, став врагами Сян Юя. Это случилось, вероятно, оттого, что он не знал принципа оплаты в соответствии с заслугами. Хотя Сян Юй шел вразрез с ритуалом, уход вассалов к Гао-цзу также не соответствовал Пути подданного. Однако Путь монарха состоит в том, чтобы, руководствуясь человеколюбием, использовать непреданных подданных так, как будто они преданны. Глава вашего дома выплачивает жалованье в том размере, в котором положено выплачивать, и откладывает столько, сколько следует откладывать. Откладывая, платить и, платя, откладывать — если правильно сочетать эти два момента, можно успешно управлять не только домом, но и государством.

Бережливые служащие откладывают деньги из своего жалованья и испытывают благодарность к хозяину. Те же, кто предается излишествам, тратят и жалованье, и чаевые, и им никогда не хватает. Когда им не хватает, они прибегают к воровству, говоря: «Сколько бы лет я ни служил хозяину, никакого толку». Ваш хозяин знает это, но не снижает им жалованье, однако радуется служащим, которые выглядят невзрачно и скромно. Поскольку ваш хозяин, нанимая людей, следует Пути искренности, среди его служащих немало преданных и правдивых. В «Лунь юе» есть такое место: «Кун-цзы говорил: „Среди людей, ведущих умеренный образ жизни, немного таких, кто терпит неудачу“»²⁹⁵. Вполне естественно, что ваш хозяин любит экономных служащих. В деле управления государством умеренность также является основой, не так ли? И хотя ваш дом богат, вы не сможете им управлять без хороших помощников.

Один человек. В прошлом году был страшный голод, и наш хозяин одолжил денег для покупки риса своим родственникам, а также своим служащим и даже бывшим служащим, которые открыли свое дело, с тем чтобы они вернули долг на будущий год. Среди людей, взявших в долг, были такие, у которых дела пошли хорошо, и они предложили вернуть деньги с процентами. Однако хозяин отказался от процентов и взял только ту сумму, которую давал займы. В результате он понес ущерб. Что вы думаете об этом?

Ответ. Это еще интереснее. Его родственники и приказчики, находясь под влиянием прежнего хозяина, который предавался излишествам, не погашая своих долгов, знали только роскошь, а не то, как отложить деньги на черный день. Я думаю, что ваш новый хозяин поспешил получить долги для того, чтобы научить их этому. Кроме того, как в древности, так и ныне возвращать долги — это само собой разумеющееся дело. Мэн-цзы говорил: «Если это связано с нарушением долга, то не следует ни брать ничего у людей, ни давать им»²⁹⁶. Ваш

²⁹⁵ См.: «Лунь юй», IV, 23.

²⁹⁶ См.: «Мэн-цзы», V, I, 7, 2.

хозяин, обладающий правдивым сердцем, давая в долг и возвращая долги, не имел никакой задней мысли. Его целью было только уберечь других от безнравственных поступков.

Один человек. Допустим, что так и есть, но он также давал много риса временным работникам и вовсе посторонним людям, не рассчитывая на возврат. Однако никто из них не пришел с благодарностью и особой радости также не выказал. Были люди, которые говорили ему: «В результате то, что вы им дали, пошло в чистый убыток». На что он отвечал: «Нет, дают не для того, чтобы получить благодарность. Это само собой разумеется». С другой стороны, он настолько дотошен в денежных делах, что, кажется, готов содрать шкурку даже с блохи. Как вы к этому относитесь?

Ответ. Я все более впечатляюсь этим рассказом. Золото и серебро есть сокровища Поднебесной. Похоже, ваш хозяин хорошо знает, что мы должны ставить себя на место другого человека и помогать друг другу. Поэтому он помог многим людям, находившимся в нужде. О том, что он не возненавидел этих людей за то, что они не сказали ему спасибо и не выразили благодарность как-то иначе, я думаю так — даже совершенномудрые вряд ли могли бы сделать больше. Мэн-цзы говорил: «Если у народа нет постоянного достатка, его сердце непостоянно»²⁹⁷. То, что народ не обладает мудростью, — обычное дело. Ваш хозяин знает его невежество, и хоть те, с кем он имеет дело, и не различают добро и зло, не проникается к ним нелюбовью и считает своим долгом помогать людям, оказавшимся в затруднительных обстоятельствах. Он много экономит и много отдает. Я не знаю, любит ли он учение, но даже если бы он и не знал ни одного иероглифа, его можно было бы назвать настоящим ученым. Сердца всех людей тождественны сердцу Неба и Земли, породившему все вещи, поэтому его основное дело — пестовать и вскармливать людей и вещи. В «Мэн-цзы» есть и такие слова: «Изначальная природа благородного мужа неизменна независимо от того, пребывает ли он в благополучии или прозябает в нищете, так как он хорошо знает, что это ему предопределено»²⁹⁸. Все люди, благородны они или ничтожны, есть порожденные Небом души. Если хоть один бедный человек голодает, это все равно что непосредственно убивать душу Неба. Поэтому совершенномудрые считали главным делом кормить народ, а правительство в голодные годы помогает голодающим людям, и ваш хозяин, таким образом, правильно проводит политику правительства. Было бы замечательно, если бы все люди имели аналогичные устремления.

Один человек. Наш хозяин сократил до трех раз обмен подарками по праздничным дням, сократил буддийские службы с семи до трех,

²⁹⁷ См.: «Мэн-цзы», I, I, 7, 20.

²⁹⁸ См.: «Мэн-цзы», VII, I, 21, 3.

тогда как время поста увеличил с одного дня до трех. Он стал приглашать для совершения поминальных служб двадцать монахов вместо пятидесяти, но вместе с тем увеличил пожертвование монастырю с одного коку риса до трех. Что вы думаете об этом?

Ответ. Образ мыслей вашего хозяина, который демонстрирует хорошее знание своего места и благоговейный страх перед Небом, заслуживает восхищения. Сокращение количества подарков и буддийских церемоний, а также числа монахов, привлекаемых к участию в них, происходит оттого, что он хорошо понимает свое положение. Благочестивое воздержание при буддийских церемониях соответствует благопристойности, а то, что он увеличил количество пожертвований риса монастырям для помощи нуждающимся, есть выражение милосердия. Вместе с тем жертвовать то, что должно быть пожертвовано, и сокращать расходы, которые должны быть сокращены, есть проявление мудрости. Воистину, он является образцом мудрости и человеколюбия. В «Лунь юе» говорится: «В совершении ритуалов бережливость предпочтительнее излишества, а в трауре важна не столько внешняя сторона, сколько печаль»²⁹⁹. Однако сокращение числа монахов, участвующих в поминальной церемонии, с пятидесяти до двадцати, несомненно, трудно понять, не так ли?

Один человек. Чем больше буддийских монахов участвует в церемонии, тем лучше. Почему же вы считаете похвальным сокращение их числа?

Ответ. Попробую объяснить на конкретном, может и не очень удачном, примере. Когда вы родились, вам дали детское имя — Таро или Дзиро. Став взрослым, вы получили ваше сегодняшнее имя, когда же вы постареете и уйдете в монахи, то получите буддийское имя. И каждый раз вы будете откликаться на новое имя. Теперь скажите, эти имена настоящие или временные?

Один человек. Когда человек рождается, у него нет имени. С самого начала имя — это явление временное.

Ответ. Если вас назвать вором, то что случится?

Один человек. Если меня назовут вором, то мне будет трудно жить в этом мире. Поэтому я буду сердиться.

Ответ. А если вас назовут хорошим человеком, что тогда?

Один человек. Если меня будут хвалить, несмотря на то что я ничего хорошего не сделал, то все равно плохого чувства это у меня не вызовет.

Ответ. Называют ли вас вором или хорошим человеком, все это есть временные имена, данные вам извне. Почему же тем не менее вы сердитесь или радуетесь?

²⁹⁹ См.: «Лунь юй», III, 4.

Один человек. Я думаю, что имя — это вещь временная, однако, поскольку оно срастается со мной, оно, вероятно, становится чем-то реальным, поэтому, сам того не желая, я начинаю сердиться, когда меня называют вором.

Ответ. Если отрезать ваши ногти и выбросить, будут ли они называться вашими ногтями? А если отрезать от вашего тела кусок, будет ли он называться вашим именем?

Один человек. Если отрезать ногти и часть тела, моего имени у них не будет.

Ответ. Итак, отрезанные ногти и кусок тела уже не будут носить вашего имени. Видимое глазами тело, говоря языком учения о пяти элементах, есть земля. Короче говоря, ваше имя — это именно вы, а имя божества есть именно божество. Нет божеств и будд вне их имен. Соответственно, ваши родители, бабушки и дедушки также представлены только их посмертными именами. Теперь представьте, что вы приглашены на праздник или новогодний прием. Что для вас было бы приятнее — хорошее расположение духа хозяев или богатое угощение?

Один человек. Даже если угощение простое, более предпочтительно, если хозяин в хорошем настроении.

Ответ. Вероятно, прежний хозяин проводил слишком пышные буддийские церемонии в честь умерших предков. Так ли это было?

Один человек. Поскольку его вера была глубока, все действия, имеющие отношение к буддизму, он обставлял с пышностью.

Ответ. Наверное, во время буддийских церемоний он исполнял необходимые действия с радостью?

Один человек. Поскольку он старался выказать гостеприимство большому числу посетителей, домашние слуги, работающие на кухне, часто получали от него нагоняй, так как были слишком заняты, чтобы как следует обслужить всех гостей.

Ответ. Давал ли он чаевые временным работникам, которых нанимал для помощи при поминальных службах?

Один человек. Поскольку приходило много монахов, он делал пожертвования в монастырь, и никаких других чаевых он никому не давал. Но наш нынешний хозяин несколько странный человек, он посылает в храм пожертвований гораздо больше, чем это было заведено предыдущим хозяином, и временным помощникам он также дает вознаграждение больше, чем это обычно принято и чем им причиталось за день. Иначе говоря, он делает ненужные расходы.

Ответ. Наверное, ваш предыдущий хозяин рассматривал буддийские службы как случай для того, чтобы дать нагоняй слугам?

Один человек. Нет, это не так. Из-за того что прежний хозяин приглашал 50–60 буддийских монахов, не хватало работников на кухне,

поэтому он нервничал и, естественно, начинал сердиться. Тем не менее церемонии, устраивавшиеся им, были великолепны.

Ответ. Ставил ли он подношения перед табличками с именами покойных во время поминальных церемоний собственноручно?

Один человек. У него было много других забот, поэтому сам он не успевал делать это.

Ответ. Угощал ли он сам гостей во время поминальной трапезы и подносил ли им собственноручно сладости?

Один человек. Поскольку у него были хорошие манеры, то почетных гостей он угощал собственноручно.

Ответ. Разве вы сами ранее не говорили, что если у хозяев плохое настроение, то нет желания принимать приглашение? Когда вы решаете, как вам поступить, самое лучшее представить себя самого в какой-то ситуации. Самые главные гости на поминальной церемонии — это ваши родители и родители ваших родителей. Тем не менее не навещать своих родителей, бабушек и дедушек, поручая делать подношения и угощать их другим людям, и при этом подносить угощения участникам церемонии — это противоречит этикету. Ведь духи предков приходят на прием, чтобы порадоваться вкусному угощению. Но даже если и придут, они не будут чувствовать себя приятно. Разве может такая поминальная церемония называться исполнением сыновнего долга, если она не достигает цели увеселения духов предков?

Один человек. Раз предки давно умерли, есть ли нужда думать о них таким образом?

Ответ. Только что вы сами говорили, что имя обладает реальным бытием. Поскольку на поминальных табличках написаны посмертные имена, то именно они и являются вашими родителями, бабушками и дедушками. Эти имена должны быть так же почитаемы, как и имена божеств и будд. Имя [человека] есть непосредственно истинный облик, а истинный облик есть именно сердце. Поэтому Кун-цзы говорил: «Когда поклоняются духам предков, следует вести себя так, как если бы предки сами присутствовали при этом. Если подобным образом не действовать, то это все равно что не поклоняться вообще»³⁰⁰. Поэтому подношения следует делать лично, а посылать вместо себя людей равносильно тому, что вы не поднесли ничего.

Мацури — это принятая у нас поминальная церемония. Когда Кун-цзы, обладавший добродетелями великого совершенномудрого, проводил поминальные церемонии в честь своих предков, он всегда готовился к этому, очищая себя, — обязательно мыл волосы и приводил в порядок свое сердце. Когда искренне поминают предков, их души приходят, чтобы принять подношения. Если искренности нет, души не приходят. Хотя это и называется церемонией поминовения, от нее нет

³⁰⁰ См.: «Лунь юй», III, 12.

никакой пользы. Поэтому, когда мы сегодня проводим церемонии, посвященные предкам, их целью должно быть прежде всего и исключительно исполнение сыновнего долга.

Ваш прежний хозяин звал большое количество монахов, тратил много времени на прием гостей, кроме того, работников на кухне не хватало и он был настолько занят, что поручал другим людям совершать ритуал подношения угощений к табличкам с именами усопших. Таким образом, получалось ли у него организовать прием так, «как если бы предки сами присутствовали при этом»? Нет ничего плохого в том, чтобы приглашать большое количество монахов, если это соответствует положению данного человека. Вообще, глядя на поминальные службы, которые проводятся сегодня, можно заметить, что люди придают значение только произведенному впечатлению. Поскольку приглашается много гостей, не хватает рабочих на кухне и прислуги, все слишком заняты. Наверное, не следует проводить поминальные службы, встречая своих предков с сердитым лицом. Наоборот, во время поминального приема следует, успокоив свое сердце, предстать перед предками с умиротворенным лицом, также следует сделать щедрое пожертвование, чтобы монахи получили достаточное вознаграждение, и приглашенным со стороны временным работникам следует дать чаевые, чтобы все могли радоваться. Вот тогда это можно будет назвать настоящей поминальной церемонией.

Необходимые расходы следует заранее планировать. Если приглашают много монахов ради того, чтобы произвести впечатление, то, естественно, размер пожертвования, приходящегося на одного человека, уменьшается, а на прочие нужды денег не хватает. Кроме того, стыдно вынуждать людей сердиться, изнурять слуг и волноваться самому каждый раз, когда вы проводите поминальную церемонию. Когда в государстве проводится большая поминальная церемония, то по всей стране запрещается убийство живых существ (в частности, ловля рыбы и охота. — Л.К.) и преступникам объявляется амнистия. Взяв за образец такую подлинную церемонию, следует экономить, не выходя за рамки своего положения и не сокращая необходимых расходов. Если все собравшиеся люди будут в хорошем настроении, то это будет настоящая церемония поминовения предков.

Один человек. Как бы то ни было, можно было бы подумать, что нынешний хозяин симпатизирует бедным, но он копит деньги. Можно было бы ожидать, что накопленные деньги он будет тратить на красивую одежду и вкусную еду, но нет, его трапеза проста. Обычно он ест рис, суп и маринованные овощи, первого, пятнадцатого и двадцать восьмого числа он лакомится *намасу*³⁰¹ из тунца с маринованными овощами, а в Новый год он добавляет к *намасу* из тунца жареную ива-

³⁰¹ Мелко наструганная сырая рыба.

си, а также ест суп из *дайкона*³⁰² и маринованные овощи. Во время летних праздников на его столе появляются блюда из кусочков огурца, вареного мяса *дорадо*³⁰³, суп из баклажанов и маринованные овощи. Если к нему неожиданно приходят гости, то он подает *отядзукэ*³⁰⁴ с маринованными овощами. В общем, положение дел примерно таково. Поэтому, когда родственники хозяина собираются в его доме, они только берут в руки палочки, но оставляют еду нетронутой, потому что она не соответствует положению его дома. Новый год и праздники в его доме проходят уединенно, а приходящие в гости люди за глаза называют его «голодным духом» (*гаки*)³⁰⁵ и убогим, как если бы он был недостойн звания человека. Мне очень больно слышать это злословие. Что вы на это скажете?

Ответ. Родственники злословят оттого, что они сами не знают, как правильно поступать. Следуя Пути, собирать золото и серебро — таково Небесное веление. Ваш хозяин не бросает посланное Небом богатство и не нарушает Небесного веления. Ведя себя скромно, он соблюдает основы благопристойности. А то, что о людях, следующих Пути, другие злословят, дело обычное. И в «Мэн-цзы» сказано: «Мэн-цзы ответил [Мо-цзы]: „Нет причин для беспокойства. Прекрасные люди всегда подвергаются злословию со стороны других“. В „Ши цзине“ говорится: „Сердце скорбит, чувствуя недовольство со стороны ничтожных людей“³⁰⁶. Таков был удел и самого Кун-цзы»³⁰⁷. Поскольку поведение совершенного мудрого отличается от поведения ничтожных людей, то Кун-цзы также нередко подвергался осуждению с их стороны. Кроме того, нелюбовь к изысканной еде как раз соответствует положению, [занимаемому вашим хозяином]. Трапеза, состоящая из двух видов супа и пяти-семи блюд, не подобает простолюдинам. Если подумать о том, какое место занимает ваш хозяин на сословной лестнице, то его пища, возможно, даже слишком изысканна для его положения. А то, что его родственники, бывая у него в гостях, только берут в руки палочки, говорит о том, что они предаются излишествам, не зная своего места. В голодные годы ваш хозяин одалживал им деньги, чтобы они могли купить себе риса, и только благодаря ему они не голодали. Забывать об этом — значит не знать своего места. Эти люди злословят на его счет потому, что сейчас живут в благополучии, и их слова не заслуживают внимания. Ваш хозяин, который стремится наставить их на Путь, действует как мудрый человек, придерживающийся середины, в соответствии со словами «Мэн-цзы»: «Человек, придержи-

³⁰² Разновидность редьки.

³⁰³ Название рыбы.

³⁰⁴ Суп в виде чая, заправленного рисом.

³⁰⁵ Дух умершего, наказанный невозможностью есть.

³⁰⁶ См.: «Ши цзин», I, III, 1.

³⁰⁷ См.: «Мэн-цзы», VII, II, 19.

живающийся середины, не должен оставлять человека, который не придерживается середины»³⁰⁸. Более того, слыша от своих родственников дурные слова, он старается подавать им пример, а это и есть проявление истинного сердца (*магокоро*). Не питая особой надежды на то, что родственники будут следовать его примеру, он все равно стремится подавать им пример. Эта ситуация напоминает следующую историю. Когда род Цзи из княжества Лу намеревался совершить церемонию, обращенную к божеству горы Тайшань³⁰⁹, что было дозволено только императору, Кун-цзы, зная, что это бесполезно, все же обратился к Жань Ю, находившемуся на службе у Цзи, со словами: «Не мог бы ты убедить их не делать этого?»³¹⁰.

Один человек. Однажды, когда наш хозяин услышал, что его второй сын тайком учится стихосложению, он обрадовался и в качестве награды вручил ему трое больших счетов. Дарить счета в награду за изучение поэзии — это столь же нелепо, как пытаться составить пару из дерева и бамбука. Это проявление невежества. Что вы об этом думаете?

Ответ. Вы сами являетесь невеждой, поскольку смеетесь, не понимая смысла этого подарка. Если вы спросите о поведении второго сына, то, вероятно, окажется, что он ни в малейшей степени не прилагает усилий в делах дома. Хоть он и не развлекается в веселых кварталах, но посвящает все время декламации нараспев, игре на барабане и стихосложению. Поэтому, говорят, отец его бранил время от времени. Однако на ваш взгляд, раз сын не посещает веселых кварталов, то придирчивость отца по поводу незначительных провинностей может его обидеть. Поскольку многие стали высказывать отцу свое мнение, он перестал говорить что-либо своему сыну.

В «Лунь юе» так говорится: «Благородный муж сосредоточивает усилия на основе»³¹¹. Не знающие дела своего дома, никчемные люди не нужны нигде. Во-первых, они проявляют непочтительность к родителям. В «Сяо цзин» написано: «Сыновняя непочтительность столь тяжкий грех, что заслуживает сурового наказания»³¹². Поскольку глава дома переживает отдаление сына от дел дома, его не радует увлечение стихосложением. Возможно, тем, что он вручил счета в качестве награды за успехи в поэзии, он хотел обратить его внимание на это обстоятельство. Однако вы все с умным видом смеетесь, трясая головой. В «Лунь юе» говорится: «Милосердие родителей по отношению к своим детям безгранично»³¹³. Оно не идет в сравнение с преданностью ваших слуганок.

³⁰⁸ См.: «Мэн-цзы», IV, II, 7.

³⁰⁹ Главная из пяти священных гор древнего Китая.

³¹⁰ См.: «Лунь юй», III, 6.

³¹¹ См.: «Лунь юй», I, 2.

³¹² См.: «Сяо цзин», «У син» («Пять наказаний»), 11.

³¹³ Возможно, это высказывание из «Лунь юя» (II, 6).

Один человек. Когда к нашему хозяину приходит кто-то из родственников или служащих его магазина, чтобы одолжить денег, он не дает сразу, а говорит: «Ваших средств не может не хватать на то, чтобы обеспечивать такую небольшую семью». Но, если просьба обоснованна, он обычно удовлетворяет ее, даже если знает, что этот долг не будет возвращен. Кажется, что он совсем не думает о своих интересах. Как вы считаете, правильно это или нет?

Ответ. В этом есть особый, глубокий смысл. Если посмотреть на то, как происходит одалживание денег, то обычно, прежде чем дать, выясняют, вернет этот человек деньги или нет, даже если речь идет о родственниках и служащих собственного магазина. Однако ваш хозяин одалживает деньги, если проситель находится в реальном затруднении, и отказывает, если у просителя есть возможность справиться без его помощи. Его сердце ничем не отличается от сердца родителя, который печется о своих детях. Если бы в мире из десяти человек хотя бы двое-трое походили на него, страдающих людей было бы меньше. Он рассматривает свои деньги не как свои собственные, а как нечто, чем следует правильно распоряжаться. Это поистине редко можно встретить. Хорошо было бы, если бы каждый был так же добр к своим родственникам, как он.

Кун-цзы говорил: «Добродетельный человек приходит на помощь в случае крайней нужды, но не помогает богатым стать еще богаче»³¹⁴. «Приходить на помощь» означает помогать бедным удовлетворить их необходимые потребности. «Не помогать богатым стать богаче» означает, что не стоит помогать людям достаточно состоятельным увеличивать их богатство. Бескорыстная помощь другим людям сродни стремлениям совершенномудрых. В одной деревне жил богатый человек. Говорят, что, когда он давал своим родственникам в долг, он говорил: «Если вы собираетесь вернуть долг, верните. Однако давать деньги в долг — не мое занятие, поэтому я не беру процентов». Хотя даже таких людей встречается немного, ваш хозяин дает в долг деньги, не думая об их возвращении, если он находит обстоятельства просителя действительно затруднительными. Поскольку, отдавая деньги, он не думает об их возвращении, он является спасителем голодающих.

Один человек. Еще наш хозяин игнорирует [сборы средств на] строительство буддийских храмов и синтоистских святилищ и не любит давать им пожертвования. Думает ли он о том, где переродится после смерти? Для того чтобы просить о блаженстве в мире ином, он не совершил благих дел. Во всяком случае, его действия не согласуются с общепринятыми представлениями.

Ответ. Чем больше я узнаю о вашем хозяине, тем больше убеждаюсь в том, что нет ни синтоистских священников, ни буддийских мо-

³¹⁴ См.: «Лунь юй», VI, 4.

нахов, равных ему по благочестию. Дело не в том, что он против строительства храмов и святилищ. Сначала вспомним, как обстояли дела в старые времена. Когда объявляли о намерении строить храм или святилище, то не было такого, чтобы монахи и священники осуществляли строительство на деньги, которые они ходили и просили у состоятельных хозяев, не расположенных давать пожертвования. Напротив, основатели храмов и святилищ были столь благочестивы, что сами становились проповедниками *синто* и буддийского Пути.

Чтобы понять сердце божества, нужно [вспомнить] слова оракула храма Хатимана: «Я не приму подношений из рук людей с нечистым сердцем, даже если бы пришлось вкушать золото и камни!». Милосердное и прямое божество вряд ли будет с радостью принимать деньги, данные по принуждению и без желания. В священных писаниях Великого храма в Исэ, посвященного богине Аматаэрасу, сказано так: «Когда люди замышляют обман, даже если они думают, что это ради благих целей, все равно небесные боги рассердятся и отправят их в страну мертвых. Но если действуют, имея правдивое сердце, пусть даже результат и плох, милость небесных богов снизойдет непременно». Разве это не есть пренебрежение божественной волей, когда, не прислушиваясь к богам, тревожат прихожан, вынуждая их жертвовать деньги?

Человек, ставший синтоистским священником, обязан узнавать сердце божества через божественные откровения. В каждом деле следует действовать с помощью умения постичь сердце божества. Например, когда совершенномудрый император Юй направил войска, чтобы подчинить себе [племя] Ю Мяо, он не добился успеха, но когда отозвал войска назад и выказал добродетельность, он достиг своей цели. Когда не получается достичь поставленной цели, это происходит от собственной безнравственности: если задуматься над своим поведением, то наверняка обнаружится много постыдных вещей. Если вы затуманиваете свое сердце, вместо того чтобы сделать его ясным, служа божествам, то божественная кара вас мгновенно настигнет.

Благодаря соблюдению пяти заповедей буддийского Пути вы станетесь учеником Будды. Но когда под предлогом ремонта храма монахи процветающих храмов ходят по домам и принуждают прихожан делать пожертвования, несмотря на затруднения, такое причинение им страданий подобно убиению живых существ. Если нарушить лишь одну из заповедей, то могут быть нарушены и все пять. В подтверждение этого приведу пример. В «Вибахаша-шастре»³¹⁵ есть такая история. В древние времена жил один верующий человек из простолюдинов. Он был милосерден, умен и соблюдал пять заповедей. Он

³¹⁵ Яп. «Бибасярон» («Подробные разъяснения к заповедям») — трактат Катъянипутры (II в. до н.э.), принадлежавшего к школе Сарвастивада.

хорошо постиг буддийский Путь и не нарушал заповеди. Однажды, когда его мучила жажда, он увидел сосуд, наполненный вином. Поскольку оно выглядело как вода, он его выпил. В этот момент он нарушил заповедь, запрещающую пьянство. Случайно соседская курица зашла в его дом. Он ее украл, убил и съел. Таким образом, он нарушил заповеди «не укради» и «не убий». Когда соседская дочка пришла искать курицу, он приблизился к ней и изнасиловал, тем самым нарушив заповедь «не прелюбодействуй». Когда соседи пожаловались на него властям, он отрицал свою вину и таким образом нарушал заповедь «не лги». Итак, начав с нарушения одной заповеди, этот человек нарушил все пять и стал грешником буддийского Пути.

Вместе с тем если вы, постигнув сердце Будды, будете призывать жертвовать храму, то ваши призывы сами по себе станут проповедями. И в *синто*, и в буддийском Пути дело обстоит одинаково. Поскольку люди древности обладали выдающимися добродетелями, те, кто смотрел на них, вдохновлялись на строительство храмов и святилищ. Поэтому сегодня также, если благочестие синтоистских священников и буддийских монахов таково, что благодаря их проповедям прихожане, успокоив свое сердце, постигают принцип жизни и смерти, они будут воздвигать святилища и храмы, даже если их не будут просить о пожертвованиях. Сегодня, как и в старые времена, человеческое сердце является ниспосланной Небом вещью. И это не может измениться. Пожертвования на строительство святилищ и храмов, если при их сборе присутствует хоть незначительная доля человеческих страстей, — дело несправедливое. Если сердце вашего хозяина правильное, он не будет сторонником несправедливого дела. Это не значит, что он отрицает жертвования вообще, он лишь против участия в несправедливых делах. А о том, где переродиться после смерти, беспокоиться не следует. Ваш хозяин, совершая сегодня правильные поступки, свой завтрашний день вверяет Небесному велению. В «Мэн-цзы» говорится: «Не надо сомневаться [в целесообразности], даже если человек умирает молодым. Надо просто вести достойный образ жизни, ожидая Небесного веления»³¹⁶. Мы должны вверить Небесному велению и рождение, и смерть. И не следует полагаться на собственные замыслы и чувства. Подобный образ действия нисколько не противоречит веяниям сегодняшнего дня. Тем не менее сегодня люди пренебрегают правильным поведением и совершают поступки, идущие вразрез с учением совершенномудрых. Ваш же хозяин во всем следует их учению.

Один человек. В «Чжун юне» сказано: «Совершенномудрый, находясь в варварской стране, ведет себя так, как принято в этой стране»³¹⁷. В «Лунь юе» также написано: «Благородный муж не вступает

³¹⁶ См.: «Мэн-цзы», VII, I, 1, 3.

³¹⁷ «Чжун юн», 14.

в споры»³¹⁸. Тем не менее наш хозяин постоянно спорит со своими родственниками. Что вы думаете по этому поводу?

Ответ. Хотя вы и читали конфуцианские книги, но совсем не постигли их смысла. Чэн-цзы говорил: «Я начал читать „Лунь юй“ с 17–18 лет и уже тогда понимал значение написанных там слов»³¹⁹. Книги читают для того, чтобы принимать к сведению написанное. Высказывание «совершенномудрый, находясь в варварской стране, ведет себя так, как принято в этой стране» означает, что, не противореча обычаям этой страны, необходимо стремиться соответствовать Пути. Кроме того, «благородный муж не вступает в споры» означает, что не следует спорить с людьми, отстаивая несправедливость, в то же время ради установления справедливости необходимо исправлять несправедливость других людей. Поэтому Тан-ван из династии Инь изгнал безнравственного Цзе-вана из династии Ся за его несправедливость в Нанчао³²⁰, а У-ван из династии Чжоу уничтожил жестокого Чжоу-вана из династии Инь³²¹. Эти примеры свидетельствуют о том, что если справедливость на вашей стороне, то ее следует отстаивать. Нынешний глава вашего дома не идет против курса государственной политики и осуществляет справедливость на практике, поэтому он не может согласиться с неправильным поведением людей, предающихся излишествам, идущим вразрез с интересами государственного управления.

Несмотря на это, ни у кого, начиная с родственников и кончая служащими его магазина, не наблюдается понимания того, что поведение их хозяина вполне оправданно. Тем не менее дом их хозяина является главным домом, поэтому он старается исправить его основы, прекратить излишества и соблюдать бережливость, научить всех правилам этикета, никого не обделяя своим вниманием. Воистину, его забота заслуживает восхищения. То, что такой благочестивый человек находится в главном доме, означает, что клан обладает сокровищем. Не понимать это, все равно что, пойдя на гору сокровищ, возвращаться с пустыми руками. Удивительно, что такой добродетельный человек не приобрел широкой известности. Его родственники не только не понимают это, но еще и совершают ошибку, намереваясь переубедить его и упорствуя в своей безнравственности. Вы не понимаете человеколюбия мудрого и добродетельного хозяина и, принимая сторону людей, которые заблуждаются, осуждаете его. Несмотря на это, поскольку ваше поведение происходит от вашей глупости, хозяин великодушно простит вас. Вы должны постичь сердце хозяина и, исправив свои предыдущие ошибки, проявить преданность ему. То, что среди

³¹⁸ См.: «Лунь юй», III, 7.

³¹⁹ См.: «„Лунь юй“ цзи чжоу», предисловие.

³²⁰ Замок на севере Китая.

³²¹ См. сн. 11 и 56.

множества слуг никто не принимает сторону столь добродетельного хозяина и не помогает ему, досадно и стыдно.

Когда этот человек ушел, другой человек сказал: Я слушал вашу беседу с этим гостем с самого начала, и мне в целом понятно то, что вы говорили. Я допускаю, что это не противоречит правильному Пути. Однако некоторые вещи не соответствуют духу времени. А если вы не соответствуете духу сегодняшнего дня, вы не в состоянии общаться с людьми. А отказ поддерживать отношения с окружающими людьми не является Путем человека. Великий совершенномудрый Кун-цзы говорил: «Не пристало жить вместе со зверями и птицами. Если не общаться с людьми, то с кем же еще можно общаться?»³²². Тем самым он выражал сожаление о прекращении отношений с людьми.

Ваш гость совершенно ошибается, говоря о предыдущем хозяине, который не возвращал одолженные деньги, что «он умер счастливым». Кроме того, нынешний хозяин, хоть его образ действий и не противоречит правильному Пути, прекращает свои отношения с людьми, поступая иначе, чем они. Пусть это и выглядит привлекательно, но на самом деле является ошибкой. Если мы посмотрим на положение вещей с позиции учения о середине, то никто из них не соответствует срединному Пути, так как один превышает меру, а другой не достает до нее. Хорошо бы было, сложив поступки этих двоих, взять среднее между ними. Ношение хлопковых кимоно, подбитых ватой, и *хаори*³²³ из грубой пеньки является чрезмерной скромностью. Поэтому нынешнему хозяину трудно находить общий язык с окружающими людьми. Странно, что вы высоко оцениваете то, что он не находит общего языка с окружающими.

Я ответил: По-вашему получается, что прекращение отношений с другими людьми есть большой грех. То, о чем я говорю, есть Путь человеческих отношений. Смысл слов совершенномудрого «не пристало жить вместе со зверями и птицами», приведенных вами, заключается в следующем: даже в мире, где Путь пришел в упадок, следует, вступая в отношения с людьми, исправлять беспорядок и возвращать людей на Путь древности. Вы ошибочно полагаете, что достаточно просто поддерживать отношения с людьми, не наставляя заблудших на правильный Путь. Тот, кто соблюдает правила этикета, является человеком. Тот, кто не соблюдает их, не является человеческим существом. В «Мэн-цзы» говорится: «Давать пищу и не любить — значит обходиться как со свиньей. Любить, но не испытывать уважения — значит относиться как к домашним животным»³²⁴. Это свидетельст-

³²² См.: «Лунь юй», XVIII, 7. В переводе Мартынова это изречение имеет следующий вид: «Но я не могу жить вместе со зверями и птицами. За кем же мне следовать, если не за людьми?» (см.: Классическое конфуцианство, т. I, с. 200).

³²³ Накидка, принадлежность мужского и женского парадного костюма.

³²⁴ См.: «Мэн-цзы», VII, I, 37, 1.

вует о том, что не может быть отношений [между людьми], если эти отношения не основаны на благопристойности.

Нося хлопковую одежду, подбитую ватой, [хозяин этого человека] не нарушает указания о разделении по положению на высших и низших, его поведение соответствует всем нормам благопристойности. Возьмем, к примеру, большое войско, потерявшее в сражении своего командира. Путь самураев состоит в том, чтобы, объединив свои сердца, побить врага, [отомстив за смерть своего господина]. Но если большинство не согласится мстить, будет ли нарушением Пути самурая отказ от мщения ради того, чтобы не идти против большинства? Путь самурая будет заключаться в том, чтобы, идя против большинства, уничтожить врага. Сегодняшние человеческие отношения аналогичны. Хотя и есть люди, которые отзываются плохо, разве можно приводить в беспорядок этикет в области различий между рангами людей?

Шелк, произведенный в районе Кага, похож на шелк *хабутаэ*, а чесуча, хоть и является шелковой тканью, похожа на хлопок. Люди, постигшие учение совершенномудрых, из почтения к властям четко соблюдают принцип разделения между высшими и низшими и тем самым проявляют уважение к этикету. Когда же игнорируют учение, то, нося одежду из шелка Кага, позволяют себе сверх того, что предусмотрено их положением, нарушают этикет, разделяющий людей на высших и низших, почтенных и ничтожных, и в своем заблуждении становятся преступниками. Это происходит от незнания учения. Если познать учение, то не прерываются человеческие отношения и не возникает излишеств и расточительности. А также не будет неприязни к людям по причине их скромности и станет возможно поддерживать отношения со спокойным сердцем.

Кроме того, если состояние человека, не знающего учения, велико, он будет позволять себе многое сверх положенного по чину и держать себя заносчиво. Поэтому он начнет вызывать к себе неприязнь людей, которые лишь внешне станут поддерживать с ним отношения, но их сердце не будет расположено к нему. В «Лунь юе» есть такие слова: «Кун-цзы изрек: „Благородный муж пребывает в безмятежности и не предается излишествами, ничтожный человек предается излишествами и неспокоен“»³²⁵. Обычно, когда человек, склонный к излишествами, попадает в бедность, он, не зная стыда, начинает даже воровать. С другой стороны, когда осуществляют бережливость, осознавая свое положение, выполняют предписания [этикета] и поэтому чувствуют себя спокойно.

В «Лунь юе» есть и такое изречение Кун-цзы: «Согласно ритуалу, головной убор должен быть из пеньки. Сейчас из экономии его стали

³²⁵ Здесь в интерпретации Исиды Байгана приведено, скорее всего, изречение из главы XIII, 23.

делать из шелка. Я следую за обычаями людей сегодняшнего дня. Согласно ритуалу, подданные должны приветствовать государя, стоя внизу [лестницы], ведущей в зал. Но сейчас его приветствуют, стоя наверху, что выходит за пределы надлежащего. В отличие от своих современников я приветствую государя, стоя внизу»³²⁶. Здесь имеется в виду, что благородный муж действует в соответствии с общепринятыми нравами, если они не противоречат справедливости, когда же они идут наперекор справедливости, им следовать не пристало. Ничто не наносит большего ущерба справедливости, чем излишества (выход за пределы положенного. — Л.К.).

Когда наступает зима, растения вянут и теряют свою жизненную энергию, чтобы весной прорасти снова. Так и совершенномудрые основывают свою жизнь на бережливости и избегают излишеств, чтобы помогать нуждающимся в неурожайные годы. Поэтому следует знать, что такая бережливость существует ради блага народа. Если глава каждой семьи, даже из самых низов, взяв это за пример для подражания, будет рассматривать всех своих родственников как членов своей собственной семьи и считать своим долгом спасать их, если они окажутся в затруднительном положении, то его помыслы постоянно будут направлены исключительно в русло бережливости. Ошибаясь, люди часто рассматривают бережливость как скупость, что не соответствует действительности. Когда совершенномудрые говорили о бережливости, они подразумевали отказ от излишеств и следование указам [властей]. Действия хозяина сегодняшнего гостя находятся в полном соответствии с установленными правилами.

Поведение, согласующееся с образом действий совершенномудрых, может быть названо [стремлением] к середине. Вы, однако, не делаете выбора между хорошим и дурным, а предлагаете взять нечто среднее между этими двумя [хозяевами]. О следовании середине, не выбирая между хорошим и дурным, в «Мэн-цзы» сказано так: «Сосредоточиваясь только на одном моменте, теряют из виду сотню других»³²⁷. Такой подход противоречит срединному Пути совершенномудрых, которые не сосредоточиваются на одном, подчиняясь веяниям времени. Именно поэтому Мэн-цзы критиковал³²⁸ за отступление от Пути Цзы Мо³²⁹, который пытался найти середину между [принципами] «я только для себя» Ян-цзы³³⁰ и «любви ко всем» Мо-цзы³³¹.

³²⁶ См.: «Лунь юй», IX, 3.

³²⁷ См.: «Мэн-цзы», VII, I, 26, 4.

³²⁸ См.: «Мэн-цзы», VII, I, 26, 3.

³²⁹ Философ из княжества Лу.

³³⁰ Известен также как Ян Чжу (предположительно 440/414–380/360 гг. до н.э.) — философ даосского направления.

³³¹ Больше известен как Мо Ди (приблизительно 490/469–403/376 гг. до н.э.) — философ эпохи Воюющих царств, основоположник этики «всеобщей любви».

Теперь посмотрите внимательно на поведение нынешнего хозяина, о котором рассказывал наш посетитель. Он не делает ничего ради собственного благополучия. Он обращается со всеми, начиная со своих родственников и кончая приказчиками из своего магазина, как отец со своими детьми. Его устремления совпадают с политикой совершенно-мудрых, которые думали о своем народе подобным образом, хоть их масштаб и различается. И не зная этого, считать его человеком не от мира сего — большая ошибка. Если бы богатые люди брали на себя заботу о своих родственниках, то никто бы не умирал от голода. Напротив, разве не печально, когда злословят и высмеивают людей, знающих Путь?

Глава, в которой один человек критикует учение о сотворении мира

Один человек спросил: В начале «Нихонсёки» написано: «Когда Небо и Земля еще не разъединились и пока еще не произошло разделения *инь* и *ян*, внутри хаоса, темного и тусклого, подобного содержанию яйца, был росток. Когда чистые частицы *ян* образовали Небо, а тяжелые и мутные частицы *инь* образовали Землю, между ними зародилось божество. Форма того, что зародилось между Небом и Землей, в это время напоминала росток бамбука, именно он и являлся божеством, именуемым Кунитокотати-но микото»³³². Это невероятная история. Получается, что некто, родившись до возникновения Неба и Земли, прожил сотни миллиардов лет и передал увиденное им людям, появившимся позднее? Ведь если бы не было этой передачи, то не существовало бы никаких следов, которые подтверждали бы данное обстоятельство. Это поистине странная история. Я бы хотел узнать, что вы изволите об этом думать.

Я ответил: Существует довольно много людей, которые, подобно вам, сомневаются в этой теории. Но те, кто не знаком с [учением] о природе и Принципе, не в состоянии этого себе представить. Вы называли эту историю невероятной потому, что считаете собственное понимание более верным, чем взгляды Сётоку-тайси³³³ и составителя «Нихонсёки» принца Тонэри³³⁴.

Один человек. Такому человеку, как я, очень далеко до этих господ. Тем не менее повествование о происхождении Неба и Земли невероятно.

³³² Здесь приводится пересказ отрывка из «Нихонсёки», открывающего свиток I, 1.

³³³ 574–622. Первый сын императора Ёмэя, автор «Дзюситидзё кэмпо» («Конституция в 17 статьях»).

³³⁴ 676–735. Третий сын императора Тэмму.

Ответ. Следует задуматься над тем, почему Сётоку-тайси и принц Тонэри, обладавшие добродетелями совершенномудрых и являвшиеся людьми незаурядного ума, записав эту историю, включили ее в государственную летопись. Разве эти господа в действительности полагали, что люди существовали во время хаоса, до возникновения Неба и Земли? Сегодня даже малообразованные понимают подобные вещи. Но разве не глупцы те, кто оставляет это без внимания? Существует ли до сих пор божество, родившееся из хаоса? Если не существует, то нашу страну невозможно будет называть страной божеств. Если существует, то где именно? Обнаружив себя в те [далекие] времена, сейчас оно, должно быть, скрывает свой лик? Если в тишине поразмышлять над этим, вероятно, на смену ночи придет рассвет (в смысле появится решение проблемы. — Л.К.). Но если вы, не ведая затемненности своего сердца, хотите оставить без внимания «Нихонсёки», созданные обладавшим ясным сердцем принцем Тонэри, то вы уподобляете себя человеку, который темной ночью рассматривает Небо с помощью фонаря.

Ранее я сам также полагал, что рассказ о возникновении Неба и Земли ошибочен и вводил в сомнения других, однако сегодня я сожалею о том, что из-за собственной глупости критиковал древних. Тем не менее девять из десяти самонадеянных людей не только согласятся с вами, но и будут считать людьми, обладающими знаниями, таких, кто высказывается подобно вам. Если вы выскажете свое мнение перед теми, кто не слишком образован, они, вероятно, будут считать вас человеком большого ума, обладающим глубоким пониманием вещей. Но вы, которого считают умным человеком, на самом деле намного глупее тех, кто считает вас таковым. Если вы обратите внимание на мои слова, то к вам должно прийти правильное понимание.

Восемь триграмм «И цзина»³³⁵ были первоначально созданы Фу-си. Вэнь-ван из Чжоу был первым, кто дал истолкование этим триграммам. Вариации *инь* и *ян* каждой из триграмм впервые были разъяснены сыном Вэнь-вана — Чжоу-гуном³³⁶, а Кун-цзы воспринял [это учение] и дал его толкование применительно к Небу, Земле и человеку. Предсказания есть вещь, подверженная изменениям, а Принцип и в прошлом, и в настоящем остается постоянным. Если говорить о его внешней стороне, то это есть нечто, что вплоть до сегодняшнего дня поддерживает в гармонии Небо и человека и обеспечивает воспроизводство всех существ — от людей до животных. Если бы можно было познать эту постоянно возобновляющуюся вещь, то сразу бы все сомнения развеялись. Описание [в «Нихонсёки»] состояния до возникновения Неба и Земли, а также высказывание Чжу Си о том, что «Небо

³³⁵ Восемь основных «положений» мироздания в системе «И цзина».

³³⁶ См. сн. 11.

возникло в час крысы³³⁷, Земля — в час быка³³⁸, а человек — в час тигра³³⁹», в равной мере кажутся странными, однако в них заключены моменты истины. Если придавать значение форме слов, то нельзя будет понять подлинного смысла книг. Если применить триграммы «И цзина» к месяцам года, то получится, что октябрь — это *инь*. Хотя в ноябре, в дни наступления зимы, возвращается солнечная энергия *ян*, одна ее часть ни в каком месте себя не обнаруживает. Даже если дать объяснение, что это самое первое *ян* скрыто и потому невидимо, то с наступлением нового года, когда рождаются три части *ян* и расцветают цветы и поют птицы, все равно его настоящий облик увидеть невозможно.

Говорят, что жизненная энергия *кэн* является драконом, а жизненная энергия *кон* соответствует лошади, *инь* и *ян* также уподобляют дракону и лошади. Но при этом нельзя сказать, что в словесном выражении *инь* и *ян* есть именно дракон и лошадь. Иносказания Чжоу-гуна не вызывают у вас сомнений, почему же вы подвергаете сомнению иносказание принца Тонэри из «Нихонсёки», где говорится: «...его вид напоминал росток бамбука». В обоих случаях смысл объясняется с помощью заимствования иных форм. Их настоящий облик есть тонкий Принцип, который непосредственно увидеть невозможно. Должны ли мы в связи с этим опровергать и отбрасывать книги, написанные древними, говоря, что раз то, о чем в них написано, нельзя увидеть, то этого не может быть.

Истории о том, что было до появления Неба и Земли, и о том, что Небо возникло в «час крысы», призваны научить [нас] тому, что Небо и Земля подчиняются естественному порядку. Если, познав собственную природу, вы обратитесь ко всем этим историям, то они станут ясны как день, и все сомнения рассеются. Если вы посмотрите, как деревья и травы пускают ростки, то увидите, что вначале семя попадает в почву и находится там в состоянии неразделенного хаоса. После чего оно, [выпуская росток], становится похожим на кончик сверла. Это есть природная форма *ян*, в этот момент все [растения] по виду напоминают бамбук. Когда происходит разделение двух листочков, форма становится плоской, являя собой форму *инь*. Когда между двумя листочками появляется сердцевина, она как бы рождается из *инь*. Прежде чем стать травой или деревом, этот росток развивается посредством чередования *инь* и *ян*.

В «И цзине» говорится: «Небо — 1, Земля — 2, Небо — 3, Земля — 4, Небо — 5, Земля — 6, Небо — 7, Земля — 8, Небо — 9, Земля — 10»³⁴⁰. Таким путем, посредством чередования четного *инь* и нечетно-

³³⁷ Время от одиннадцати часов вечера до часу ночи.

³³⁸ Время от часу ночи до трех утра.

³³⁹ Время от трех до пяти часов утра.

³⁴⁰ См.: «И цзин», «Си цы чжуань», I, 9.

го *ян*, происходит порождение, которое продолжается вечно, — это следует понять. Небо появилось первым, Земля второй, а все остальные вещи третьими, после Неба и Земли. Поскольку человек есть душа 10 тысяч вещей, поэтому он, объединив 10 тысяч вещей в одно целое, появился третьим. Поэтому можно сказать и так, что человек родился в час тигра, третий из двенадцати знаков дневного цикла. Кроме того, человек, когда он находится в утробе матери, [первоначально] представляет собой каплю воды, которая подобна яйцу, несущему в себе зародыш. Внутри его то, что является чистым *ян*, становится сердцем, не содержащим ничего внутри себя. Это есть возникновение Неба. То, что является тяжелым и мутным, приобретает форму [тела]. Это и есть возникновение Земли. Появление головы можно сравнить с ростком бамбука. Если посмотреть на вещи таким образом, то Принцип возникновения Неба и Земли дан также и нашему телу. Если это понять, то станет очевидно, что порядок Неба и Земли и в древности, и в настоящее время неизменен.

Тем не менее если вы истолкуете это как действительную историю возникновения Неба и Земли, но будете интерпретировать высказывание «Небо возникло в час крысы, земля в час быка, а человек в час тигра» в соответствии с его буквальным смыслом, сосредоточиваясь на каждом иероглифе, то чтение классиков станет вызывать у вас только недоумение и не будет доставлять удовольствие. Страдание от затруднений [в процессе чтения] приводит к тому, что вы неизбежно начинаете объяснять это собственной несообразительностью. В «Чжун юне», по словам Цзы Сы³⁴¹, «Небо — сияющее и ясное. Оно настолько велико и беспредельно, что внутри его находятся Солнце, Луна и звезды, а также 10 тысяч вещей»³⁴². Необходимо подумать над этим и понять смысл. Небо велико и широко, но вы должны познать его широту, глядя на его отражение в маленьком светлом сосуде (сердце. — Л.К.).

Совершенномудрые также не обязательно выезжали за пределы Неба и Земли. В «Лунь юе» написано: «Кун-цзы сказал: „В царстве Инь восприняли ритуал Ся. Мы знаем, что было отброшено, а что добавлено“»³⁴³. Это означает, что мы можем делать выводы об эпохе, изучая предыдущую эпоху. Также мы можем с точки зрения нынешней эпохи строить догадки относительно начала [Неба и Земли]. Раз вы родились человеком, то ваша природа, наделенная милосердием, справедливостью, благопристойностью и мудростью, на протяжении веков неизменна. В применении к Небу и Земле этим добродетелям будут соответствовать *гэн* (начало), *ко* (развитие), *ри* (оформление),

³⁴¹ Внук Конфуция (ок. 483 — ок. 402 г. до н.э.).

³⁴² См.: «Чжун юн», 26.

³⁴³ См.: «Лунь юй», II, 23.

тэй (стойкость). Хотя названия и различаются, Принцип 10 тысяч вещей один и тот же. Если познаешь одну вещь, то в ней заключен Принцип 10 тысяч вещей.

Однако этот неуловимый Принцип не есть нечто, что можно познать с легкостью. Поначалу возникает естественное сомнение, но, когда оно рассеивается, впервые становится возможно понимание. Однако сегодняшние люди привязаны к письменным знакам и склонны к различным спорам, поэтому они не в ладах со здравым смыслом. Поскольку они не познали сердца людей древности, они часто важничают, полагая, что достижение преимущества над другим человеком благодаря знанию японской и китайской литературы и письменной грамоты есть добродетель.

Если образно говорить о человеке, который заблуждается относительно [своих достижений в области] литературной науки, то его можно сравнить с тем, кто считает, что он богаче других. Это именно то, чего ученый должен стыдиться более всего. Состояние есть то, что скапливается благодаря труду и скупости. Точно так же, если литературные знания приобретать систематически, благодаря неустанным занятиям на протяжении лет и месяцев, можно стать образованнее других людей. Знание большого количества иероглифов благодаря хорошей памяти подобно накоплению состояния благодаря везению. Но если ученый может только читать иероглифы, то он не сможет познать смысл, который совершенномудрые заключили в свои книги, и глубокий смысл священных писаний «Нихонсёки».

Вы можете считать, что искусного чтения иероглифов достаточно и не следует желать большего, однако от умения читать иероглифы до понимания подлинного смысла [написанного] еще очень далеко. У некоего конфуцианца был родственник-торговец, который часто посещал деревню. Этот конфуцианец говорил ему: «Было бы неплохо, если бы ты хоть чуть-чуть занялся учением, поскольку ты, что ни говори, необразован». На что торговец отвечал: «Я не являюсь необразованным ни в малейшей степени. Хотя я и не всегда точно могу рассчитать, где смогу продать рулоны шелка, навесив на них ярлыки с ценой, но благодаря торговле я кормлю своих родителей, жену и детей и управляю своим домом. Если бы я изучал иероглифы, подобно вам, я бы мог хорошо их читать. Но попробуй-ка поторговать вместо меня! Если ты ничего не смыслишь в купле-продаже, ты ничем не отличаешься от меня. Знать собственное ремесло достаточно. Не зная такого рода доводов, разве ты можешь называться ученым?». Этот конфуцианец лишь недавно стал известен в Киото, и он не смог понять ясных доводов торговца и ответить ему. Человек, который, хоть и не силен в литературной науке, но познал удовлетворение своим положением и занимается своим делом, подобен этому [торговцу]. Но, разумеется, если ученый, который хорошо разбирается в учении о при-

роде и Принципе, будет также искусен в чтении и письме, то он сможет достичь высот совершенномудрого.

В «Мэн-цзы» говорится, что «во время засухи между седьмым и восьмым месяцами всходы засыхают, но когда на небе собираются тучи и обильно проливается дождь, всходы поднимаются опять»³⁴⁴. Подобно этому и учение совершенномудрых повсеместно распространяется в мире. Поэтому мне бы хотелось, чтобы среди героев, обладающих большой ученостью, нашелся человек, хорошо сведущий в вопросах природы и Принципа. Если вы сумеете уяснить для себя, в чем состоит единый Принцип, то именно в этот момент вы, поняв смысл слов «божество, родившееся внутри этого [хаоса], называлось Куни-токотати-но микото» и восприняв радость, дарованную вам Небом, сможете вступить на истинный Путь.

Исида Кампэй

Право на издание принадлежит ученикам
Начало осени четвертого года эры Гэмбун (1739 г.)
Книжная лавка Хэйан

³⁴⁴ См.: «Мэн-цзы», I, I, 6, 6.

Рассуждения о бережливом управлении домом (1744 г.)

Предисловие

Кун-цзы говорил: «Я не стремлюсь придавать большого значения словам. Небо ничего не говорит, однако сменяются четыре времени года, рождаются сотни вещей. А Небо безмолвствует»¹. Даже совершенномудрые изрекали подобные вещи, а такому незначительному человеку, как я, тем более высказываться не пристало. Хотя в «Цурэдзурэгуса» и говорится, что было бы спокойнее, если бы недостойные люди умирали, не достигая 40 лет², они живут и не умирают — такова действительность. Нельзя, получая содержание от своих учеников, только набивать живот и спать. Ради пропитания и для того, чтобы научить своих товарищей тому, как наилучшим образом управлять домом, я решил написать о бережливости, которую принято считать уделом простолюдинов. Вероятно, кто-то назовет это склонностью к странностям (досл. «пристрастием к *акаэбоси*»³. — Л.К.).

Первый год эры Энкё (1744 г.), пятый месяц, первая декада.

¹ См.: «Лунь юй», XVII, 19.

² См.: «Цурэдзурэгуса», 7. В оригинальном тексте данный пассаж отличается: «Если жизнь длинна, много примешь стыда, поэтому лучше всего умереть, не дожив до 40 лет».

³ Согласно комментарию Мориты Ёсио, первоначально *эбоси* — это высокий головной убор высшей знати. В древние времена их изготавливали из черного шелка или флера, а впоследствии стали делать из бумаги, которой придавали твердость с помощью черной смолы. Прямые *эбоси* носили знатные люди, разнообразно согнутые *эбоси* стали атрибутом повседневного костюма простолюдинов. Некоторые любители покрывали их красной краской, поэтому красные *эбоси* (*акаэбоси*) стали символом чудачества (см.: Морита Ёсио. Сэйкарон-но сусумэ, 1991).

Часть I

Воистину быстрота, с которой проходят годы и месяцы, подобна течению ударяющейся о скалы горной реки, которое не останавливается. С тех пор, как я решил начать читать лекции, дав объявление о том, что с такого-то дня такого-то месяца начинаются лекции, приглашаются все желающие (досл. «даже люди посторонние, не имеющие отношения». — *Л.К.*), прошло уже 15 лет. В ту пору были люди, которые, увидев объявление, говорили: «Это замечательно!». Однако находились и те, кто злословил: «О чем он, будучи необразованным, может говорить?». Были и такие, кто, внешне выражая восхищение, за спиной насмехались. Кроме того, как я слышал, критика была самой разнообразной.

Поскольку я учился уже в зрелом возрасте, то не был слишком начитан. Очень бы пригодилось, если бы я обладал такими же, как у благородных людей, манерами и обхождением, но и в этом я не мог идти с ними ни в какое сравнение.

Однако меня не покидали помыслы о том, чтобы учить [других]. Намерение создать собственное учение было результатом нескольких лет, которые я провел, постигая [человеческое] сердце. Поэтому в моем учении много общего с образом мысли совершенномудрых и людей, испытавших просветление. Когда сердце постигнуто, сама собой отпадает необходимость говорить о жизни и смерти, легко отказаться от славы и стремления к выгоде. Научить тому, как достичь этого, и есть цель [моего учения]. Впрочем, поскольку я не был силен в литературе (имеются в виду китайские классические книги. — *Л.К.*), на лекции приходило немного людей. Если же слушателей совсем не было, я, стоя на перекрестке, звал прохожих, стремясь поделиться с ними своими мыслями. Я хотел только одного: чтобы хотя бы один человек познал [Путь] пяти отношений. Познавший [его] не думает о собственной выгоде. Будучи всем своим существом предан господину и невзирая на испытания, на первое место он ставит исполнение своих обязанностей, а на второе — вознаграждение, становясь образцом самоотверженной верности. Кроме того, в служении родителям [такой человек] всей душой отдается сыновней любви, устремляя свои помыслы на то, чтобы доставить им радость, следя за выражением их лиц. Его образ действий в отношении родителей подобен колыhaniю на ветру ветвей ивы, отзывчивому и трепетному. В этом случае можно сказать, что такой человек употребил все силы на воплощение добродетели сыновней почтительности. Это составляет наивысшую радость всей моей жизни. Во имя этого я готов вкладывать душу, не обращая внимания на насмешки [даже] десяти миллионов людей.

В то время у меня был друг, который отличался прямолинейностью и никогда ни перед кем не заискивал. Он говорил мне так: «Ты по сравнению со мной, [конечно], ученый. Однако перед большим количеством людей тебя вряд ли можно назвать конфуцианцем. Кроме того, если взять людей не очень известных, то можно встретить замечательных ученых, которые искусны в стихосложении и написании трактатов, не говоря о [знании] китайских классических сочинений. В городских домах, вероятно, есть [немало] таких же, как ты, ученых, которые, хотя [в сущности] не являются конфуцианцами, имеют к этому определенное стремление. Среди таких людей, выступающих с лекциями для всех желающих, тебя особо выдающимся не назовешь. Если, не придавая этому значения, вывесить объявление [о лекциях], слушатели, вероятно, найдутся, однако, один раз послушав, скажут, что эта лекция ничем не отличается от простого чтения книг. А люди, склонные к злословию, непременно заявят, что с таким-то образованием читать лекции смешно. В течение десяти-двадцати дней будут проходить то одни то другие слушатели, но едва ли это будет долго продолжаться. Чем дожидаться этого момента, когда придется прекратить лекции, лучше сейчас передумать и еще лет семь-восемь прилежно поучиться и тогда осуществить свою мечту. В этом случае позор, который ты примешь, будет не таким большим».

Больше никто не говорит подобных вещей, сейчас это — дела минувших дней. Как говорил этот человек, я, первоначально не получив систематического образования, читал конфуцианское Четверокнижие и Пятикнижие в записи *каной*. Однако, к счастью, вплоть до сегодняшнего дня приходят все новые и новые слушатели и их поток не прекращается. Из их числа появились мои последователи. Теперь среди моих учеников есть и такие, которые любят классическую литературу. В наиболее близких учениках, пребывающих со мной с давних пор, счастливо сочетаются и красноречие, и чистота помыслов — это идеал, о достижении которого я не мог и думать. Кроме того, разделяя мои идеи, они привлекают новых людей, что просто вызывает восхищение.

Осенью в первый год Кампо (1741 г. — Л.К.) появился ученик, который, показывая книгу, сказал: «В провинции Мусаси жил один человек по имени Тёгоро, торговавший дровами, который прославился своей сыновней почтительностью. Он был особенно известен в Эдо. И его история была напечатана». А история была такова. В провинции Мусаси, уезде Тама, владении Футю в деревне Оситатэ жил арендатор по имени Тёгоро. Он жил в бедности, расстался с женой и ухаживал за 88-летней матерью. Несмотря на хлопоты, причиняемые собственными детьми, он заботился о матери, посвятив себя исполнению сыновнего долга, за что и удостоился государственной награды⁴. Тёгоро был

⁴ Правительство *бакуфу* награждало простых людей деньгами или рисом за исполнение сыновнего долга.

бедным крестьянином, зарабатывал на жизнь продажей дров, и хотя он осуществлял сыновнюю почтительность, не зная учения, его дела стали известны людям Поднебесной. Среди моих учеников были такие, которые полагали, что если не обладать способностью к литературной деятельности, то от учения нет никакого толка, однако, услышав о Тёгоро, они постепенно начали соглашаться с тем, что я им говорил. Я думаю об этом с признательностью.

В прошлом году другой ученик принес книгу «История о женщине из Этиго, известной своей почтительностью к родителям». В этой книге написано следующее. В провинции Этиго, уезде Мисимаго, что в Идзумо Сакиамасэ, жила жена плотника Сакудаю, которая выполняла дочерний долг перед своей свекровью. Ее муж тоже обладал сердцем, преисполненным сыновней почтительности, однако был вынужден уезжать на заработки. А его жена посвятила себя исполнению дочернего долга, одна ухаживая за свекровью семидесяти с лишним лет. Она тоже заслужила правительственное поощрение. Эта история была напечатана и распространена среди простых людей, что имеет исключительное значение, не правда ли?

Книги, написанные слоговой азбукой *кана*, особо не нуждаются в разъяснении, однако во время лекций в Киото, Осаке, Ямато, Кавати я их зачитывал, поскольку считал, что это прекрасно, если подобные примеры исполнения сыновнего долга станут широко известны: снискав славу, они побуждают людей к исполнению сыновнего долга. Любой человек — от императора до простолюдина, отступая от Пути исполнения сыновнего долга, неизбежно навлекает на себя несчастья. Еще никому не удалось этого избежать. Кроме того, в «Сяо цзин» говорится: «Суть сыновнего долга простого человека в том, чтобы в земледелии ли, шелководстве ли и т.д., стремясь к получению максимального прироста, быть почтительным в своем поведении и избегать пустых трат, благодаря чему всецело сосредоточиться на содержании родителей»⁵.

Поэтому я постоянно рассказываю своим ученикам о бережливости. На ежемесячных собраниях, при каждом удобном случае затрагивая тему бережливости, я пытаюсь проверить, убедил ли их. Пока еще не все ученики прониклись стремлением [к бережливости], однако некоторые за пять-шесть лет, некоторые за четырнадцать-пятнадцать лет последовали моему учению. Похоже, что оно стало оказывать влияние. Осенью прошлого года появились ученики из горожан, которые, придя ко мне, сказали: «Мы долгое время учились, но не получили правильного представления об управлении домом. Теперь мы поняли, что в основу управления домом должна быть положена бережливость. Тогда излишние траты прекращаются и дела дома налажи-

⁵ См.: «Сяо цзин», VI.

ваются. Если дела дома хорошо налажены, то естественным образом исполняется сыновний долг, поскольку родители спокойны. Кроме того, появляется возможность не задумываясь оказывать благодеяния посетителям и просителям. Если допустить расточительность, то некоторое время сердце родителей, вероятно, будет спокойно, однако постепенно незаметно подкрадется нужда и всё вокруг пойдёт не так, как надо. Тем более, если начать брать в долг, сердце родителей начнет страдать. Правда, до сих пор, стремясь к бережливости, мы прилагали усилия к ее применению только в управлении домашним хозяйством. Так, полагая, что одежда — это лишь внешняя сторона жизни, мы не придавали ей значения. Но если хорошенько задуматься, то желание надевать одежду, не соответствующую своему положению, недопустимо. Когда мы разговаривали о делах, связанных с бережливостью с товарищами по учению, они непременно снова и снова повторяли нам, что к бережливости следует прибегать именно в управлении домом».

В древнем Китае Чжоу-ван, император династии Инь, впервые изготовил из слоновой кости палочки для еды. В это время его дядя Цзи-цзы говорил, что «сейчас он сделал палочки из слоновой кости, затем изготовит бокал из драгоценных камней. После этого наверняка пожелает иметь какую-нибудь редкостную заморскую вещь. Если начать с роскоши кареты и дворца, то в конце концов уже ничто не сможет исправить положение — это дело определенное». И этот проницательный благородный муж не ошибся. В итоге Чжоу-ван, безнадежно погрязший в роскоши, развалил свою страну. Конечно, для правителя Поднебесной палочки из слоновой кости — вещь ничтожная. Однако подобно тому, как высокие горы образуются путем накопления мельчайших пылинки, постепенно царство Инь пришло в упадок из-за жестокого угнетения его народа.

Хотя масштаб и различается (досл. «высокое и низкое». — Л.К.), однако принцип восстановления и разрушения дома один и тот же. Излишество — это такая вещь, которая быстро растет день ото дня. Поэтому ее следует серьезно опасаться. Кун-цзы говорил, что этикет состоит в том, что «лучше быть бережливым, чем расточительным»⁶. И еще он говорил: «Если во всем соблюдать бережливость, то возможность потерь в важных делах невелика»⁷. Слова совершенномудрых содержат глубокий смысл, они исключительно важны. Однако было бы замечательно, чтобы ученики обратили внимание прежде всего на бережливость.

Один ученый, услышав, что мои ученики занимаются преимущественно практическим осуществлением бережливости, однажды пришел

⁶ См.: «Лунь юй», VII, 36.

⁷ См.: «Лунь юй», IV, 23.

ко мне и помимо прочего задал такой вопрос: «В соответствии с Путем совершенномудрых лучше не вступать в споры с людьми. Однако, как я слышал, вы в последнее время учите спорить. Почему?». В ответ я спросил: «В своем учении я безоговорочно следую словам совершенномудрых, почему говорят, что я учу спорить?».

Тогда этот человек сказал: Ваши ученики сразу же начинают заниматься практикой бережливости. Если кто-либо из них, обеспокоенный состоянием своего хозяйства, спрашивает, в чем причина, то вы как учитель отвечаете: все дело в том, о чем я вам все время толкую. Разумеется, вы, будучи ученым, должны придерживаться бережливости — это естественно для вашего положения. Но если обычным людям напех навязывать столь странный образ действий, [неизбежно] возникнут раздоры.

Я считаю, что лучше быть заодно со всеми. С древних времен совершенномудрые правители обладали сердцем, единым со своим народом, любили то, что любил народ, и ненавидели то, что ненавидел народ. Говорят, что они были для своего народа как отец и мать. Сегодня народ хочет по возможности сделать свою одежду красивой, он испытывает радость, когда его платье украшают *донсу*⁸, *тиримэн*⁹, *ая*¹⁰, *нисики*¹¹, *канокосибори*¹², *нуйхаку*¹³ и т.д. Помимо этого [сейчас] делают красивую внешнюю отделку дома и во внутренней обстановке используют роспись по лаку и *насидзи*¹⁴. Люди стали каждый день есть рыбу и птицу, а во время приема гостей собирают на стол разные изысканные деликатесы. Они получают удовольствие от веселой, шумной жизни. Честно говоря, это не очень-то соответствует существующим общественным порядкам. Тем не менее эти обычаи установились среди людей, поэтому сразу их исправить невозможно.

Управление народом совершенномудрыми было постепенным, подобно воспитанию родителями своих детей. Если говорить об отдельном доме, то для его хозяина домочадцы — начиная с жены и детей и кончая малолетними слугами — то же самое, что народ [для правителя]. Обязанность хозяина дома — управлять этим народом мягко и постепенно. Исконные радости людей основаны на трех [вещах] — одежде, пище и жилище. Одежду шьют для того, чтобы она доставляла удовольствие, когда ее носят. Однако вы не только сами отказываетесь от [хорошей] одежды, но, похоже, хотите вынудить всех — от

⁸ Узорчатая шелковая ткань.

⁹ Шелковый крепдешин.

¹⁰ Разновидность узорчатой ткани.

¹¹ Парча.

¹² Ткани, окрашенные с оставлением белых пятен жатой фактуры, наподобие рисунка шкуры оленя.

¹³ Вышивка золотой или серебряной ниткой.

¹⁴ Изделия из лака с золотым и серебряным напылением.

жены и детей до малолетних слуг — прекратить надевать [красивую] одежду. Женщинам и детям это, вероятно, должно причинять большое стеснение. Не грустно ли это?

Кроме того, если до сих пор во время приема гостей с радушием подавался обед из супа и трех блюд или двух видов супа и пяти блюд, то в результате практики бережливости угощение постепенно сведется к простому обеду из супа и одного блюда или всего из двух блюд. Гости, увидев такое скудное угощение, вероятно, вскоре потеряют интерес и будут думать об этом с чувством стыда. Жена, дети и слуги будут испытывать страдания от охлаждения [со стороны других людей], и им все будут сочувствовать.

Неужели вы не испытываете жалости, когда ваши ученики, идя наперекор людям, вдруг начинают осуществлять бережливость, в результате чего доходят до ссор со всеми своими близкими, начиная с родственников и кончая слугами. В глазах окружающих эти [перемены] выглядят как следствие жадности. Как я уже говорил, человек, понимающий бережливость как нечто применимое ко всем обычным людям, вряд ли может являться ученым!

Я ответил так: Как вы изволили говорить, для ученого бережливость — дело само собой разумеющееся. Об этом говорится в моем сочинении «Тохимондо», в «Главе, в которой один человек сомневается в правильности поведения хозяина». Хотя осуществлять бережливость — дело естественное [для каждого человека], но, поскольку специально не было сделано такого заголовка, ученики не обращали на это внимания. Однако они наконец поняли, что бережливость — это естественное и важное дело, и стали осуществлять ее на практике. Их домашние сначала думали, что это нечто странное. Однако когда человек наконец понимает, что лучше жить в соответствии со своим положением, то бережливость становится естественным делом. Кроме того, как вы говорили, человеческие радости основаны на трех вещах — одежде, пище и жилище. Разумеется, все получают удовольствие от еды, одежды и жилья, но наблюдаемая сегодня заносчивость, выражающаяся в роскоши, не может доставлять удовольствие. Эти три вещи необходимы для жизни человека. [Благодаря им] человек испытывает радость оттого, что не голодает, не мерзнет и чувствует себя в безопасности. В «Чжоу ли»¹⁵ говорится: «Хотя дом и не высок, если в нем не протекает крыша, он удобен. Пусть одежда будет без узоров, если она согревает тело, она хороша. Если пища и не изысканна, но сразу утоляет голод, этого достаточно»¹⁶. Кроме того, в «Лунь юе» также говорится: «Благородный муж в еде умерен, в жилище не стремится к комфорту»¹⁷. Хорошо бы, чтобы смысл [этих слов] был понят.

¹⁵ «Ритуал эпохи Чжоу» — трактат, приписываемый Чжоу-гуну.

¹⁶ См.: «Чжоу ли», 42.

¹⁷ См.: «Лунь юй», I, 14.

Теперь о том, что я якобы не обращаю внимания на то, что приходится спорить с женой, детьми и прислугой. Это большая ошибка. Как вы изволили говорить, домочадцы — то же, что народ [для правителя]. Если это мой народ, то я его по-настоящему люблю. А поскольку я его люблю, то споры с ним подобны лечению своего ребенка посредством *мокуса*¹⁸. Он пытается спрятаться, а вы его выманиваете, хватаете и прижигаете. Тогда он начинает биться, прыгать, извиваться и кричать, всхлипывая: «А-а, горячо, больше не делайте этого! Папа, мама, отпустите меня!». Родители, проливая слезы и стиснув зубы, делают прижигание. Это тоже похоже на споры, однако лечение болезни этого ребенка направлено на то, чтобы благополучно его вырастить. Ограничение и сдерживание [желаний] жены, детей, братьев и сестер подобно этому.

Что касается Поднебесной или отдельной провинции, то нельзя сказать, что, когда отсутствует управление, не возникает споров. К примеру, император Чжоу-ван династии Инь, долгое время поступавший бесчеловечно, подвергая народ страданиям, развалил свое государство. У-ван из царства Чжоу, скорбя в связи с этим, ради успокоения Поднебесной, преисполненный человеколюбия, вынужден был вступить в борьбу. В результате столкновения человеколюбия У-вана и бесчеловечности Чжоу-вана бесчеловечность была уничтожена. Тогда страна была объединена и в ней были восстановлены [принципы] человеколюбия, и воцарился мир.

Если посмотреть на сегодняшних мотов, то они не только сами носят красивую одежду, но даже сопровождающих их женщин одевают в узорчатые шелковые ткани, расшитые золотом или серебром. Когда крестьяне встречают их, то думают: кто же это — придворные ли императора, высокопоставленные ли самураи? Если это так, то непонятно, почему нет с ними свиты сопровождающих вассалов. Люди низкого происхождения из городских сословий, ведущие такой роскошный образ жизни, становятся преступниками, поступающими безрассудно. Если женщины и дети не понимают как следует положения вещей, они думают, что носить красивую одежду — хорошо, и глядя на других людей, сразу им подражают. Бессознательно они способствуют нарастанию излишеств, тем самым приводя в беспорядок этикет в отношении различий между высшими и низшими. Чтобы это приостановить, следует вести нескончаемые споры. На самом деле, если обратить внимание на сегодняшнюю ситуацию, то нет ничего более уязвимого, чем предприятие горожанина. Причина этому — болезнь, имя которой — неудовлетворенность. Это заблуждение быстро превращается в расточительность. Неудовлетворенность и расточительность — две отдельные вещи, однако трудно говорить о них порознь.

¹⁸ Лечебное прижигание определенных точек на теле.

Однажды богатый горожанин совершал паломничество в Исэ вместе с женой и матерью. [С ними] было около 30 человек сопровождающих разного положения. По пути они остановились недалеко от Исэ на маленьком постоялом дворе в Обате¹⁹. Их подручный отправился с докладом к местному *таю*²⁰. Подручный с гордостью намеревался сообщить *таю*, что среди всех паломников его господин, скорее всего, самый богатый. Приняв самоуверенный вид, когда *таю* к нему вышел, он торжественно сказал: «В этот раз [вместе с хозяином] паломничество совершают две дамы — *косицу*²¹ и *окуката*²². Постарайтесь во всем им угодить». Однако, поскольку этот человек так заносчиво представился, священнослужитель ответил: «Мне кажется, вы не совсем хорошо поняли положение дел в этих краях. Разве в торговых домах Киото и Осаки свекровь и невестку теперь называют *косицу* и *окуката*?! Вести себя столь заносчиво, оттесняя людей более высокого положения, на этой земле, где находится Великий храм, в высшей степени непочтительно. Божества такой непочтительности не принимают. Эти женщины отправились в паломничество за божественной милостью, однако, хоть они и проделали столь дальний путь, рассчитывать на то, что их молитвы непременно будут услышаны, — нелепо.

Я говорю такие не слишком приятные вещи именно потому, что речь идет о чтимом вами хозяине. Святилище Исэ покрыто соломенной крышей, и в качестве подношения божествам используется неочищенный рис, который толкут три раза деревянным пестиком. Моя обязанность сопровождать паломников и объяснять им, как подобает себя вести, чтобы снискать расположение здешних божеств. Многие из них предаются роскоши и ведут себя высокомерно, не сознавая своего положения. Если по счастливому стечению обстоятельств они имеют 10–20 доходных домов и 30–50 человек в услужении, то считают это достаточным, чтобы требовать, дабы все называли жену хозяина госпожой или барыней. Земледельцы, ремесленники и торговцы — люди низшего положения, поэтому глупо думать, что они равны благородным господам из сословия самураев. Если совершать паломничество, выказывая подобное высокомерие и нарушая субординацию, непременно навлечешь на себя божественный гнев. Если кто-то до настоящего момента этого не знал, ничего не поделаешь. В дальнейшем следует быть осмотрительнее.

Если взглянуть на список хозяев, составляемый в связи со сбором пожертвований по случаю первого урожая, то 30–40 лет тому назад в Токио и Осаке среди известных состоятельных горожан были такие,

¹⁹ Современная префектура Мизэ.

²⁰ Священнослужитель пятого ранга, ведающий делами паломничества.

²¹ Вдова человека высокого положения.

²² Супруга самурая.

кто не знал, как себя правильно вести. У многих из них хозяйство пришло в упадок, и они вынуждены были сами готовить себе пищу. Каждые семь из десяти пришли к такому положению. Тогда некому стало поручить заботу о доме. Говорят, что, если не думать о будущем, неприятности не заставят себя ждать. Вот наглядный тому пример.

Я начал этот рассказ, испытывая сострадание [к вашему хозяину]. Каждый человек должен называться соответственно своему положению: благородный — благородным, простой — простым, горожанин — горожанином. Поскольку называться своим именем есть прямота, [ка-ми] Великого императорского святилища принимают молитвы людей, поступающих подобным образом».

Речь священника была столь прямолинейной, как будто он расщеплял бамбук. Подручный, хоть и был необразован, со стыдом внял его словам, и его спесь исчезла. Слушая эту речь, он восхищался — уж не слова ли это самих божеств? После этого он сразу переменялся к лучшему, его глупость обратилась в мудрость, а заносчивость — в скромность. Воистину это заслуга добродетелей священника, не так ли? Он посвятил себя Великому сияющему божеству, которое являет собой воплощение прямоты, и отдал все силы для [наставления] хозяина. Поскольку у него не было ни капли корыстолюбия и угодничества, его предостережение возымело действие. Все вещи должны иметь подобающий вид. Если муж — важный человек, который, выставляя напоказ длинный меч, разъезжает в черном лакированном паланкине, его жена имеет право называться барыней или госпожой. Однако тем, чье положение ниже этого, так делать не пристало. А уж о людях низших сословий нечего и говорить.

В древние времена люди, имевшие дерзость присваивать имена, не соответствующие положению, получали осуждение со стороны совершенномудрых. В царстве Чу²³ жил как раз такой человек по имени Цзы Си. Он был советником по вопросам государственного управления. Так как его господин был правителем одной из провинций Чу, его следовало называть «ваша светлость», однако Цзы Си стал требовать, чтобы его называли «ваше величество», взяв на себя смелость присвоить своему господину царское звание. Вообще-то Цзы Си сделал много хороших дел, однако Конфуций, упоминая его, говорил, что тот не заслуживает внимания²⁴. Есть много людей, которые не знают о том, что существует гордыня в именах. Все, что не соответствует положению [человека], является гордыней. Сколько бы он ни зазнавался, крестьянин остается крестьянином, горожанин горожанином, и они не смогут выйти за пределы своего положения. Тот, кто не знает этого, постоянно неудовлетворен. Попугай хорошо выговаривает слова, ко-

²³ Одно из царств в древнем Китае периода Вёсен и осеней (722–481 гг. до н.э.).

²⁴ См.: «Лунь юй», XIV, 9.

пируя людей, однако он — птица, и не чем иным, кроме птицы, быть не способен. Орангутанг также может говорить, но он не перестанет являться диким животным. [Познав свое положение], следует вести себя осмотрительно и осторожно, чтобы соответствовать ему и не выходить за его пределы.

Этот человек сказал: Сегодняшний день трудно сравнивать с эпохой совершенномудрых. Тем не менее, как следует понимать то, что вы с презрением говорите о людях, сравнивая их с животными?

Я ответил так: Сделав конфуцианство своим занятием, я, будучи недостойным человеком, часто испытывал презрительное отношение со стороны неблагодарных людей и потому постоянно чувствовал стыд и страх. Поскольку я начал читать лекции о Пути совершенномудрых, сам будучи невежественным, я должен следить за собой.

Все люди внутри себя имеют ценную вещь (сердце. — Л.К.). Ведомые учением, они должны естественным образом вступить на Путь совершенномудрых и научиться вести себя подобающим образом. Те же, кто, несмотря ни на что, не могут держать себя достойно, недалеко ушли от животных. Собираясь учить людей Пути совершенномудрых, прежде всего необходимо объяснить различие между благородными и низкими и величайшее благо спокойствия Поднебесной. Чтобы дать возможность вполне познать благодать настоящего времени, лучше объяснить преимущества спокойной жизни в сегодняшнем [хорошо] управляемом мире (имеется в виду правление *бакуфу*. — Л.К.), [предварительно] показав, насколько прискорбно состояние беспорядка. Если сравнить [сегодняшнее благополучное существование] с невзгодами, которые происходят, когда мир пребывает в беспорядке, то оно во сто крат лучше. Однако поговорим [теперь] об известном всем недавнем большом пожаре в Осаке.

В прошлом году, когда я, совершив поездку по Ямато, приехал в Осаку, было около полудня двадцать первого дня третьего месяца. Я присел отдохнуть в чайной лавке напротив храма Сэннитидзи, когда со стороны канала появился огонь. Пожар, начавшийся на моих глазах, разгорался со страшной силой. Сильнейший ветер дул с юго-запада, и в черном дыму там и тут мелькали языки пламени. Мощь этой силы не с чем даже сравнить. Из-за ветра ничего нельзя было сделать, поэтому в масляной лавке в квартале Бинго, принадлежавшей одному человеку, у которого я обычно останавливался, поднялась паника. Поскольку хозяева были близкими знакомыми, сопровождавшие меня люди не могли смотреть спокойно, и двое из них бросились на помощь. Я велел оставшимся взять их вещи, и мы ушли, сказав, что будем их ждать в Хатикэнъя²⁵. [Однако], когда мы вышли к берегу моря в рай-

²⁵ Квартал оптовых торговцев рядом с портом.

оне Хатикэнья, огонь уже распространился на храм Нисихонгандзи²⁶. Из-за сильного ветра дым разносился, подобно волнам, однако храм возвышался [над другими зданиями], поэтому дым от него поднимался на 20—30 *кэн*²⁷ в высоту с ужасающей мощью.

Люди, гонимые пожаром, на наших глазах разбегались, как паучата. Многие спасались, оглядываясь [на пожар] и плача. Они несли на спине, прижимали к себе или вели за руку стариков и детей. Одну несчастную приличного вида молодую женщину около 20 лет, у которой закружилась голова, проводили к причалу и напоили водой. У другой женщины, с виду не более 30 лет, в соломенных сандалиях и лиловом *косодэ*²⁸, на поясе которого, как у мужчины, висел длинный меч, из ноги текла кровь. Ее служанка несла на спине вещи, завернутые в *фуросики*²⁹. Мужчина, похожий на слугу, нес на плече короб и не мог помочь своей хозяйке. В общем, людей, оказавшихся в тяжелом положении, было бесчисленное множество.

К четырем часам вечера район Тэмма стал похож на море огня, горел также мост Нанивабаси. Когда огонь перекинулся на мост Тэндзимбаси, вернулись два моих попутчика. Они более всего хотели есть, однако ни за какие деньги еду купить было невозможно, так как некому было продавать. Делать было нечего, и мы, пройдя по мосту Кёбаси, пришли в район Катамати. Там наконец нам на глаза попало место, где продавали *осинко*³⁰. Не извлекая выгоды, которую можно было бы получить в такой неразберихе, [торговец] продал *осинко* по обычной цене — за два *мона*³¹. Не было ли это милосердием из той славной эпохи, когда Поднебесная пребывала в спокойствии и единстве?! Благодаря этим *осинко* идти стало легче, и мы дошли до постоянного двора Мorigути. Насколько труден был тот вечер, описать невозможно. Так как в Осаке уже не было близких знакомых, выйдя рано утром, мы вернулись в Киото.

Как стало потом известно, в храме Нисихонгандзи сгорело несколько десятков человек. В район Сэмба³² также залетели искры, и он загорелся. Оставшиеся без крова и убежавшие от пожара люди были подобны листьям, подхваченным ветром. На наших глазах они бежали, спасая свою жизнь, взяв только самое ценное и оставляя то, что уронили. На мосту Кёбаси из-за столпотворения погибло много лю-

²⁶ Храм школы *Дзёдо*, поблизости от которого располагались лавки торговцев шелком и одеждой на вате.

²⁷ Мера длины — 1,81 м.

²⁸ Кимоно на вате с короткими рукавами.

²⁹ Кусок ткани для заворачивания вещей, до сих пор используемый в Японии в качестве сумки.

³⁰ Вид *моти* — рисовых лепешек.

³¹ Старинная мелкая монета, составлявшая 0,1 *сэна*.

³² Название района, где располагались дома богатых торговцев.

дей. Из-за того что обрушились мосты, некоторые пытались переправиться на лодках, но те были перегружены скарбом, и многие из них утонули. В целом погибло огромное количество людей. Было много случаев, когда дети погибли, а родители остались живы, родители погибли, а дети остались живы, муж погиб, а жена осталась жива, жена погибла, а муж остался жив, господин погиб, а слуги остались живы. Кроме того, тем пострадавшим от пожара, у которых не осталось близких, некому было одолжить денег, они вынуждены были вернуться в деревню и, должно быть, оказались в страшном затруднении. Я рассказал лишь то, что видел и слышал сам, однако это едва ли десятая часть того, что произошло.

Об эпохе междоусобных войн (*Сэнгоку дзидай*. — Л.К.) рассказывают, что тогда повсюду бродили разбойники и грабители и даже в собственном доме нельзя было чувствовать себя в безопасности. Если кто и пытался уехать в другое место, то все равно по дороге был ограблен. Поэтому уехать, забрав с собой имущество и ценные вещи, было невозможно. Если даже кто-то пытался скрыться, имея только то, что было надето на нем, на него наставляли лук или ружье и требовали раздеться, не вникая в просьбы оставить одежду и угрожая в противном случае застрелить. Я слышал, что [в те времена] бесчисленное количество людей уходило голыми, обменяв одежду на жизнь. Разве возможно было в эпоху воюющих княжеств выбрать еду и одежду по вкусу?! Кроме старого, покрытого вшами *кимono*, наверное, нечего было и надеть! В такие времена разве кто стал бы говорить, что хлопчатобумажное *нуноко* неудобно носить, так как оно тяжелое?! Не оставалось ничего другого, как носить с благодарностью то, что имели. Еды также было мало, поэтому большинство людей были измощены и ослаблены. В такие времена вряд ли кто мог сказать, что не любит вареный ячмень или жидкую рисовую кашу. Если находился человек, который предоставлял пищу, он, вероятно, воспринимался как Будда или *ками*.

Разве не благословенно нынешнее время, когда Поднебесная пребывает в единстве, благополучии и довольстве? Мэн-цзы говорил: «Землю, на которой пасутся коровы и овцы, называют пастбищем. Человек, которому поручено пасти коров и овец, обязательно будет искать пастбища с хорошей травой. Если пастбища и трава будут обеспечены, коровы и овцы естественным образом будут кормиться»³³. Еще он говорил, что правителя, кормящего народ, называют пастухом. Сейчас наша страна хорошо управляется, поэтому, если каждый будет всего лишь выполнять свои обязанности, он естественным образом себя накормит. Это подобно тому, как выпущенный на пастбище скот кормит сам себя. Не знающий этого принципа думает, что возмож-

³³ См.: «Мэн-цзы», II, II, 4, 3.

ность жить благополучно и безмятежно существует только благодаря его собственным силам, что является верхом глупости.

Мэн-цзы также говорил: «Когда, нося теплую одежду, наедаясь досыта и имея удобное жилье, не знают человеческого Пути, становятся сродни животным»³⁴. Сегодня, в эпоху [мудрого] правления, следует думать о том, как отблагодарить за это неизмеримое высочайшее благодеяние. Как могут это сделать люди низкого положения? Хотя они и не могут отплатить [за добро], но, если в их доме будут царить единство и согласие и они будут действовать столь сплоченно, как если бы это был один человек, разве нельзя это тоже назвать отплатой за высочайшее благодеяние?! Все люди должны хорошенько над этим задуматься.

Часть II

Некий человек спросил: Когда вы читаете лекции по конфуцианским книгам, вы не настаиваете на том, чтобы ваши слушатели надевали *хакама*³⁵. Это, вероятно, происходит из соображений бережливости. С самого начала вы позволяли им [не надевать *хакама*]. Однако, как мне думается, *хакама* — это одежда, предусмотренная этикетом. Разрешение не надевать эту одежду есть пренебрежительное отношение к этикету. Относясь пренебрежительно к этикету, вряд ли можно учить [кого-либо] Пути совершенномудрых. В Поднебесной нет ни одной вещи, которая бы существовала вне этикета. В «Цюй ли» говорится: «Нравственные начала, человеколюбие и справедливость не могут существовать без ритуала. Пусть благодаря наставлениям вульгарные привычки и будут исправлены, если нет ритуала, порядка быть не может. И разрешение споров, и разбор жалоб невозможно осуществлять, если нет ритуала. И правильные отношения между господином и подданными, высшими и низшими, отцом и сыном, между братьями не могут установиться без ритуала»³⁶. Если разъяснять смысл этих слов другим и в то же время относиться к ритуалу небрежно, то чему же можно их научить?

Я ответил так: То, что вы цитируете «Цюй ли», — превосходно. Однако, насколько я понял из ваших слов, вы полагаете, что, если просто носить *хакама*, ритуал будет соблюден. Я говорю совсем о другом. Если с благодарностью и искренностью воспринимая учение совершенномудрых, носить *хакама*, то это будет осуществлением ритуала.

³⁴ См.: «Мэн-цзы», III, I, 4, 8.

³⁵ Широкие шаровары, принадлежность парадного костюма в Японии.

³⁶ См.: «Ли цзи» («Книга ритуалов»), «Цюй ли» («Всесторонняя благопристойность»).

Если нет искренности, то просто носить *хакама* не есть следование ритуалу. Кун-цзы говорил: «Когда рисуют картину, краски наносят после [того, как загрунтуют полотно]]»³⁷. Когда, услышав это разъяснение, его ученик Цзы Ся сказал: «Значит, ритуал есть то, что завершает [картину]», Кун-цзы остался доволен. Истинное значение этих слов состоит в том, что ритуал — это искренность в реализации добродетелей верности и преданности. Если таким образом взглянуть на вещи, то искренность — это основа, а ритуал — завершение. Мое решение не надевать *хакама* адресовано людям, обладающим искренним сердцем, которым сложно посещать лекции в *хакама*. Какая тут связь с бережливостью?! Если крестьянин, ремесленник или торговец, который занимается учением в перерывах между работой, будет каждый день расхаживать в *хакама*, он почувствует себя неловко из-за недоумения по этому поводу соседей и знакомых. Разве я говорю, что можно не носить *хакама* тем людям, для которых это не составляет трудностей?! Как бы то ни было, мое [главное] желание состоит в том, чтобы моих слушателей стало как можно больше.

Поскольку изначально природа человека добра, каждый имеет возможность и должен стать благородным мужем. Однако, кроме совершенномудрых, все имеют эгоистические устремления. Человек, имеющий такие устремления, — обычный человек. Тот, кто чрезмерно предается своим эгоистическим устремлениям, часто становится дурным человеком. Поэтому учение необходимо. И преступник становится хорошим человеком, если в достаточной мере занимается учением. Кроме того, благодаря учению человек, чрезмерно погрязший в своих эгоистических устремлениях, не становится преступником, избегает наказания и легко достигает уровня обычного человека, не отличающегося от других. Это происходит оттого, что все обладают благой природой. Не правда ли?

Поэтому, когда я читаю лекции по «Сяо цзину», «Сяо сюэ» и другим классическим книгам, раскрывая людям их смысл, я хочу добиться с помощью своего учения, чтобы их сердце было умиротворено и они, с почтением относясь к вышестоящим и сочувствуя тем, кто ниже их, старательно занимались делами своего дома. Имея такое намерение, я дал объявление, приглашающее на лекции всех желающих, старых и молодых, мужчин и женщин, даже совсем незнакомых людей. Мне сообщили, что один ученый, увидев это, язвительно заявил: «Чудное объявление! Разве женщины способны понимать конфуцианские книги?». Тогда я ответил: «Вероятно, этот ученый полагает, что жившие в старину Мурасаки Сикибу, Сэй Сёнагон и Акадзомэ Эмон³⁸

³⁷ См.: «Лунь юй», III, 8.

³⁸ Мурасаки Сикибу и Сэй Сёнагон — писательницы; Акадзомэ Эмон — поэтесса, все они творили в эпоху Хэйан (794–1185).

были мужчинами?!» Передавший мне слова ученого человек полностью со мной согласился и нашел это весьма забавным. Люди говорят подобные вещи потому, что средневековые учения, сосредоточенные на стихосложении и создании литературных текстов, потеряли из виду суть учения совершенномудрых. В «Лунь юе», в главе «Сюэ эр», Кун-цзы уже сказал: «Ученики, распространяйте Путь сыновней почтительности и братской любви. Сделайте милосердие, которое заключается в любви ко всем людям, своей добродетелью. Соблюдайте в повседневной жизни Путь человека. Если после практического осуществления [Пути] силы останутся, занимайтесь изучением текстов»³⁹. Ученость — это дело второе, а основой являются практические действия. Все учения признают важность познания главного и второстепенного. Кроме того, Кун-цзы говорил, что в управлении государством главное — соблюдая экономию, любить народ⁴⁰. Таким образом, в бережливом использовании богатства заключен принцип любви к людям. Хотя и есть стремление любить народ, это невозможно, если средств недостаточно. Очевидно, что и в управлении домом, и в управлении государством основой является бережливость. Хотя я до этого много всего говорил, у вас все же, по-видимому, есть сомнения!

К счастью, мои ученики составили манифест, выражающий их договоренность соблюдать бережливость, и попросили меня написать к нему введение. Однако я сначала попросил их изложить свои мысли, они сделали это и показали манифест. Смысл его полностью соответствовал моим мыслям. Это введение в [теорию и практику] бережливости должно быть легко доступно. Оно должно побудить прочитавшего его задуматься об истинном смысле бережливости и понять его.

Введение в [теорию и практику] бережливости

Если с благоговением взглянуть на сегодняшнее мирное и благополучное управление, [оно похоже на управление благословенной эпохи совершенномудрых], когда находящиеся наверху были респектабельны, находящиеся внизу скромны, порядок в званиях между благородными и людьми низкого происхождения хорошо соблюдался. Ревностное исполнение сыновнего долга [совершенномудрыми правителями] распространялось даже на духов предков, еда, одежда и жилище [совершенномудрых] были скромными, они, соблюдая бережливость, прилагали все силы, чтобы оказывать благодеяния всему миру⁴¹. Совершен-

³⁹ См.: «Лунь юй», I, 6.

⁴⁰ См.: «Лунь юй», I, 5.

⁴¹ См.: «Лунь юй», VIII, 21. Имеется в виду правление Юя, полумифического основателя династии Ся.

номудрые правители повсеместно распространяли сияние высокой добродетели, заботились о том, чтобы даже самая отдаленная часть [страны] пребывала в спокойствии, не обделяя светом своего [внимания] ни одной деревни. В «Цурэдзурэгуса» также сказано, что для поддержания мира в спокойствии главное — бережливость⁴².

Существуют люди, которые по глубокому заблуждению понимают бережливость как скупость. Однако это не так. То, что называется бережливостью, есть соблюдение меры в использовании имущества и ценностей, когда не превышают и не занижают соответствующий своему положению уровень; это также забота о том, чтобы не выбрасывать не использованные полностью вещи; это такой образ действий, который предполагает соответствие законам своего времени. Сегодня в Поднебесной царит мир. Благодаря этому благодатному, счастливому обстоятельству товары и ценности могут беспрепятственно доставлять в места, удаленные на несколько тысяч *ри*, хоть морским путем, хоть сухопутным, не опасаясь морских пиратов или лесных разбойников. В городах люди имеют возможность спокойно жить в своих домах. Если самураи, крестьяне, торговцы и ремесленники, каждый на своем месте, будут прилагать усилия к исполнению своего занятия, то они будут жить, ни в чем не нуждаясь. Это заслуга милостивой человеколюбивой политики [сегодняшних] властей, вызывающая чувство благоговения. Каждый человек, трудясь с утра до вечера на своем месте, участвует в деле управления [государством]. В свободное от трудов время он имеет возможность любоваться луной или цветением сакуры и, кроме того, при желании изучать Путь совершенномудрых. Таким образом, и богатые и бедные могут ознакомиться с учением о том, что возможно жить, испытывая удовлетворение своим положением, поскольку оно и есть Небесное веление.

Благодеяние нынешнего государства настолько огромно, что может идти в сравнение с Небом и Землей, и его едва ли можно описать с помощью кисти. Тем не менее, как ни прискорбно, есть люди, которые, имея невысокое звание, живут вне Пути человека, ведя распущенный образ жизни, не считаясь с вышестоящими, предаются разного рода излишествах, забыв о своем положении и оставаясь безразличными к страданиям других людей. Такие люди вряд ли смогут избежать Небесной кары. Сейчас наше сердце проснулось, и мы, с благодарностью помня о милости, предоставленной нам государством, раскаиваемся в наших прежних ошибках. Это [прозрение] произошло благодаря принятию учения совершенномудрых. Не так ли?

Как отблагодарить за эту великую милость (спокойствие в стране. — *Л.К.*)?! Это не совсем понятно. Однако единственное, что можно сделать, это, следя за своим поведением, остерегаться пренебрежи-

⁴² См.: «Цурэдзурэгуса», 184.

тельного отношения к вышестоящим, жить в мире и согласии со своими близкими, начиная с супругов, родителей и детей и кончая работниками и прислугой, соблюдать бережливость, не впадая в скупость, и сострадать прислуге и людям, приходящим в ваш дом, стремясь оказать им помощь. Это не значит, что до сих пор вы не любили своих близких и избегали оказывать помощь другим. Однако, когда вы предаетесь излишествам и многие вещи пропадают зря, не будучи использованными, милосердное сердце, преисполненное желания совершать благие дела, оказывается забытым.

Невнимательное отношение к близким людям происходит от [собственного] тщеславия, в результате чего семейные встречи и приемы ведутся на широкую ногу, а угощение на них роскошно. Поэтому промежутки между встречами становятся все длиннее. Если поразмыслить над этим, то излишества и есть причина отсутствия милосердия. Их следует остерегаться. Если отныне на обычных собраниях подавать простые блюда, типа *отядзукэ* и *хитасимоно*⁴³, и надевать во время них платье из хлопка, то эти периодические встречи станут более желанными и теплыми. Кроме того, не говоря уже о близких родственниках, если кто-то из служащих и людей, входящих в дом, испытывает затруднения в ведении хозяйства, то, выслушав причину и убедившись в ее правдивости, следует, объединив усилия, помочь. Оказывая помощь людям, живущим в вашем доме, следует иметь в виду, что одежду из хлопка легко перешить [для другого человека]. Если выдать [служащим] старую рабочую одежду, то появится возможность сэкономить на новой. Сезонные служащие, нанятые на полгода или на год, получают небольшое жалованье, поэтому, если выдать им по одному простому, тонкому *нуноко*, неиспользованных вещей останется меньше.

Сезонные служащие находятся в очень затруднительном положении, так как не имеют возможности пользоваться даже носовыми платками. Если, к примеру, на Новый год или на *О-бон*⁴⁴ выдать им по 100–200 *мон* и пару обуви, не думаю, что этого окажется достаточно. Хотя обстоятельства в [торговых] домах и различаются и люди, находящиеся в услужении, обладают разными возможностями, в целом дело обстоит примерно таким образом. Поэтому людям, которые честно служат, следует время от времени давать чаевые. Обычно, когда нанимают служащих, думают, что достаточно только платить им определенное жалованье и выдавать спецодежду, людей же, которые дают помимо этого чаевые, мало.

Среди тех, кто идет в услужение, есть и такие, чьи родители не нуждаются, однако большинство посылает детей [в город] на службу из-за того, что жизнь в деревне бедная. Если бы родительский дом был

⁴³ Вареные овощи.

⁴⁴ В буддизме период поминовения усопших.

состоятельным, то дети воспитывались бы [дома], опекаемые кормилицей. Однако из-за того что жизнь в деревне бедная, дети покидают родительский дом и пускаются в дальний путь для того, чтобы поступить на службу. Их родители, должно быть, печалются и беспокоятся, но при всем желании ничего сделать не могут. Тем не менее следует помогать им, чем можно. Работник, приехавший из деревни, думает, что ему будет достаточно одного *нуоко* и одного *катабира*⁴⁵. Однако, когда пройдет полгода или год, он станет завидовать своим товарищам, у которых много разной одежды. Если он обратится к родителям, которые сами находятся в затруднительном положении, те станут его жалеть и залезут в долги, посылая ему одежду. Послав одну вещь, другую, [родители] будут думать, что этого достаточно, но, узнав, что все еще недостаточно, несмотря на трудности, будут посылать далее, чтобы их дитя не чувствовало себя несчастным. Таких людей, которые, сами страдая, стараются во что бы то ни стало [послать одежду своим детям], великое множество, что очень печально. Если обратить на это внимание и пожелать избавить от страданий небогатых родителей и братьев [этих служащих], то можно помочь им.

Бережливость, о которой здесь ведется речь, должна соблюдаться с благоговением перед вышестоящими и сознанием своей незначительности. Таким образом, если человек, насколько возможно, хоть немного придерживается этикета, то его отношения с родственниками сами собой становятся близкими, он побуждает своих служащих избавлять от тяжелого труда своих родителей и братьев, оказывает помощь приходящим в дом людям и исполняет сыновний долг по отношению к своим предкам и родителям. Это одновременно является Путем почтительного послушания вышестоящим. Не так ли?

* * *

Один человек сказал: Если посмотреть на написанное вами для учеников «Введение в [теорию и практику] бережливости», то оно хорошо подходит для горожан. Однако [учение о] бережливости, предназначенное только для горожан, бесполезно с точки зрения великого Пути управления Поднебесной. Я думаю, что было бы хорошо, если бы то же самое учение могло получить широкое применение в мире. Среди ваших учеников, как я слышал, есть и самураи. Каково же учение для них?

Я ответил так: Вы говорите, что вещи, имеющие отношение к городским домам, столь незначительны, что не могут оказаться полезными для великого Пути [управления Поднебесной]. Однако я думаю иначе. Хоть занятия людей, начиная с высокопоставленных и кончая самыми незначительными, и различаются, принцип их осуществления

⁴⁵ Легкое полотняное кимоно.

один и тот же. Когда, понимая истинный смысл бережливости, действуют в соответствии с ним, дела дома налаживаются, государство хорошо управляется, Поднебесная пребывает в спокойствии. В «Да сюэ» говорится так: «Для всех — от императора до простолюдина — стремление к правильному поведению является основой»⁴⁶. Какие же могут быть различия в управлении своим поведением между самураем, земледельцем, ремесленником и торговцем?! Кто же хозяин, который управляет нашим телом? Таковым хозяином является сердце. Наше тело настолько ничтожно, что подобно одному зернышку риса на большом складе. Однако три силы мироздания — Небо, Земля и человек — существуют благодаря движению сердца. С древних времен до настоящего времени не было никого, кто бы не имел сердца. Однако не много людей, действительно постигших его. Даже для познавших его чрезвычайно трудно действовать, соответствуя его истинной сути. Тем не менее существуют люди, именуемые благородными мужами, которые постигли истину. Обладая совершенными мыслями и поэтому выдающейся сдержанностью и умением владеть собой, они держат «небесного господина» (сердце. — Л.К.) в невозмутимости и во всех своих действиях соответствуют [Небесному] велению. Необразованные люди, поглощенные желаниями, вызванными увиденным и услышанным, утратили милосердное сердце, которым были наделены изначально, и не помышляют о том, чтобы его искать. Когда, [утратив сердце], не задумываются об этом, во всех делах возникает немилосердие. Наступление немилосердия называется «утраченным сердцем» (*хосин*). На самом деле, хотя сладострастное сердце появляется как результат чувства любви, когда чувство любви в избытке, сразу наступает немилосердие.

Прежде всего, примерами утраченного сердца являются тщеславие, жажда выгоды и сладострастие. Хотя многие совершают хорошие поступки, но поскольку такие поступки совершаются ради похвалы со стороны других людей, их действительно хорошими назвать нельзя. Кроме этого, если дело касается собственного имущества или ведения домашнего хозяйства, собственных умений или мудрости, а сердце склонно переоценивать свои возможности, возникает тщеславие. Жажда выгоды тоже есть омрачение сердца, которое происходит в результате отхода от Пути из-за пристрастия к деньгам и ценностям. Если, желая иметь все больше и больше денег, строят неблагоприятные планы, совсем не беспокоясь о страданиях других людей, то в довершение всего разрушается согласие между родителями и детьми, между братьями, родственниками, и дело доходит до взаимной вражды. Существует еще так называемое сладострастие. В молодые годы люди сбиваются с толку и обращают внимание только на внешний облик,

⁴⁶ См.: «Да сюэ», I, 1, 6.

часто меняют свои привязанности, позволяют гулящим женщинам себя дурачить и тратят деньги без разрешения родителей. К тому же и пожилые люди, в то время как они должны идти по [правильному] Пути вместе со своими супругами, забывают о своих сединых, пристаю́т к служанкам и камеристкам, берут на содержание молодых женщин и отдаляются от своих жен, с которыми следует поддерживать близкие отношения и оказывать расположение. Ужасно, что из-за расточительства и излишеств сердце страдает. Страдания сердца из-за несправедливости и безнравственности во всех делах происходят по причине утраченного сердца. До чего же обидно, что [люди], не постигнув своего сердца до конца, не познали милосердия, даже не испытывали его вкуса!

Совершенномудрые и мудрецы печалились по этому поводу. Мэн-цзы говорил: «Путь учения состоит ни в чем ином, как в поисках утраченного изначально благого сердца»⁴⁷. То, чему я учу, также исходит из этого. То, что постиг Мэн-цзы, очень важно, но не является легким делом [для исполнения]. Однако благодаря практике становится возможным возврат утраченного сердца. В процессе поисков познается единство сердца. Поэтому, хотя занятия самураев, земледельцев, ремесленников и торговцев и различаются, если понять, что Принцип един, то, когда речь идет о самураях, это относится и к земледельцам, ремесленникам и торговцам. Если говорят о Пути земледельцев, ремесленников и торговцев, это относится и к самураям. Какой же смысл говорить о бережливости в отношении четырех сословий по отдельности?

Утверждение бережливости продиктовано не чем иным, как стремлением возвратиться к врожденной прямоте. Если народ порожден Небом, то все люди соответственно [в равной мере] есть дети Неба. Поэтому [каждый] человек есть одна маленькая вселенная (досл. «Небо и Земля». — Л.К.). Раз он есть Небо и Земля в миниатюре, то изначально у него нет эгоистических страстей. Поэтому моя вещь есть моя вещь. Вещь другого человека есть вещь другого человека. Получать отданное в долг и возвращать взятое в долг, поступать должным образом, ни на волос не имея эгоистического интереса, это и есть прямота (*сёдзики*). Если прямота достигается, то в мире сразу устанавливаются гармония и согласие и люди, живущие между четырьмя морями, все становятся подобны братьям и сестрам. Я желаю лишь одного — чтобы люди к этому пришли. В частности, самураи осуществляют помощь в управлении государством. Так как они стоят во главе земледельцев, ремесленников и торговцев, они должны быть кристально честными. Если у них будут эгоистические желания, то воцарится хаос. Земледельцы, ремесленники и торговцы являются хозяевами своих домов, они стоят во главе своих семей. Если они будут иметь эгоисти-

⁴⁷ См.: «Мэн-цзы», VI, I, 11, 4.

ческие желания, то их дом придет в упадок. Тот, кто находится во главе других, должен быть сдержанным. Когда страсти опутывают [человека], честность не осуществляется, отношения между людьми становятся низкими — это очень печально.

Поэтому 15 лет назад я начал учить тому, как избавиться от эгоистических желаний. Вряд ли в мире есть что-либо такое же вредное, как эгоистические желания. Бережливость, осуществляемая без понимания этого, превращается в скарედность и наносит чрезвычайный вред. Та бережливость, о которой я толкую, проистекает из прямоты, она помогает людям. Кун-цзы говорил: «Человек рождается в этот мир честным. Жить, отступая от [честности], — значит чудом избегать несчастий»⁴⁸. Если взглянуть на вещи с этой точки зрения, то получается, что, хотя люди, поступающие нечестно, продолжают жить, они ничем не отличаются от мертвых. Это пугает. На эту тему у меня был разговор в начале прошлого года с одним человеком, который приехал за советом в связи с наводнением, произошедшим в районе Канто. Имеет смысл пересказать мои ответы [на вопросы этого человека].

Некий человек, обратившись за советом, сказал: Все люди в конце года производят денежные расчеты, чтобы благополучно закончить прошедший год и отпраздновать Новый год. Я также, когда встречаю людей [в это время], поздравляю их с Новым годом, и они [в ответ] желают мне благополучного и радостного Нового года. Однако сейчас, когда мое сердце страдает, никакой радости я не испытываю. Причина в том, что во время наводнения, случившегося в прошлом году в районе Канто, у троих моих клиентов, которыми я очень дорожил, смыло водой все — от домашнего имущества до полей, и им удалось спасти только самих себя. Тогда я навестил их и передал около 30 *рё*, которые кое-как позволили им избежать голода. Однако все магазины были смыты водой, поэтому торговля повсюду прекратилась. Товары, взятые у меня в кредит, остались неоплаченными, и неизвестно, будут ли они оплачены в этом или в следующем году. По причине такого невезения я также не смог рассчитаться в конце года. Чтобы уплатить долги, я вынужден буду продать все свое имущество и остаться голым, чего я не могу сделать. Из ваших рассказов, которые я слышал раньше, следует, что сила учения помогает сердцу не страдать, когда человек оказывается в трудной ситуации. Как сделать, чтобы в такое время без страдания в сердце желать людям радостного Нового года?

Я ответил так: Чтобы действовать, не противореча тому, что я говорю, надо быть спокойным. Следует, как вам того хочется, исполнить новогодний ритуал. Празднование является не чем иным, как поддержанием прямоты (*сёдзики*). Если собираетесь блюсти прямоту, то

⁴⁸ См.: «Лунь юй», VI, 19.

прежде всего следует избавиться от тщеславия и жажды выгоды. Однако из-за слабости это сделать трудно, и вырастает тщеславное и алчное сердце. Если же избавиться от тщеславия и жажды выгоды, человек станет честным, и это доставит радость людям Поднебесной. Я думаю, что нет радости, которая может сравниться с той, которую вы испытываете, когда доставляете радость другим людям. Что вы на это скажете?

Некий человек спросил: Каждый хочет слыть честным, однако должен ли я платить свои долги?

Я ответил так: Вы сказали, что каждый хочет, чтобы окружающие люди были им довольны. Если вы хотите доставлять людям радость, то должны расплатиться с долгами, даже если придется распродать все имущество без остатка и остаться в чем мать родила. Если таким путем выплатить долги, то люди будут вам благодарны и скажут, что сегодня редко встретишь такого честного человека. Существует два вида честности: такая, о которой шла речь, и божественная прямота. Если вы неуклонно будете придерживаться честности, это равносильно тому, что вы становитесь частью Главного храма Исэ. А в возведении божества Химэ даймёдзин⁴⁹ говорится: «Если человеческое сердце, созданное по образу Неба и полученное на Земле, не искажается, то оно непосредственно является божеством». Если проникнуть в смысл этих слов, то получается, что вам следовало бы выплатить долги, продав все свое имущество. Тогда люди, одолжившие вам деньги, от всего сердца будут говорить: «Хотя никто не смог бы так, как он, остаться без ничего, это воистину честный поступок!». И ваше сердце будет тронуто. Люди ведь все рождаются голыми, однако при этом ни один младенец не замерзает. И хотя новорожденный не имеет ни рассудка, ни желаний, его с самого начала одевают в распашонки. Одевают не только родители, но и родственники. Человеческое сердце изначально и естественно обладает состраданием и честностью. Когда вы станете голым, благодарные кредиторы обязательно [соберут средства], чтобы одеть вас.

Трудно сказать, какие средства будут собраны. Но, поскольку это будут деньги, собранные благодаря честному поведению, они станут подобными подношениям, которые делают божествам. Однако в мире есть эгоистичные и хитроумные люди, у которых такие заслуживающие уважения вещи не пользуются популярностью. К подобным коварным и обладающим красноречием людям обращаются с просьбой уладить вопрос о сокращении суммы долга. Каков бы ни был размер долга, те начинают с предложения выплатить двадцать процентов суммы, в конечном же счете благодаря их красноречию сговариваются на тридцати—сорока. При этом, радуясь, что удалось сохранить немно-

⁴⁹ Божество — покровитель храма Большого Будды в Наре.

го денег, должник считает их своими, хотя на самом деле они принадлежат не ему. Тех, кто делает обман своим занятием, в просторечии называют мошенниками и ворами.

Возвешение Амаэрасу оомиками гласит: «Хитроумные уловки приносят сиюминутную выгоду, но неизбежно навлекают божественное наказание. Хотя и говорят по недомыслию, что честность наносит ущерб, она заслуживает милость Солнца и Луны»⁵⁰. И среди богов есть преступники, которые не могут найти пристанища на земле. Очень печально, когда нет возможности жить в просторном мире и приходится жить в тесном месте. Когда говорят о невозможности жить в просторном мире и обитании в тесном прибежище, имеется в виду не земельное пространство. Это происходит, когда большое и широкое сердце страдает, став подобным крошечной капле. Если же человек поступает честно и ему нечего стыдиться, то, помещаясь в просторном месте, подобном безграничной Поднебесной, [его сердце] испытывает глубокую и длительную радость. То, чему я учу, помогает избежать обвинений в обмане и воровстве и прослыть честным человеком. Если ваше сердце станет единым с ясным и светлым божественным сердцем, разве это не повод для радостных [новогодних] приветствий?!

Еще один человек спросил: Вы говорите, что в основе бережливости лежит честность. Вы учите прежде всего честности в каждодневных делах, поэтому мне в основном понятны ваши разъяснения в ответ на вопросы торговца. Вы говорите о неуклонном намерении придерживаться честного поведения, даже если ради этого придется остаться голым. Однако я хочу спросить о беседе Кун-цзы с Шэ-гуном, который говорил, обращаясь к Кун-цзы: «Среди моих родственников был один исключительно честный человек. Когда его отец однажды украл барана, он свидетельствовал против него»⁵¹. Обнаруживать неблагоприятное дело, совершённое отцом, не пытаясь его скрыть, и есть подлинная честность, какой она и должна быть. И в приведенных вами божественных возвещениях также говорилось: «Если человеческое сердце, созданное по образу Неба и полученное на Земле, не искажается, то оно непосредственно является божеством». Небо и Земля, как это можно видеть, являются ясными и не содержат того, что подлежит сокрытию. Если вы говорите о такой честности, когда ничего не скрывается, то она тождественна прямоте, о которой гласит божественное возвещение. Однако то, о чем вы говорите, относится к *синто*. Я же говорю о другом. В действительности никто не может остаться абсолютно голым, как вы сказали. Ведь Кун-цзы так ответил

⁵⁰ Имеется в виду, что вознаграждение за честность обеспечивается божествами, а человек это не может понять из-за своих заблуждений, побуждающих его гнаться за сиюминутной выгодой.

⁵¹ См.: «Лунь юй», XIII, 18.

Шэ-гуну: «Честные люди из моей родни не таковы. Отец ради сына скрывает его дурные дела. Сын ради отца скрывает его дурные дела. В этом состоит прямота»⁵². И вы и я одинаково изучали конфуцианские книги. В чем же причина подобного расхождения?

Я ответил так: Упомянутое божественное воззрение говорит о том, что, когда люди прямо настраивают свое сердце, полученное от Неба и Земли, они становятся одинаковыми с божествами. Вы считаете плохого человека, раскрывшего дурные дела своего отца, честным человеком, следующим указанию божества. Это есть непонимание того, где добро, а где зло, по причине затемнения Небесного принципа. Если предположить, что этот человек не понимал, что есть зло, то, проникнув в душу этого человека, необходимо понять его истинные мотивы.

Для любого сына естественно близкое к шоку удивление, когда его отец совершает убийство. Удивление, возникающее в сердце, когда человек слышит, что его отец украл барана, наступает мгновенно, подобно тому, как формы вещей отражаются в зеркале. Разве в этот миг возможно рассуждение о том, честно это или нет? Истинное чувство, которое человек испытывает в этот миг, — боль и сожаление. Однако, поскольку обычные люди, влекомые своим эгоизмом, руководствуются расчетом, то в глубине души они, по-видимому, рассуждают так: «Узнают ли люди об этом? Наверняка скоро узнают. Вряд ли это удастся скрыть. А уж если скрыть это будет невозможно, то, прежде чем об этом заговорят люди, лучше пусть все станет известно от меня самого. Тогда, вероятно, грех будет меньше». Думая так и раскрывая дурные дела своего отца, такой человек заботится о собственной репутации и доходит до того, что предаст своего отца. Нарушая сыновний долг, он становится большим негодяем. Хотя вы и профессиональный ученый, однако находитесь в заблуждении и не можете отличить расчета от искренних чувств.

Не поняв смысла того, что сказано в «Лунь юе», глупо разделять Путь богов (*синто*) и конфуцианский Путь как высшее и низшее. В «Мэн-цзы» сказано: «В древности бывало, что умерших родителей не хоронили. Когда родители умирали, их оставляли на дне лощины. По прошествии времени трупы съедали еноты и лисицы, роясь, объедали мухи и оводы. Когда дети взирали на это, по их лбу струился пот и сквозь него они не могли прямо смотреть. Пот покрывал их лоб не оттого, что они стыдились других людей. [Нечто] исходило из самой глубины сердца и отражалось в глазах и на лице»⁵³. Это как раз и есть сердце сострадания. Я называю непосредственное действие этого сострадательного сердца честностью. У Мэн-цзы есть и такое высказы-

⁵² См. там же.

⁵³ См.: «Мэн-цзы», III, I, 5, 4.

вание: «Хоть Шунь и считается великим совершенномудрым, если бы Гусоу⁵⁴ убил человека, то он, вероятно, не раздумывая о том, хорошо это или дурно, взвалил бы его на спину и скрылся»⁵⁵.

Чувство сострадания, о котором учили совершенномудрые и мудрецы, непосредственно составляет истинное сердце. Оно не может быть познано ни посредством размышлений, ни благодаря приложению усилий. Это — естественное проявление Небесного принципа. Как говорили братья Чэн, сердце совершенномудрого подобно ясному зеркалу и тихой водной глади, оно озаряет четыре стороны света и восемь направлений. Кроме того, в *синто* [святыня], нарекаемая Зеркалом Ятано⁵⁶, является непосредственно сердцем Святилища Великой солнечной богини, которое повсеместно озаряет Поднебесную. Сердце совершенномудрых и божественное сердце одинаковы. Это сердце, к которому не пристает ни единой пылинки, пронизывает Небо и Землю⁵⁷. Есть ли сомнения в этом?! Разве это не является истиной? Это и есть то, постижению чего в молчании следует посвящать месяцы и годы.

Бережливость, о которой я говорю, имеет отношение не только к одежде, вещам и деньгам. С помощью своего учения я стремлюсь к тому, чтобы исправить сердца всех людей и побудить их избегать отклонений от подобающего поведения. Необходимо, отстранившись, задуматься над этим. Вероятно, мои слова выглядят незатейливо и примитивно. Однако достижение соответствия между истинным замыслом и его выражением — это дело непосильное даже великим мудрецам, поэтому стремление к нему подобно попыткам взойти на небо с помощью лестницы. Поэтому высказать все до конца невозможно.

Право на издание принадлежит ученикам.

⁵⁴ Отец Шуня.

⁵⁵ См.: «Мэн-цзы», VII, I, 35.

⁵⁶ Досл. «Большое зеркало» (еще один вариант перевода — «Восьмигранное зеркало») — одна из трех императорских регалий. Хранится в Святилище Аматаэрасу оомиками в храмовом комплексе Исэ и является субституту Солнечной богини.

⁵⁷ Здесь для обозначения Неба и Земли употребляются иероглифы, составляющие две основные гексаграммы «И цзина», соответственно «Цянь» (яп. «Кэн») и «Кунь» (яп. «Кон»).

Указатель имен

- Абэ Ёсио 阿部吉雄 30, 32
Адати Куриэн 足立栗園 6
Акадзомэ Эмон 赤染衛門 288
Аматэрасу оомиками 天照大御神 31, 54, 55, 69, 179, 228, 235, 236, 262, 297, 299
Амида 阿弥陀 240, 242–245
Амэ-но мианакусси-но ками 天御中主神 53
Амэ-но мианакусси-но микото 天御中主尊 см. Амэ-но мианакусси-но ками
Амэ-но осихомими-но микото 天忍穗耳尊 235
Асами Кэйсай 浅見綱斎 30, 58
Асаяма Иринан 朝山意林庵 22
Асаяма Сосин 朝山素心 см. Асаяма Иринан
Ашвагхоша Aśvaghōṣa 51
- Байтэн Мумё 梅天無明 23
Банкэй Ётаку 盤珪永琢 23
Бари де В.Т. de Bary W.Th. 30
Басё Мацуо 芭蕉松尾 19
Белла Р. Bellah R. 5, 68, 90, 116
Бигань 比干 165, 190
Бодхидхарма 菩提達磨 153, 233
Бэй Си 北溪 см. Чэнь Чунь
- Ван Би 王嬖 71
Ван Тан 王湯 см. Чэн Тан
Ван Цзи 王畿 31, 62
Ван Шоужэнь 王守仁 см. Ван Янмин
Ван Янмин 王陽明 25, 30–32, 56, 60, 62, 74, 84, 86, 90, 121
- Васубандху Vasubandhu 52
Вацудзи Тэцуро 和辻哲郎 135
Вебер М. Weber M. 5, 110, 136
Вэнь-ван 文王 180, 229, 269
Вэнь-ди 文帝 188
Вэнь Сюаньван 文玄王 см. Конфуций
- Гао-цзу 高祖 252, 253
Гао-цзы 告子 83, 92, 210, 215–217, 219, 220, 233
Гундань 公旦 см. Чжоу-гун
Гунмин Сюань 公明宣 162
- Дзингу-кого 神功皇后 54
Дзихэн 慈遍 62
Дхарма 達磨 см. Бодхидхарма
- Ёмэй-тэнно 用明天皇 268
Ёсида Канэёси 吉田兼好 см. Кэнко-хоси
Ёсида Канэтомо 吉田兼俱 54, 62, 88
- Жань Цю 冉求 см. Жань Ю
Жань Ю 冉有 172, 260
- Идзанаги-но микото 伊弉諾尊 (伊邪那岐命) 30, 179, 182
Идзанами-но микото 伊弉冉尊 (伊邪那美命) 30, 179, 182
И Инь 伊尹 165
Инамори Кадзуо 稻盛和夫 7
Исида Байган 石田梅岩 passim
Исикава Кэн 石川兼 6, 28, 60, 68
Итидзё Канэра 一条兼良 25, 54
Ито Дзинсай 伊藤仁斎 25, 32, 34–37, 58, 68, 69

И Тхвеге 李退溪 30
Ихара Сайкаку 井原西鶴 18, 41, 42
И Хван 李滉 см. И Тхвеге

Кавата Ко 川田耕 23–25
Каибара Эккэн 貝原益軒 26, 32, 33, 58, 99, 100

Кампэй 勘平 см. Исида Байган
Касаи Сикэхару 笠井助治 28
Касуга даймёдзин 春日大明神 54, 55
Като Сюити 加藤周一 44
Катъяянипутра Kātyāyaniputra 262
Китабатакэ Тикафуса 北畠親房 53, 236

Конрад Н.И. 39
Конфуций см. Кун-цзы
Кукай 空海 52
Кумадзава Бандзан 熊沢番山 31, 32, 39, 43, 58, 86, 103, 106, 125
Кунитокотати-но kami 国常立神 30, 53, 63, 268

Кунитокотати-но микото 国常立尊 см. Кунитокотати-но kami
Кун-цзы 孔子 26, 62, 66, 83, 111, 120, 151, 153, 156, 162, 165–167, 174–180, 183, 191–199, 209, 210, 212–214, 216, 217, 223, 224, 234, 239, 240, 247, 248, 250, 253, 257, 259, 260, 261, 265, 266, 269, 271, 274, 278, 288, 289, 295, 297
Кэйко-тэнно 景行天皇 228
Кэнко-хоси 兼好法師 61, 184

Лао-цзы 老子 62, 64, 193, 210, 235, 236
Линъюнь Чжицзинь 靈雲志勤 152
Линь Чжаоэнь 林兆恩 30
Ли Туйси 李退溪 см. И Тхвеге
Ли Тун 李侗 96
Ли Чжи 李贊 62
Ло Циньшунь 羅欽順 30, 32
Лу Сяншань 陸象山 30, 32, 56, 74
Лу Цзююань 陸九淵 см. Лу Сяншань
Лютер М. Luther М. 110
Лю Цинчжи 劉清之 149

Макмуллен Дж. McMullen J. 43
Манджуши Mañjuśrī 229

Маруяма Масао 丸山真男 27
Масухо Дзанко 増穂残口 23
Мацудайра Саданобу 松平定信 28
Мицуи Такафуса 三井高房 42
Мо Ди 墨翟 259, 267
Мондзю 文殊 см. Манджуши 229
Морисима Митио 森嶋通夫 108
Морита Ёсио 森田芳雄 112, 274
Мотоори Норинага 本居宣長 35, 39, 40
Мо-цзы 墨子 см. Мо Ди
Муин Дои 無隠道費 59
Мурасаки Сикибу 紫式部 288
Муро Кюсо 室鳩巢 39
Мэн-цзы 孟子 26, 34, 36, 37, 62, 66, 73, 77, 82, 83, 85, 86, 90, 150, 151, 158, 174, 192, 194, 208–210, 213, 214, 215–218, 219, 220, 242, 247, 252–254, 259, 267, 273, 286, 287, 294, 298

Нагарджуна Nāgārjuna 51
Нагата Хироси 永田広志 125
Надзита Тэцую Najita Tetsuo 36
Накадзава Дони 中沢道二 47
Накано Хидэтиро 中野秀一郎 137
Накаэ Тодзю 中江藤樹 25, 31, 32, 38, 58, 68, 86, 88, 106, 107, 125
Нань-цюань 南泉 181
Нёрайси (Дзёрайси) 如備子 22
Ниномия Сонтоку 二宮尊徳 115
Нисикава Дзёкэн 西川如見 42, 43, 118
Нономура Нинсэй 野野村仁清 19
Носко П. Nosco P. 17, 20

Огата Корин 尾形光琳 19
Огата Кэндзан 尾形乾山 19
Огури Рёун 小栗了雲 46, 47, 94, 96
Огю Сорай 荻生徂徠 28, 32, 34–36, 39, 58, 68, 71, 83, 85, 100, 104, 105, 114, 115
Одзин-тэнно 応神天皇 54
Окунинуси-но kami 大国主神 см. Оку-нинуси-но микото
Окунинуси-но микото 大国主尊 226
Онамути-но микото 大穴牟遲尊 (大己貴尊) см. Окунинуси-но микото
Оомс Г. Ooms H. 21, 28

Оосима Аритика (Оосима Юрин) 大島
有隣 48

Парамартха Paramārtha 52

Рамзес В.Б. 9

Ратнаматти Ratnamati 52

Сагара Тору 相良亨

Сайтё 最澄 52

Сакайя Тайити 堺屋太一 7

Санго (Самукава) Масатика 寒河正親
22

Сарамати Saramati 52

Сато Наоката 佐藤直方 3

Сётоку-тайси 聖徳太子 268, 269

Сибата Кэндо 柴田兼堂 6

Сибата Минору 柴田実 61

Сибусава Эйити 渋沢栄一 121

Сиддхартха Гаутама Siddhārtha Gauta-
ma 153

Сидо Мунаи 至道無難 23

Сиросэки Сэйхо 白石正邦 6

Смит А. Smyth A. 123

Сугавара-но Митидзанэ 菅原道真 177

Судзуки Дайсэцу 鈴木大拙 79

Судзуки Сёсан (Судзуки Сёдзан) 鈴木
正三 23, 37, 38, 105, 117

Судзуки Харунобу 鈴木春信 19

Судзумура Сусуму 鈴木進 8

Сукунахикона-но kami 少彦名神
(少名毘古那神) см. Сукунахикона-
но микото

Сукунахикона-но микото 少彦名尊
(少名毘古那尊) 226, 227

Сусаноо-но микото 素戔嗚尊 228

Сыма Цянь 司馬遷 165, 226

Сэй Сёнагон 清少納言 288

Сэн-цань 僧璨 92

Сюй Шэнь 許慎 165

Сюнь-цзы 荀子 83, 210

Сянь-цзы 蜆子 181

Сян Юй 項羽 252, 253

Тайра Киёмори 平清盛 249

Тай-цзя 太甲 165

Такахаси Тосидэ 高橋俊乘 60

Такуан Сохо 沢庵宗彭 23

Такэнака Ясукадзу 竹中靖一 10, 43,
113

Танака Ёсито 田中義能 6

Тан-ван 湯王 см. Чэн Тан 成湯

Тикамацу Мондзэмон 近松門左衛門
18, 24, 40–42

Тоёукэ ооками 豊受大神 53

Токугава Ёсимунэ 徳川吉宗 8, 16, 39

Токугава Изэсу 徳川家康 11, 28

Токугава Хидэгада 徳川秀忠 22

Токугава Цунаёси 徳川綱吉 25

Тонэри-синно 舍人親王 268–270

Тории Киёнага 鳥居清長 19

Тэдзима Ваан 手島和庵 48

Тэдзима Тоан 手島堵庵 37, 47, 48, 59,
78, 82, 94, 95, 100

Тэмму-тэнно 天武天皇 268

Тэндзин 天神 177

У-ван 武王 151, 165, 264, 281

У-ди 武帝 229–231

Укэмоти-но kami 保食神 227

Умэхара Такэси 梅原猛 7

Урабэ Канэёси 卜部兼好 см. Кэнко-хоси

Утамаро 歌麿 19

Уэкава Кисуй 上河淇水 47, 48

Фань Чи 樊遲 166, 176

Фудзивара-но Кинто 藤原公任 232

Фудзивара Сэйка 藤原惺窩 25, 29, 30,
32, 57, 60, 90

Фудзита Токо 藤田東湖 107

Фуко 普広 243

Фу-си 伏羲 86, 91, 153, 193, 226, 227,
269

Фэн Юлань 馮友蘭 27

Хакуин Экаку 白隱慧鶴 59

Хаммицш Х. Hammitssch H. 47

Хань Туйчжи 韓退之 см. Хань Юй

Хань Шань 寒山 19

Хань Юй 韓愈 210

Хатиман 八幡 54, 55, 262

Хаяси Радзан 林羅山 21, 25, 26, 28, 29,
32, 33, 58, 60, 63

Химэ даймёдзин 比咩大明神 296

Хисикава Моронобу 菱川師 19
 Ходзё Такатоки 北条高時 249
 Ходзё Токиёри 北条時頼 124, 208
 Ходзё Токимунэ 北条時宗 208
 Хокусай Какусика 北斎葛飾 19
 Хонэн 法然 242, 244, 245
 Хори Кэйдзан 堀景山 34
 Хуан-ди 黃帝 86, 91, 193, 227
 Хуэй-нэн 慧能 92, 153

Цзан Цзе 倉頡 91, 193
 Цзе-ван 桀王 187, 251, 264
 Цзи Лу 季路 см. Цзы Лу 223
 Цзи-цзы 算子 278
 Цзо Цюмин 左丘明 234
 Цзуншунь 宗順 см. Ван Би
 Цзы Гун 子貢 120, 171, 199, 212, 239
 Цзы Лу 子路 177, 194
 Цзы Мо 子莫 267
 Цзы Сы 子思 62, 271
 Цзы Ся 子夏 153, 288
 Цзы Цинь 子禽 171
 Цзы Чжан 子張 156
 Цзы Ю 子遊 239
 Цзэн-цзы 曾子 62, 158, 162, 185, 211, 212, 220
 Цинь Ши-хуан-ди 秦始皇帝 249

Чжан Цзай 張載 26, 31, 121
 Чжоу-ван 紂王 86, 165, 187, 190, 191, 264, 278, 281
 Чжоу-гун 周公 151, 165, 167, 269, 270, 280
 Чжоу Дунъи 周敦頤 26, 27, 61, 69, 214
 Чжуан-цзы 莊子 210, 235, 236
 Чжу Си 朱熹 26, 27, 29–34, 44, 56–58, 60, 61, 71, 84–86, 90, 96, 98, 99, 121, 171, 176, 241, 269

Чжу-цзы 朱子 см. Чжу Си
 Чэн-ван 成王 151, 165
 Чэн И 程頤 см. Чэн-цзы
 Чэн Тан 成湯 86, 165, 264
 Чэн Хао 程樞 26, 27
 Чэн-цзы 程子 26, 27, 57, 174, 225, 264
 Чэнь Чунь 陳淳 61, 69

Шакьямуни 釈迦牟尼 63, 152, 242, 245
 Шелдон Ч.Д. Sheldon Ch.D. 14, 39
 Шримитра Śrīmitra 243
 Шубхакарасимха Śubhakarasiṃha 51
 Шунь 舜 85, 150–152, 155, 164, 165, 184, 194, 221, 234, 250, 299
 Шэнь-нун 神農 86, 91, 153, 227

Эдзима Кисэки 江島其磧 41
 Энко Дайси 円光大師 см. Хонэн

Юань-ди 元帝 243
 Юй 禹 86, 225, 252, 262, 289
 Ю-цзы 有子 160, 248

Ямага Соко 山鹿素行 34, 35, 38, 40, 58, 103, 104, 125
 Ямадзаки Ансай 山崎闇斎 21, 25, 26, 30, 58, 63, 102
 Ямаки Ику 山木育 8
 Ямамото Ситихэй 山本七平 6
 Ямамото Цунэтомо 山本常朝 38
 Ямато Такэру-но микото 日本武尊 228
 Ян Сюн 楊雄 83, 210
 Ян-цзы 楊子 см. Ян Сюн
 Ян-цзы 楊子 см. Ян Чжу
 Ян Чжу 楊朱 267
 Ян Чжэнь 楊震 204
 Янь Хуэй 顏回 239
 Ян Юань 顏淵 212
 Яо 堯 85, 150, 152, 155, 165, 221, 250

Указатель терминов

анатман anātman (*санскр.*) 73
арибэкакари-но кокоро ありべかか
りの心 83

бусидо 武士道 38, 39, 118, 119
буссё 仏性 52
бэнь син (*кит.*) 本性 см. хосё
бэнь цзюэ (*кит.*) 本覚 см. хонгаку

варэ 我 80, 81
варэнаси 我なし 81
Ватараи-синто 渡会神道 см. Исэ-синто

гакумон 学問 65, 66, 72
ги 義 102
гиму 義務 104
гогё 五行 69
горин-годзё 五倫五常 213
гуй шэнь (*кит.*) 鬼神 см. кисин
гэн-ко-ри-тэй 元亨利貞 193, 194, 271,
272

дайги мэйбун 大儀名分 31, 102,
дансё 断書 48, 95
дао (*кит.*) 道 см. до
дзадзэн 座禅 96
Дзёдо 浄土 240, 243
Дзёдо (сю) 浄土 (宗) 52, 240, 242, 245
дзикко 実行 99, 153
дзикэй 持敬 57
дзин 仁 26
дзинэнгодо 自然悟道 244
дзицугаку 実学 37, 98
дзобо 像法 173
Дзэн (сю) 禅 (宗) 52, 153, 181, 228, 233

дзюбуцу идти 儒佛一致 60
до 道 50, 70, 118, 193, 194
дова 道話 48
догаку 道学 30

ё 用 70
ёку 欲 27, 34
Ёсида-синто 吉田神道 см. Юицу синто
Ёсикава-синто 吉川神道 60

жэнь (*кит.*) 仁 см. дзин

и (*кит.*) 義 см. ги
и (*кит.*) 易 см. эки
инга 因果 67
инь-ян 陰陽 30, 63, 69, 71, 182, 194, 213,
214, 216, 217, 268–271
и синь (*кит.*) 一心 см. иссин
иссин 一心 51, 52
Исэ-синто 伊勢神道 53, 63, 70, 88
итирэй 一霊 55

кагё 家業 101, 106
Кайтокудо 懷徳道 25, 36
Кайходо 25
какубуцу 格物 27, 67
кана-дзоси 仮名草紙 22, 23, 41, 248
кана-хого 仮名法語 22, 23
каннин 堪忍 89
касёку 家職 106
кёкун 教訓 40
кёкэй 恭敬 57, 58
ки 気 26, 30–33, 58, 85, 173, 216, 224
кимбэн 勤勉 41
Кимонгаку(ха) 崎門学 (派) 30, 102

кисин 鬼神 179
кихоиттай 機法一体 244
кобун 子分 106
Кобунгаку(ха) 古文学(派) 34
Когаку(ха) 古学(派) 33–35, 99
Когигаку(ха) 古義学(派) 34
Когидо 古義堂 25

кодан 講談 23
кокоро 心 5, 50, 51
Кокугаку(ха) 35
кокуон 国恩 116
кокутай 国体 115, 116
кон 坤 193, 270, 299
кондзэн иттай 渾然一体 216
контон 混沌 53
косиндзука 庚申塚 242
косяку 講积 23
кунь (*кит.*) 坤 см. кон
куфу 工夫 48, 95, 96
кухон одзё 九本往生 245
Кэгон (сю) 華嚴(宗) 52
кэй 敬 27, 30
кэн 乾 70, 193, 270, 299
кэньяку 儉約 126
кюри 究理 57, 58

ли (*кит.*) 理 см. ри
ли (*кит.*) 礼 см. рэй
ли сюэ (*кит.*) 理学 см. ригаку
лян чжи (*кит.*) 良知 см. рёти

магокоро 真心 260
маппо 末法 173, 212
мёхо 妙法 228
мибун 身分 102, 111, 112
мидзукара 自然 50
мин дэ (*кит.*) 明德 см. мэйтоку
мити 道 см. до
Митогаку(ха) 水戸学派 107
мукёку 無極 69
мунэн 無念 78
мусин 無心 82
мэйбун 名分 102
Мэйринся 明倫舍 48
мэйтоку 明德 26
мэсси хоко 滅私奉公 119

нёрайдзо-син 如来藏心 52, 53
Нио-дзэн 仁王禅 23
Нитирэн (сю) 日蓮(宗) 52, 228
носёфуни 能所不二 244
нэмбуцу 念仏 240, 242, 244, 245
Нэмбуцу (сю) 念仏(宗) 228, 243, 245

огори 奢り 127
одзё 往生 244
Оёмэйгаку(ха) お陽明学(派) 31, 59, 61,
90, 99, 103
он 恩 107
онодзукара 自然 50
оябун 親分 106
оякэ 公 103, 104, 115

рёти 良知 32
ри 理 26, 32–35
ри 利 168
ригаку 理学 27
Риндзай(сю) 臨濟(宗) 59, 60, 95
Ринко 輪講 48
рэй 礼 26

сайкаку 才覚 41
сакумон 策問 48, 95
Сандзэнся 参前舍 48
санкё итти 三教一致 61
сансятакусэн 三社託宣 54, 88
сасю 舍主 48
сатори 悟り 57, 93–95, 155
сёбо 正法 173
сёдзики 正直 54, 88–89, 294–295
сёкубун 職分 101–107, 110–112, 115,
116
сёниндо 商人道 40, 118, 119, 123
сёнэн 正念 79
си 私 104
сиан 思案 78
сидзюку 私塾 25
симацу 始末 41
симбуцу итинё 心物一如 79
син 信 26
син 性 (*кит.*) см. сэй (сё)
сингаку 心学 27, 31, 55, 57, 59
Сингон (сю) 真言(宗) 52, 228

синсё 真性 150
 синсин 心神 53
 синь (кит.) 心 см. кокоро
 синь (кит.) 信 см. син
 синь сюэ (кит.) 心学 см. сингаку
 синсин 私心 82
 сити 私知 92
 Сото-сю 曹洞宗 59
 Судзуноя 鈴屋 25
 Суика-синто 垂加神道 60
 сэй (сё) 性 26, 34, 50, 69
 сэй 情 27, 76
 сэй 聖 85
 сэйдза 静座 48, 57, 95, 96
 сэйригаку 性理学 73, 74
 сэйти 聖知 92
 Сэкмон сингаку(ха) 石門心学(派)
passim
 сюгё 修行 135
 Сюсигаку(ха) 朱子学(派) 27, 29, 32,
 57

тай 体 70
 тайкё 太虚 31
 тайкёку 太極 26, 33, 69
 тай сюй (кит.) 太虚 см. тайкё
 тай цзи (кит.) 太極 см. тайкёку
 такуми 巧み 78
 ти (кит.) 体 см. тай
 ти 智 26
 тисоку амбун 知足安分 110, 111
 Тодзю сёин 藤樹書院 25
 Тэндай (сю) 天台 (宗) 52, 62, 228
 тэммэй 天命 69
 тэнри 天理 26, 34
 тэнсёку 天職 101, 110
 тю 忠 119
 тюко 忠孝 106
 тянь ли (кит.) 天理 см. тэнри
 тянь мин (кит.) 天命 см. тэммэй

у лунь у чан (кит.) 五倫五常 см. горин-
 годзё
 у син (кит.) 五行 см. гогё
 у цзи (кит.) 無極 см. мукёку

фо син (кит.) 仏性 см. буссё
 фумбэцу 分別 41, 78

хацумэй 発明 94
 хоко 奉公 104,
 хонгаку 本覚 52, 53
 хонган 本願 242
 хонсё 本性 150
 хонсин 本心 82
 хоон 報恩 107, 108
 хосин 放心 85, 293

ци (кит.) 気 см. ки
 цин (кит.) 情 см. сэй
 цинь (кит.) 尽 см. цукусу
 цукусу 尽くす 90
 цянь (кит.) 乾 см. кэн

Чань (цзун) (кит.) 禅 (宗) см. Дзэн-(Сю)
 чжи (кит.) 知 см. ти
 чжэнь син (кит.) 真性 см. синсё
 читта (санскр.) citta см. иссин

ши сюэ (кит.) 実学 см. дзицугаку
 шэн (кит.) 聖 см. сэй

эки 易 69

юй 欲 см. ёку
 юань-сян-ли-чжэнь (кит.) 元亨利貞 см.
 гэн-ко-ри-тэй
 Юицу-синто 唯一神道 60, 62, 63, 73,
 88, 236
 юн (кит.) 用 см. ё
 якувари 役割 104

Аватамсака-сутра (санскр.) см. Кэгон-кё
Амида-кё (яп.) 阿弥陀経 (кит. Амито цзин) «Сутра о [будде] Амиабха» 244

Амиабха-сутра (санскр.) см. Амида-кё
Амитаюрдхьяна-сутра (санскр.) см. Каммурёдзю-кё

Бакумосо (яп.) 莫妄想 «Абсолютные заблуждения» 47, 74, 78, 93

Бибасярон (яп.) 毘婆娑論 (кит. Да пипоша лунь) «Подробные разъяснения к заповедям» 262

Бодайсинрон (яп.) 菩提心論 (кит. Пути синь лунь) «Шастра о просветленном сердце» 51

Бодхичитта-шастра (санскр.) см. Бодайсинрон

Буккэ сэхатто (яп.) 武家諸法度 «Свод законов самурайских домов» 13

Буссёрон (яп.) 仏性論 см. Фо син лунь

Бэй Си цзы и (кит.) 北溪字義 «Истинные значения слов, данные Бэй Си» см. Син ли цзы и

Бэмэй (яп.) 弁名 «Разъяснение имен» 104

Бэндо (яп.) 弁道 «Разъяснение Пути» 58

Ваканроэйсю (яп.) 和漢朗詠集 «Собрание японских и китайских стихов» 232

Варонго (яп.) 和論語 «Отечественные мысли и высказывания» 54, 61, 88

Вибаша-шастра (санскр.) см. Бибасярон

Гаккё (яп.) 楽経 см. Юэ цзин
Гион-моноготари (яп.) 祇園物語 «Повествование в храме Гион» 22, 23

Гокансё (яп.) 後漢書 см. Хоу Хань шу
Гокё (яп.) 五経 см. У цзин

Гомо дзиги (яп.) 語孟字義 «Значение терминов в „Лунь юе“ и „Мэн-цзы“» 36

Гуань-цзы (кит.) 管子 «[Трактат] Учителя Гуаня» 72

Гэнсё (яп.) 原性 см. Юань син

Дайгаку (яп.) 大学 см. Да сюэ
«Дайгаку» сёку (яп.) 大学章句 см. «Да сюэ» чжан цзюй

Дайдзёкисинрон (яп.) 大乘貴信論 (кит. Да шэн ци синь лунь) «Шастра о пробуждении веры в махаяну» 51

Дайнити-кё (яп.) 大日経 (кит. Да жи цзин) «Сутра о Махавайрочане» 51

Дао дэ цзин (кит.) 道德経 «Канон Пути и благодати» 61, 91

Да сюэ (кит.) 大学 «Великое учение» 32, 39, 55, 56, 58, 61, 67, 106, 131, 154, 167, 187, 200, 219, 224, 293

«Да сюэ» чжан цзюй (кит.) 大学章句 «„Великое учение“ с построчными и пофразовыми [разъяснениями]» 241

Дзидан дзуйхицу (яп.) 座談隨筆 «Записи беседы» 78

Дзоисэ нисё кодайдзингу хокихонги (яп.) 造伊勢二所皇太神宮宝基本記 «Записи о драгоценной основе строения двух великих императорских святилищ Исэ» 53

Дзуйганодзё-кё (яп.) 隨願往生經 (кит. Суй юань ван шэн цзин) «Сутра-просьба о перерождении [в Чистой Земле]» 243

Дзэндо сюти (яп.) 善導須知 «Основы благого наставления» 94

Дзюрёмухэн-кё (яп.) 寿量無辺經 (кит. Шоу лян у бянь цзин) «Сутра о вечной жизни [Татхагаты]» 228

Дзюситидзё кэмпо (яп.) 十七条憲法 «Конституция в 17 статьях» 268

Додзимон (яп.) 童子問 «Вопросы ребенка» 68

Дотоку-кё (яп.) 道德經 см. Дао дэ цзин

Исида сэнсэй гороку (яп.) 石田先生語録 «Изречения Учителя Исиды» 47, 63, 94, 97

Исида сэнсэй дзё кёкун (яп.) 石田先生女教訓 «Наставления женщинам Учителя Исиды» 46

Исида сэнсэй дзисэки (яп.) 石田先生事蹟 «Жизнеописание Учителя Исиды» 45, 128

Исида сэнсэй ико (яп.) 石田先生遺稿 «Наследие Учителя Исиды» 47

Итимай кисёмон (яп.) 一枚起請文 «Клятва на одном листе» 242

И цзин (кит.) 易經 «Книга перемен» 34, 61, 149, 154, 189, 194, 195, 201, 206, 213, 214, 216, 269, 270, 299

Кадокун (яп.) 家道訓 «Наставления о ведении хозяйства» 108

Каммурёдзю-кё (яп.) 觀無量寿經 (кит. Гуань у лян шоу цзин) «Сутра о созерцании Амитаюса» 245

Кандзёкё (яп.) 灌頂經 (кит. Гуань дин цзин) «Сутра об орошении головы» 243

Канси (яп.) 管子 см. Гуань-цзы

Касё ки (яп.) 可笑記 «Смешные записки» 22

Киёмидзу-моноготари (яп.) 清水物語 «Повествование в храме Киёмидзу» 22

Кинсироку (яп.) 近思錄 см. Цзинь сы лу

Когаку (яп.) 小学 см. Сяо сюэ

Кокё (яп.) 孝經 см. Сяо цзин

Котэй най-кё (яп.) 黄帝内經 см. Хуанди нэй цзин

Кэгон-кё (яп.) 華嚴經 (кит. Хуа янь цзин) «Сутра о цветочной гирлянде»

Кэньяку сэйкарон (яп.) 儉約齐家論 «Рассуждения о бережливом управлении домом» 46, 89, 97, 114, 115, 126, 130, 274

Кюкё итидзё хосёрон (яп.) 究竟一乘宝性論 (кит. Цзю цзин и шэн бао син лунь) «Шастра о драгоценной природе основополагающей Единой колесницы»

Ли цзи (кит.) 礼記 «Книга ритуалов» («Записи о благопристойности») 34, 56, 154, 167, 287

Лунь юй (кит.) 論語 «Суждения и беседы» 36, 39, 58, 61, 72, 98, 120, 150, 153, 154, 157–160, 162, 165–167, 170–172, 174–176, 178–180, 188, 191, 192, 194–196, 198, 206, 209, 212, 214, 217, 223, 224, 239, 248, 253, 255, 260, 263, 264, 266, 271, 280, 289, 298

«Лунь юй» цзи чжу (кит.) 論語集注 «„Суждения и беседы“ со сводными комментариями» 171, 246

Лю цзу тань цзин (кит.) 六祖壇經 «Сутра помоста шестого патриарха» 92

Махавайрочана-сутра (санскр.) см. Дайнити-кё

Махапаринирвана-сутра (санскр.) см. Нэхан-кё

Махаяна-шраддхотпада-шастра (санскр.) см. Дайдзёкисинрон
 Моандзё (яп.) 盲安杖 «Посох слепца» 37
 «Моси» 孟子 (яп.) см. Мэн-цзы
 Моси ситтю (яп.) 孟子集注 см. «Мэн-цзы» цзи чжу
 Мэйкун какун (яп.) 名君家訓 «Правила дома знатного господина» 39
 Мэн-цзы (кит.) 孟子 «[Трактат] Учителя Мэна» 36, 55, 61, 72, 98, 106, 154, 155, 164, 167, 174, 176, 180, 187, 194, 196, 198, 205, 206, 209, 212, 219, 221, 223, 224, 232, 234, 251, 254, 259, 263, 265, 267
 «Мэн-цзы» цзи чжу (кит.) 孟子集注 «„[Трактат] Учителя Мэна“ со сводными комментариями» 158, 172
 Нёрайдзо-кё (яп.) 如來藏經 (кит. Жулай цан цзин) «Сутра о чреве Татхагаты» 51
 Нихонсёки (яп.) 日本書紀 «Анналы Японии» 61, 182, 226, 235, 268, 269, 270, 272
 Нихон эйтайгура (яп.) 日本永代蔵 «Японский фамильный склад» 18
 Нэбики-но кадомацу (яп.) 根曳の門松 «Новогодние сосны» 41
 Нэхан-кё (яп.) 涅槃經 (кит. Непань цзин) «Сутра о нирване»
 Окина мондо (яп.) 翁問答 «Беседы со старцем» 38, 68
 Оохарамондо (яп.) 大原問答 «Беседы о великом истоке» 244
 Райки (яп.) 礼記 см. Ли цзи
 Ратнаготравибхага Махаяноттара-тантра-шастра (санскр.) см. Кюкё итидзё хосёрон
 Рокусодан-кё (яп.) 六祖壇經 см. Лю цзу тань цзин
 Ронго (яп.) 論語 см. Лунь юй
 «Ронго» ситтю (яп.) 論語集注 см. «Лунь юй» цзи чжу

Саддхарма-пундарика-сутра (санскр.) см. Хоккэ-кё
 Сёкё (яп.) 書經 см. Шу цзин
 Сёман-гё (яп.) 勝鬘經 (кит. Шэн мань лунь, санскр. Шрималадеви-симханада-сутра) «Сутра о царице Шримале» 51
 Сикё (яп.) 詩經 см. Ши цзин
 Сики (яп.) 史記 см. Ши цзи
 Симин нитиё (яп.) 四民日用 «Руководство в повседневной жизни для четырех сословий» 37, 105
 Сингаку горинсё (яп.) 心學五倫書 «Трактат о пяти отношениях в учении о сердце» 59
 Сингаку дока (яп.) 心學道歌 «Песни о Пути учения о сердце» 59
 Сингаку тэнрон (яп.) 心學典論 «Учение о сердце в классической литературе» 59
 Син ли цзы и (кит.) 性理字義 «Истинные значения слов „природа“ и „принцип“» 61, 69
 Син син мэи (яп.) 信心銘 см. Синь синь мин
 Синто гобусё (яп.) 神道五部書 «Пятикнижие синто» 53, 54
 Синто тайи (яп.) 神道大意 «Великий смысл синто» 54
 Синь синь мин (кит.) 信心銘 «Изречения о верующем сердце» 92
 Сисё (яп.) 四書 см. Сы шу
 «Сисё» сёку сютти (яп.) 四書章句集注 см. «Сы шу» чжан цзюй цзи чжу
 Сисон кагами (яп.) 子孫鏡 «Зеркало для сыновей и внуков» 22
 Сомон (яп.) 素問 см. Су вэнь
 Сонэдаки синдзю (яп.) 曾根崎心中 «Самоубийство влюбленных в Сонэдаки» 24
 Соси (яп.) 莊子 см. Чжуан-цзы
 Су вэнь (кит.) 素問 «Основные вопросы» 172
 Сы шу (кит.) 四書 «Четверокнижие» 61, 154
 «Сы шу» чжан цзюй цзи чжу (кит.) 四書章句集注 «„Четверокнижие“ с

- постатейными и пофразовыми [разъяснениями] и сводными комментариями» 158, 241
- Эйкарон (*яп.*) 齊家論 см. Кэньяку эйкарон
- Эйри дзиги (*яп.*) 性理字義 см. Син ли цзы и
- Эцумон кайдзи (*яп.*) 説文解字 см. Шо вэнь цзе цзы
- Сюгивасё (*яп.*) 集義和書 «Японские книги о накоплении должной справедливости» 75
- Сюндзю (*яп.*) 春秋 см. Чунь цю
- Сюрэй (*яп.*) 周礼 см. Чжоу ли
- Сюссэ Кагэкё (*яп.*) 出世影清 «Преупевающий Кагэкё» 24
- Сякумакэзрон (*яп.*) 釈摩訶衍論 см. Ши мо цы янь лунь
- Сяо сюэ (*кит.*) 小学 «Малое учение» 149, 162, 288
- Сяо цзин (*кит.*) 孝經 «Канон сыновней почтительности» 61, 160, 161, 221, 260, 277, 288
- Тайкёку дзусэцу (*яп.*) 太極図説 см. Тай цзи ту шо
- Тайцзи ту шо (*кит.*) 太極図説 «Иъяснение „Плана Великого предела“» 61, 69
- Татхагатагарбха-сутра (*санскр.*) см. Нёрайдзо-кё
- Татхагатаюспрамана-сутра (*санскр.*) см. Дзюрёмухэн-кё
- Тёдзякё (*яп.*) 長者教 «Учение преуспевающего человека» 41
- Тёнин букуро (*яп.*) 町人袋 «Сума горожанина» 42, 43
- Тёнин кокэнроку (*яп.*) 町人考見録 «Записи размышлений горожанина» 42, 108
- Тикурокухё (*яп.*) 逐鹿評 «Критика претензий на императорский престол» 57
- Тохимондо (*яп.*) 都鄙問答 «Беседы горожанина и селянина» 46, 84, 86, 88, 91, 92, 97, 99, 110, 113, 114, 119, 131, 149, 280
- Тюё (*яп.*) 中庸 см. Чжун юн
- У цзин (*кит.*) 五經 «Пятикнижие» 154
- Фа янь (*кит.*) 法言 «Образцовые слова» 210
- Фо син лунь (*кит.*) 仏性論 «Шастра о природе Будды» 52
- Хагакурэ (*яп.*) 葉隠 «Скрытое под листьями» 38
- Хогэн (*яп.*) 法言 см. Фа янь
- Хоккэ-кё (*яп.*) 法華經 (*кит.* Фахуа-цзин) «Сутра лотоса благого Закона» 228
- Хонтё нидзю фуко (*яп.*) 本朝二十不孝 «Двадцать непочтительных детей Японии» 18
- Хоу Хань шу (*кит.*) 後漢書 «Книга о Поздней [династии] Хань» 204
- Хуан-ди нэй цзин (*кит.*) 黃帝內經 «Канон Желтого императора о внутреннем» 172
- Хякусё букуро (*яп.*) 百姓袋 «Сума крестьянина» 42
- Цзинь сы лу (*кит.*) 近思錄 «Записи размышлений о близком» 61
- Цурэдзурэгуса (*яп.*) 徒然草 «Записки от скуки» 61, 131, 184, 218, 274, 290
- Чжоу ли (*кит.*) 周礼 «[Правила] благопристойности [эпохи] Чжоу» 128, 280
- Чжуан-цзы (*кит.*) 莊子 «[Трактат] Учителя Чжуана» 61, 91, 174
- Чжун юн (*кит.*) 中庸 «Срединное и неизменное» 58, 61, 98, 151, 154, 156, 179, 191, 229, 234, 236, 246, 252, 263, 271
- Чунь цю (*кит.*) 春秋 «Вёсны и осени» 34, 154
- Ши мо цы янь лунь (*кит.*) 釈摩訶衍論 «Толкование к Шастре о махаяне» 51
- Ши цзи (*кит.*) 史記 «Исторические записки» 226

Ши цзин (*кит.*) 詩經 «Книга песен» 34, 61, 106, 154, 155, 158, 174, 190, 229, 240, 259

Шо вэнь цзе цзы (*кит.*) 說文解字 «Изъяснение знаков и толкование иероглифов» 165

Шрималадеви-симханада-сутра (*санскр.*) см. Сёман-гё

Шу цзин (*кит.*) 書經 «Канон [исторических] писаний» («Книга преданий») 34, 154, 193, 194, 218, 232, 240

Экикё (*яп.*) 易經 см. И цзин

Юань син (*кит.*) 原性 «Обращение к началу [человеческой] природы» 210

Юицу синто мёбоёсю (*яп.*) 唯一神道名法要集 «Собрание важнейших принципов Великого Закона Единного синто» 54

Юэ цзин (*кит.*) 樂經 «Канон музыки» 34

Summary

The book is the first study presenting the doctrines and writings of Ishida Baigan to Russian reader.

The conducted investigation is instrumental in regarding the *Sekimon Shingaku* as a very important and multilateral phenomenon of Japanese intellectual culture.

The author shows that, today, the spiritual legacy of Ishida Baigan is of great interest in the following respects.

First, his teaching can be used as a spectacular model of Japanese traditional mentality paradigm.

Second, it was an inspiring power that created an ideological antecedent for successful modernization of Japan.

Third, it still comprises some ethical and spiritual resources for the solution of contemporary problems.

The Introduction traces changing attitudes toward Ishida Baigan and his school—*Sekimon Shingaku*—in contemporary Japan and explains their significance as research objects.

In the first chapter, the author considers the historical context and social realities of the mid-Edo period, focusing on the emergence of merchant estate, popular culture, and new worldview paradigm. This consideration reveals a complex picture of Japanese thought of Early Modern Time and gives a detailed analysis of its different levels and forms. The study is helpful in clarifying the model of thinking, which was prevalent in Japan on the threshold of modernization and industrialization.

In the second chapter special attention is paid to Ishida Baigan's heart concept and teaching of "enlightenment of one's own heart", which is a vivid example of the wide "Heart Learning" tradition in Japanese culture. The Tokugawa period witnessed an intensive pursuit of the balance between intrinsic spiritual practice of enlightenment and the laic activity. Moreover, there were attempts to adapt the spiritual practice to solutions of concrete social and economical problems of human life.

The teaching of Ishida Baigan have been developed around the concept of the "heart" and was oriented toward the restoration of original unity of man and world. The starting point of such an approach was a "cosmo-

centric" worldview that considered man as a part of the universal biosocial organism. A general approach to the solution of human problems was elaborated on the basis of achieving a balance with the environment through one's own consciousness transformation.

The author attempted to prove that, although the enlightenment of heart in *Sekimon Shingaku* teaching was regarded as the achievement of the Buddha state or Sage state, the essence of enlightenment was seen not so much as an achievement of exclusively religious experience but rather as the appearance of new ability to "maximum efficient action" in real life, in accordance with the Will of Heaven. The main emphasis in Ishida Baigan's teaching was transferred from enlightenment as a purely religious goal to "enlightened action" in daily practice.

The principle of man and his surrounding interrelations in the Ishida Baigan's teaching received an expression in a formula "I and the other must equally remain standing", that means the observance of the other's interests as an essential condition of one's own well-being and benefit.

At the same time, the formulation of the problem of keeping the balance of existence in Ishida Baigan's heart learning is connected with the "frugality" doctrine, which presupposes, in most general terms, the observance of the universal law and escaping extravagance. This doctrine can be considered an all-embracing approach to the ecology of human being.

The author focuses on the role of heart-learning philosophical tradition in the formation of disciplined and active person successfully functioning in the sphere of economy.

The presented study of *Sekimon Shingaku* once again demonstrates the peculiarity of traditional Japanese way of thinking to the point that worldview paradigm was expressed not only in the form of discourse, but in a specific way of life as well, when philosophical reflection appeared as a practically oriented action. In the case of *Sekimon Shingaku*, the main goal of philosophizing consists not in the creation of abstract mental constructs, but rather in the elaboration of best possible lines of conduct, inseparable from philosophizing process. Thus, verbalization and rationalization were collateral products of such activity.

Taking Ishida Baigan's teaching of heart as an illustration, the author analyzes the aspects and mechanisms of the amalgamation of different religious and philosophical traditions in Japan.

Thereby Ishida Baigan's philosophical system is defined as a version of ideas' evolution in the conceptual space of neo-Confucian model of thought made by means of strengthening and changing accents on the one hand and incorporating Buddhist, Shintoist, and Taoist elements on the other hand.

The third chapter of the monograph takes a close look at the values and concepts of *Sekimon Shingaku* labor ethics, its motivations and its meaning in historical perspective.

Sekimon Shingaku teaching presents a clear example of peculiar type of ethics, developed on the basis of Far Eastern religious and philosophical traditions. It is an opposite to moral ethic founded on things like moral norm and moral law.

The overviewed ethical system can be characterized in general as ethics of self-realization and spiritual practice (*syugyo*), which implies an experience of unity with the whole world and every thing, along with the sense of responsibility for all things around as for oneself.

At the same time, distinctive features of Japanese labor ethics can be clearly traced in the *Sekimon Shingaku*.

By contrast with the Protestant ethics, which consider the external world as a material that should be transformed, in Japanese ethical system the labor concept, first of all, appeared as a means of social harmony and adaptation to the existing order. If in the Protestant ethics the individual was perceived as an independent entity and the main attention was concentrated on the problem of his/her rights and interests, in Japanese traditional labor ethics man appeared as a part of relations system. Consequently, ethical system was focused primarily on the carrying out of anyone's duty.

The author analyses the nature of Japanese idea of work, which emerged in the Tokugawa period. Her approach is to examine the influence of the principle of social "shares" (*bun*) and the family institution (*ie*) in the pre-modern social order in Japan on the appearance of social role-playing model that conditioned specific labor values perception. This model, which inspired many interpretations, assisted the increase of every man's personal responsibility for his occupational performance and produced various effective ideological and psychological stimuli for working selflessly and conscientiously.

As seen from the examination of Japanese labor theories in early modern years, the motivation of work was rather complex. But, although among the other motives there was a religious one (that consists in viewing work as religious practice), in fact, of a foremost importance were social and political values, which stimulated one's aspiration to common approval and the sense of inner satisfaction with the fulfilling of one's obligations impacting the prosperity of the state. The latter complies with the general tendency of Japanese religious consciousness, which is strongly oriented on being "here and now". At the same time, non-economic motives of work in Tokugawa thought were much more powerful than economic ones and determined the main principles of labor ethics. However, they didn't exclude the economic interests but rather absorbed them.

The *Sekimon Shingaku* example shows us that the labor values in Tokugawa period chiefly had collective nature while the individual man was considered only as a part of some working community.

Ishida Baigan was not the only thinker of the Tokugawa period who was interested in the problems of essence and motivations of work. The shortage

of cultivated areas and various resources in the Edo period forced the Japanese to employ human resource as effectively as possible. In such circumstances the development of hard working ethos was quite natural.

Nonetheless, the merit of Ishida Baigan's theory of labor ethics is that he accumulated all existing tendencies in the formation of labor values, shared by the most part of society, and brought together and clearly presented work motivations.

The spreading of various work motivations in the Tokugawa period inevitably produced the emergence of special attitude toward work. Not only hard working, but also the striving to attain high quality and bringing labor to the level of art, became the practical result of that impulse.

The author shows that the interpretation of frugality as a way of bringing human life as well as things in accordance with natural laws or, in other words, as a way of fulfilling one's own predestination had an important influence on Ishida Baigan's labor perception.

As a result, the ideal of maximum realization of possibilities of human beings and of usage the potential of other things to the utmost emerged. Thus, a special kind of work ethics, implying increased attention to details and deeming nothing to be secondary, was developed in the framework of labor ethics.

The key topics of the research of Ishida Baigan's labor ethics are as follows:

- 1) Content and essence of key maxims of labor ethics system, such as honesty, frugality, diligence, mutual trust, and common interests observance.

The author tried to clarify the mechanisms of its formation and demonstrate its direct connection with certain ideas and concepts of Confucianism, Buddhism and Shintoism.

- 2) Influence of the *Bushido* Code on labor ethics and the creation of *Shonindo* (The Way of Merchant).

- 3) The problem of amalgamation of political, economical and ethical values as well as the phenomenon of attaching moral significance to a number of economic concepts, such as wealth, profit, property and so on.

In the history of Modernization, the ideology of Japanese officials was to a considerable extent based on traditional value-orientations formed during the Tokugawa period that became an effective mobilizing factor.

Time after time, when national mobilization needs sharply increased, Japan turned to this ideology in a new historical context. Being a part of traditional mentality, Japanese labor value system provided for that country an additional chance to overcome the crisis. The years of economic success were not an exception as well. Certain fragments and structural blocks of the traditional thought were in the process of permanent reinterpretation and reconstruction in accordance with new historical circumstances.

Every clash of Japanese society with Western value system became a serious trial to traditional mental patterns and labor ethics in particular. However, the external changes of social, political and economical structures did not exclude the preservation of some deeply ingrained archetypical features of the ethos.

Although many Japanese now are not familiar with *Sekimon Shingaku*'s ideas, the ethos of frugality, industriousness and honesty is still alive. There are no doubts that the echo of influence of such scholars as Ishida Baigan who popularized the ideas of work as the only possible way of human existence, supreme duty, and human destiny even now manifests itself in the mode of consciousness, way of life and value system of Japanese people.

Today Ishida Baigan's thought acquires a new significance in the perspective of contemporary challenges, such as economy globalization problems, the threat of the ecological and raw materials crisis. The essential premise of global thinking is the construction of "intersubjective" model of social individual, emerging as a result of mutual determination of individual and its surroundings. The *Sekimon Shingaku*'s teaching provided a early example of such a model.

In the Attachment the author, presents a commented translation of Isida Baigan's two main works known as *Tohimondo* ("The Dialogs of Towns-men and Countrymen") and *Kenyaku Seikaron* (The Essay on Frugal Housekeeping).

The monograph is concluded with Indices of terms, names and titles of texts.

Оглавление

Предисловие	5
Глава 1	
Социокультурный контекст возникновения <i>Сэкимон сингаку</i>. Исида Байган и его школа	11
1. Япония конца XVII — начала XVIII в.	11
2. Формирование городской культуры.....	17
3. Особенности мировоззрения эпохи Токугава	20
4. Жизнь Учителя Исиды и история школы <i>Сэкимон сингаку</i>	44
Глава 2	
Философские воззрения Исиды Байгана и учение о «сердце» в японской культурной традиции	50
1. Категория «сердце» в японских религиозно-философских учениях	50
2. Проблема идентификации <i>Сэкимон сингаку</i> и теория «единства трех учений».....	60
3. Понятие «учение» у Исиды Байгана: способ философствования и особенности мировосприятия.....	65
4. Учение о «сердце»: доктрины и понятия	72
5. Концепция постижения «сердца»	90
6. Теория единства знания и действия	97
Глава 3	
Исида Байган и становление трудовой этики в Японии	101
1. Роль социокультурная модель и становление трудовой этики в эпоху Токугава.....	101
2. Проблемы трудовой этики и идея <i>сёкубун</i> в учении Исиды Байгана.....	110
3. «Путь торговца» — кодекс чести торгового сословия	118
4. Бережливость — основа этики <i>Сэкимон сингаку</i>	125
Заключение.....	134
Источники и литература.....	139

Приложение	147
<i>Исида Байган. Беседы горожанина и селянина</i>	<i>149</i>
<i>Исида Байган. Рассуждения о бережливом управлении домом</i>	<i>274</i>
 Указатель имен	 300
Указатель терминов	304
Указатель сочинений	307
Summary	312

Научное издание

Карелова Любовь Борисовна

**Учение Исиды Байгана
о постижении «сердца»
и становление трудовой этики
в Японии**

Утверждено к печати

Институтом философии РАН

Редактор *М.А. Унке*

Художник *Э.Л. Эрман*

Технический редактор *О.В. Волкова*

Корректор *Н.Н. Щигорева*

Компьютерная верстка *Н.А. Важженкова*

Подписано к печати 20.02.07
Формат 60×90¹/₁₆. Печать офсетная
Усл. п. л. 20,0. Усл. кр.-отт. 20,3. Уч.-изд. л. 24,6
Тираж 1000 экз. Изд. № 8262. Зак. № 337

Издательская фирма
«Восточная литература» РАН
127051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21
www.vostlit.ru

ППП "Типография "Наука"
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6

