



А.А.ПЕТРОВ

ВАН БИ

王 343

(ИЗ ИСТОРИИ КИТАЙСКОЙ
ФИЛОСОФИИ)



А. А. ПЕТРОВ

ВАН БИ

226—249

ИЗ ИСТОРИИ КИТАЙСКОЙ
ФИЛОСОФИИ

Труды Института Востоковедения

XIII

Напечатано по распоряжению Академии Наук СССР

Март 1936 г.

Непременный секретарь *Н. Горбунов*

Редактор акад. В. М. Алексеев

Технический редактор А. И. Хрош. — Ученый корректор А. М. Налетов

ПРЕДИСЛОВИЕ

Китайская философия с ее более чем двухтысячелетней историей, отразившей в себе процесс культурно-исторического развития многомиллионного китайского народа, остается до сих пор чрезвычайно слабо изученной. Несмотря на наличие в западноевропейской научной литературе переводов и работ, посвященных как отдельным ее вопросам, так и ставящих задачу общего обзора китайской философии (Wilhelm, Zenker, Forke, Franke, Grapet и др.) и заключающих в себе богатый фактический материал, — до настоящего времени не создано истории китайской философии как науки, как частной отрасли истории философии вообще. Единство историко-философского процесса в Китае не дано в буржуазной синологии даже в гегельянском, идеалистическом аспекте. Ключ к объяснению этого факта лежит в классовой, буржуазной природе западноевропейской синологии, в абсолютном господстве в теоретических построениях ее представителей идеалистических и метафизических концепций.

Создание подлинной истории китайской философии, рассматривающей философские явления в связи с общественными способами производства и устанавливающей внутреннюю связь в развитии идей, может быть осуществлено только молодой наукой пролетариата и возможно лишь на почве единственно научной методологии диалектического материализма.

Предлагаемая вниманию читателя кандидатская диссертация автора представляет собою опыт монографического исследования, посвященного одному из интереснейших представителей средневековой китайской философии. Автор ставил своей задачей определить главные решающие линии мировоззрения Ван Би, так как выяснению его философского мировоззрения во всех деталях препятствовало отсутствие в распоряжении автора целого ряда произведений мыслителя, приписываемых ему китайской традицией.

Трактат Ван Би о Книге Перемен (И-цзин), положенный в основу исследования, был указан автору проф. Ю. К. Щуцким, которому, следовательно, и принадлежит инициатива включения этого интереснейшего и трудного текста в научный оборот.

Необходимо подчеркнуть, что вопрос о Ван Би как самостоятельном философе и глубоком мыслителе, занимающем определенное место в истории китайской философии, ставится в науке впервые. Западноевропейская синология знала Ван Би только как блестящего комментатора (да и как комментатор он был оценен по существу только одним Wilhelm'ом). Буржуазные ученые проявили полную неспособность подойти к Ван Би и его трактату о Книге Перемен не с точки зрения китайской традиции, оценивающей того или иного комментатора в плане лишь его трактовки определенных категорий, понятий и представлений данного памятника, а с точки зрения истории философии, требующей раскрытия у данного мыслителя и анализа логических категорий и общих понятий, лежащих в основе научного познания.

«История мысли с точки зрения развития и применения общих понятий и категорий логики — вот что нужно!», — писал В. И. Ленин.¹

Только эта вторая точка зрения, исходящая из того простого факта, что история философии есть история современного научного мировоззрения, в состоянии выделить из оболочки специфических рассуждений вокруг представлений Книги Перемен или какого-либо другого памятника зерна философского, логического знания, логические понятия или категории, перевести их на общепhilosophический язык и включить в процесс исторического развития философского мышления вообще.

В связи с этим нужно отметить научную неправомерность рассмотрения такого обобщающего произведения, каким является трактат Ван Би, только как синтеза Книги Перемен и опасность, проистекающую из такого рассмотрения. В работе автор старался показать как Ван Би, развивая свои мысли, возникшие у него по поводу и при изучении Книги Перемен, отвлекается от конкретных представлений памятника и переходит в сферу абстрактного мышления, переводя конкретные представления и образы на язык логических категорий, абстрактных понятий. Здесь мысль философа-комментатора выходит далеко за пределы простого синтезирования Книги Перемен и выливается в форму свободного философского рассуждения. Наконец, учитывая то громадное значение, которое сыграла Книга Перемен в истории китайской философии, мы рискуем впасть в опасность подмены этой истории рядом синтезов И-цзина, что привело бы нас к чудовищному извращению истории философского мышления в Китае и закрыло бы путь к ее научному исследованию. Вот почему трактат Ван Би о Книге Перемен

¹ Ленинский сборник, IX, 1931, стр. 177.

интересовал автора не столько как синтез Книги Перемен, а более всего как историко-философский памятник, как произведение, излагающее в связи с Книгой Перемен и ее мотивами определенную философскую концепцию и имеющее определенное теоретико-познавательное значение.

Перед каждым исследователем древней философии, а тем более китайской, по существу совершенно не изученной и требующей исключительной осторожности в выводах, стоит опасность переоценки философских явлений и неосновательного приписывания древним тех идей, которых у них еще не было. Об этом писал в свое время В. И. Ленин в своем замечательном конспекте гегелевских «Лекций по истории философии». Он требовал „не приписывать древним такого «развития» их идей, которое нам понятно, но на деле отсутствовало еще у древних“.¹ Избегнуть полностью этой опасности можно при условии детального и последовательного исторического анализа всех философских явлений, предшествовавших эпохе Ван Би, и на этом фоне дать эволюцию философских понятий и категорий, раскрыть внутреннюю связь взглядов Ван Би с предшествующими системами и идеями. Но представить с достаточной научной достоверностью картину философского развития Китая с древнейших времен до III в. н. э. — можно лишь на основании изучения китайских источников, требующего многих лет работы, ибо европейская литература в этом отношении полностью не может нас удовлетворить, в силу указанных уже соображений. Поэтому автор, используя данные европейской научной литературы, прослеживает в китайских источниках лишь связь концепции Ван Би, с одной стороны, с даосизмом, и с другой — с идеями Си-цы-чжуань — важнейшего комментария к Книге Перемен. В этом плане и в этих пределах автор дает картину эволюции основных философских понятий — дао, единое, многое и т. д. — и пытается раскрыть различное их содержание на разных этапах истории китайской философии. Критика будет судить, насколько удалось автору избежать переоценки интересующего его мыслителя и сделать изложение его взглядов наиболее исторически объективным.

Для того чтобы облегчить читателю понимание текста трактата Ван Би, в работе на ряду с дословным переводом дается расширенный перевод, построенный на понимании трактата и концепции Ван Би в целом; даны также примечания к отдельным фрагментам и терминам. Так как автор ставил своей задачей дать историко-философское, а не филологическое исследование, то он старался до минимума сократить примечания, не снаб-

¹ Ленинский сборник, XII, 1931, стр. 173.

жая тот или иной термин детальным филологическим анализом, который затруднил бы чтение книги.

В процессе своей работы по подготовке предлагаемой вниманию читателя диссертации автор пользовался указаниями и содействием акад. В. М. Алексеева, акад. А. М. Деборина, проф. Ю. К. Щуцкого, старшего научного сотрудника Института востоковедения П. И. Осипова, проф. Н. В. Кюнера и проф. Х. И. Гарбера. Под непосредственным руководством проф. Ю. К. Щуцкого протекала работа автора по изучению китайской философии вообще и в частности над исследованием философского мировоззрения Ван Би. Акад. В. М. Алексеев дал автору целый ряд указаний и сделал ряд коррективов, способствовавших исправлению отдельных мест как перевода, так и исследования. Акад. А. М. Деборину и проф. Х. И. Гарберу автор обязан рядом методологических указаний. У П. И. Осипова он всегда получал консультацию при чтении китайских текстов, использованных в исследовании.

Автор считает своим долгом выразить указанным лицам чувство искренней благодарности.

13 мая 1935 г.

Автор.

О Т Д Е Л П Е Р В Ы Й

ВАН БИ, ЕГО ЖИЗНЬ

И

ФИЛОСОФСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

«Свет и Темнота являются безусловно самой резкой и решительной противоположностью в природе, и, начиная с 4-го Евангелия и кончая lumières XVIII века, они всегда служили риторической фразой для религии и философии».

Энгельс. Диалектика природы.

«In Lebensfluten, im Thatensturm
Wall' ich auf und ab,
Wehe hin und her!
Geburt und Grab,
Ein ewiges Meer,
Ein wechselnd Weben,
Ein glühend Leben,
So schaff' ich am sausenden Webstuhl der Zeit
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid».

Goethe. Der Geist der Erde.

I. ЭПОХА ТРЕХ ЦАРСТВ В КИТАЕ

III век нашей эры

Изучение философского облика Ван Би 王弼 (226—249 гг.) и его трактата Чжоу-и-лио-ли 周易略例, представляющего собою синтез его философского мировоззрения, сталкивает нас с одной из наиболее темных и неисследованных эпох в истории феодального Китая.

Европейская наука в описании исторических фактов периода Трех Царств основывается на истории Троецарствия — Сань-го-чжи 三國志.¹ Но изучение этой эпохи в социально-экономическом отношении осложняется тем, что в Сань-го-чжи отсутствует отдел ши-хо-чжи 食貨志 — «Записки о продовольствии и товарах», содержание которых в других династических историях отражает различные стороны экономики страны.

¹ Сань-го-чжи — «История трех царств» — составлена Чэнь Шоу 陳壽 при династии Цзинь 晉.

Из памятников художественной литературы, которые могут быть дополнительным источником, характеризующим эпоху Трех Царств, нужно отметить знаменитое историко-художественное повествование Сань-го-чжи-янь-и 三國志演義, развертывающее панораму эпохи в картинах ожесточенной политической и военной борьбы и в ярких характеристиках целой плеяды феодальных деятелей, вошедших впоследствии в пантеон обожествляемых конфуцианской традицией героев.

И только в разрозненных замечаниях, часто лишь намеках, проскальзывают скудные сведения социально-экономического характера. Вполне естественно, что определение в необходимых для исторического исследования деталях экономической и классовой физиономии периода Трех Царств вырастает в неразрешимую задачу, и общая, единая картина эпохи неизбежно заменяется освещением отдельных ее сторон и явлений.¹

Период Трех Царств начинается после гибели второй Ханьской империи 後漢 (25—221 гг.), уничтоженной мощной крестьянской войной, известной в истории Китая под названием восстания «желтых повязок» 黃巾. Это движение было формой вооруженного протеста широких масс китайского крестьянства против возраставшей феодальной эксплуатации. Блестящий рост феодальной культуры Ханьской империи, развитие товарно-денежных отношений и торгового капитала, обширные внешние экономические связи и культурный обмен между Китаем и, главным образом, эллинистическим миром — все это основывалось на прогрессивно усиливающейся эксплуатации феодального крестьянства, что в свою очередь вызывало обнищание последнего, рост, хорошо известного в китайской истории, массового «бродяжничества» и затем неизбежно вытекающий из этого упадок земледелия и общий развал производительных сил страны.

Движение «желтых повязок» началось в 184 г. нашей эры, когда Чжан Цзюэ 張角 вместе со своими братьями Чжан Лин'ом 張陸 и Чжан Бао 張寶 сформировал повстанческие крестьянские отряды и поднял знамя восстания.

Пламя крестьянской войны охватило всю северную часть Китая.

Конец II и первые годы III столетия заполнены ожесточенной и кровавой борьбой феодалов с крестьянским движением, руководство которой в 90-х гг. II века перешло в руки Цао Цао 曹操, сделавшегося фактическим правителем феодальной империи.

Так исходным моментом периода Трех Царств была всекитайская крестьянская война, в огне которой разрешались противоречия феодального способа производства, рушились ханьские земельные латифундии и происходил закономерный для Китая процесс децентрализации земельной собственности в обстановке крестьянских восстаний и общего упадка производитель-

¹ При изучении идеологических явлений периода Трех Царств с особенной яркостью обнаруживается отсутствие научного разделения труда между историей и историей философии в китаеведении. Исследованию историко-философского явления неизбежно сопутствует самостоятельный анализ вырастившей его социальной среды — факт, еще раз обнаруживающий низкий уровень развития нашей науки.

ных сил. А этот факт, при учете общей закономерности исторического развития феодализма в Китае, уже заранее предопределял характер и направление развития производительных сил и классовых взаимоотношений на протяжении всего периода Троецарствия.

В ходе борьбы и подавления крестьянских восстаний произошел раздел Китая между крупнейшими феодалами, и на территории некогда централизованной Ханьской империи образовались три феодальных государства. На севере к 221 г. нашей эры завершилось образование государства Вэй 魏, во главе которого встал Цао Пэй 曹丕, сын Цао Цао, игравшего одну из главных ролей в подавлении движения «желтых повязок». Тринадцать областей этого государства со столицей в г. Ло-ян¹ занимали территорию современных провинций Ганьсу, Шэньси, Шаньси, Хэнань, Чжили, Шаньдун, южную часть Манчжурии, часть Кореи, северные части провинций Цзянсу, Хубэй и Аньхуй. За 44-летнее существование государства на престоле сменилось пять феодальных государей.

На территории Сычуань и части Юньнань, Гуйчжоу и Хубэй к тому же 221 г. сложилось государство Шу² во главе с Лю Бэй'ем 劉備, тоже выдвинувшимся в умирении крестьянских восстаний. К 222 г., к юго-востоку от Вэй образовалось государство У 吳,³ со столицей сначала в Учане, а потом в Нанкине, на территории нынешних Гуйчжоу, Хунань, Цзянси, Чжэцзян, Фуцзянь, Гуандун, Гуанси, Тонкина и южной части Аньхуй, Хубэй и Цзянсу. Во главе этого государства оказался Сунь Цюань 孫權.

Такова была картина феодального Китая в 20-х годах III века.

Родиной Ван Би и местом его философской и служебной деятельности было государство Вэй. Поэтому нас более всего интересует социально-экономическое и политическое положение этого государства, сыгравшего впоследствии роль фактического объединителя империи.

Развитие государства Вэй идет по линии общего, хотя и чрезвычайно медленного, укрепления феодальных производственных отношений. Это выражается, с одной стороны, в консолидации феодальной земельной собствен-

¹ Сы-ли 司隸, Лян 涼, Бин 井, Ю 幽, Цзи 冀, Цин 青, Янь 兗, Сюй 徐, Юй 豫, Цзин 荆, Ян 楊, Юн 雍, Цинь 秦. См. Бу-сань-го-цзян-юй-чжи 補三國疆域志 ч. I, стр. 1 v (в 史學叢書 III, 2).

² Области: И. 益, Цзяо 交, Лян 梁.

³ Области: Цзин 荆, Ян 楊, Цзяо 交, Гуан 廣. См. Бу-сань-го-цзян-юй-чжи, ч. 3, стр. 4 г.

ности, разрушенной в период крестьянской войны, и, с другой стороны, в процессе восстановления феодально-крепостнических отношений. Освобождавшиеся благодаря так называемый «бродяжничеству», порожденному феодальными войнами и голодовками, земельные площади сосредоточивались в руках феодалов-помещиков и феодальной бюрократии и, естественно, делались орудием нового закрепощения крестьян.

«Таким положением и крайней бедностью низшего класса, — отмечает И. Захаров, — а равно и слабостью правительства воспользовались с великой выгодой для себя сильные и богатые дома. Улучив разные случаи, во время политических перемен, приобрести множество земли, они предлагали бедному бродячему классу народа брать у них земли в аренду за половинный против казенного оброк. Народ, изнуренный казенными повинностями, с радостью принимал такие предложения от богачей, а некоторые для снискания пропитания приставали к сильным и богатым домам в качестве слуг. Злоупотребление распространилось в такой силе, что в одном богатом доме можно было насчитать сто семейств, а в некоторых даже тысячи. Таким образом весь этот народ, прикрываемый богатыми домами от поисков правительства, избегал переписи и государственных налогов».¹

Так снова выросло крупное феодальное землевладение.

Другой формой расширения и укрепления феодальной земельной собственности и крепостничества было насаждение военных поселений — тунь-тянь 屯田. Военные поселения были самым обычным явлением в государстве Вэй. Особое должностное лицо тунь-тянь-ду-вэй 屯田都尉 ведало «вербовкой» крестьян для обработки военных земель. Необходимость и значение военных земель «теоретически обосновывалось» феодальным государем ссылками на ханьского императора У-ди, который ввел систему тунь-тянь при покорении «варваров» на Западе. Система тунь-тянь рассматривалась как «прекрасный пример предыдущих династий» и наилучшее средство мира и процветания страны, усиления ее военной мощи и, фактически, как средство создания самообслуживающего резерва феодальных армий.

Таким образом происходил двухсторонний процесс закрепощения крестьянства господствующим классом в ходе ликвидации последствий крестьянской войны. Одна сторона этого процесса показана в вышеприведенном свидетельстве Захарова. Закрепощение этого типа, аналогичное средневековой коммендации, протекало, так сказать, в порядке самоинициа-

¹ И. Захаров. Историческое обозрение народонаселения в Китае. Тр. чл. Росс. дух. миссии в Пекине, т. I, стр. 277.

тивы отдельных землевладельцев, в ярмо которых крестьянство шло «добровольно», гонимое нуждой и голодом. Результатом было укрепление феодальной земельной собственности и воспроизводство всех противоречий феодального способа производства. Вторая сторона процесса закрепощения крестьянства дана в насаждении военных поселений и «вербовке» крестьян для обработки военных земель. По существу эта вербовка сводилась к насильственному закрепощению и облегчалась частыми голодовками и нищетой.

О последних свидетельствуют китайские источники. В период царствования Мин-ди (227—239 гг.) население в областях Цзи 冀, Янь 兗, Сюй 徐 и Юй 豫 пострадало от наводнения. Для оказания ему поддержки потребовалась организация правительственной помощи. В царствование Фэй-ди (240—254) был голод в Шаньси. Каждое стихийное бедствие при натуральном характере хозяйства и максимальном изъятии крестьянского продукта неизбежно вызывало голодовки.¹

Сань-го-чжи отмечает ряд мероприятий, направленных к улучшению земледелия и освоению новых земельных площадей. На территории нынешней провинции Чжили, в северной и южной частях области Цзи сооружались каналы для орошения полей и засеивался рис. В Лян-чжоу 凉州 также были открыты новые поливные поля и для обработки их был призван бедный народ.

Аналогичными сведениями мы располагаем² и в отношении нынешних провинций Хунань, Хубэй, Шаньдун. Так, по отношению к государству У есть свидетельство, указывающее, что государь приказал всем военным чинам расширить обрабатываемые поля, так как народ, в связи с непрекращающимися войнами, покидал свои дома и бунтовал.³

Интересен факт, что организацией этих мероприятий занимались военные люди. Что могли представлять собою эти военные люди? Мне думается, что и в данном случае мы имеем дело, во-первых, с государственными организаторами военных поселений и, во-вторых, — с мелкими феодалами-помещиками, укреплявшими и расширявшими свои феодальные владения. И тот и другой случай одинаково вели к закрепощению крестьян.

Потребность в огромных расходах, вызываемых феодальными войнами (а государство Вэй вело интенсивную внешнюю политику и экспансию), сти-

¹ Сань-го-чжи, цз. 3, стр. 10v—11r.

² Сань-го-чжи, цз. 15, стр. 2r; цз. 27, стр. 1v.

³ Сведения по этому вопросу из китайских источников собраны у Mabel Ping Hua Lee. The Economic History of China, 1921, pp. 188—191.

мулировала рост крепостничества и появление других форм зависимости. И. Захаров, например, приводит свидетельство, касающееся государств Шу и У. Шу и У принуждены были отправлять суда на смежные с материком острова, для того чтобы «брать в плен тамошних жителей и привозить на твердую землю для обрабатывания полей или употребления на службу».¹ Очевидно, что эти пленники или сажались на землю, превращаясь в крепостных, или становились рабами при замках и поместьях феодалов.

Лян Ци-чао² причисляет к рабам также так наз. буцью 部曲 и для доказательства своего положения, что «военачальники (в период Троецарствия) вели борьбу и вербовали народ, превращая людей в свою собственность», приводит ряд следующих данных из Сань-го-чжи. «Плодородная местность Гуань-чжун пришла в упадок и хаос; возвращающийся (народ) не мог найти себе занятий... Все военачальники вели борьбу, набирая людей для превращения их в буцью. (В это время) выдвигались феодальные вожди, использовавшие буцью для расширения своей власти».³

Лян Ци-чао указывает, что буцью — солдаты, набравшиеся феодалами в целях политического возвышения и составлявшие их полную собственность, переходили по наследству. «Род Дянь имел буцью 3000 с лишним семей, которые жили в Чжэн-ши...»⁴ Подобные же сведения по этой социальной группе мы находим и в истории государств Шу и У.⁵

Итак мы видим ряд форм закрепощения крестьянства, частично освободившегося от пут феодальной зависимости и рабства в период крестьянской войны. Широко используя эти формы, постепенно укрепляя феодально-крепостнические отношения и земельную собственность, господствующий класс стабилизировал всю систему феодализма в целом, подорванную крестьянским движением.

Кривая развития феодализма идет вверх.

Наступление известного, может быть еще и незначительного, перелома в развитии производительных сил отражается и в динамике роста населения. Его численность начинает возрастать.

¹ И. Захаров. Историческое обозрение народонаселения..., стр. 273.

² 梁啟超。中國奴隸制度 Рабство в Китае. The Tsing Hua Journal, II, 2, 1925.

³ Сань-го-чжи. Вэй-чжи. Цз. 21, стр. 6v—7r.

⁴ Там же, цз. 18, стр. 1v.

⁵ Там же, У-чжи, цз. 55, 56. Шу-чжи, цз. 36, стр. 4r.

Вот данные переписи 280 г.¹

157 г. — 10 677 960 сем. — 56 486 856 чел.
 221—240 гг. — 1 473 433 » — 7 672 881 »
 280 г. — 2 459 804 » — 16 163 863 »

Как бы ни приблизительны были эти цифры, если учесть все особенности китайских народных переписей, они все-таки оттеняют два момента: а) колоссальное сокращение населения в период Троецарствия как следствие физического истребления, голода и вымирания в эпоху крестьянского движения и б) явно выраженную тенденцию роста населения в период Троецарствия, отражающую наметившийся перелом в развитии хозяйственной жизни страны. Ясно, что экономический прогресс, нарушаемый феодальными войнами и сковываемый политической раздробленностью, протекал чрезвычайно медленно. Но элементы этого прогресса — первые сигналы общего подъема производительных сил, другой стороной которого было расширение экономического рабства и политического гнета, — являются характерными для государства Вэй.

Мы совершенно не располагаем данными об уровне развития товарно-денежных отношений. При учете общих условий эпохи вряд ли подлежит сомнению факт, что деревня жила натуральным хозяйством. Сама обстановка непрерывной феодальной борьбы, замкнутость и обособленность уделов доводили до минимума возможность развития товарно-денежных отношений. Маркс писал, что «... только избыток продукта превращается в товар, и притом в значительной своей части лишь в руках государства, к которому с незапамятных времен притекает определенное количество продукта в виде натуральной ренты».²

Даже не имея фактических данных, мы можем заключить, что количество продукта, превращенного в товар, сводилось к крайнему минимуму, так как, во-первых, — все «избытки» поглощались активной внешней политикой государства Вэй, реализуемой феодальной армией, и, во-вторых, возможности рынка и торговых связей в этих условиях не могли быть широкими.

Несомненно, что следствием крестьянских движений и феодальных войн было количественное и пространственное сужение сферы денежных отношений и общая натурализация хозяйственной жизни страны. Как изменилось положение после укрепления государства Вэй — неизвестно. Сведений о ремесле, о наличии социальных групп, связанных с торговым капиталом

¹ Захаров. Ист. обзор. народонас. . . ., стр. 274

² Маркс. Капитал, т. I, 1929, стр. 270.

и ростовщичеством, которые пролили бы свет на эту сторону экономики Вэй — в рассмотренных китайских источниках мы не находим. Тем не менее феодальный характер общественного строя в государстве Вэй, на основании имеющихся данных, обрисовывается с достаточной ясностью. Наверху — господствующий класс феодалов-землевладельцев, владевший и распоряжавшийся основным средством производства — землей. В основании социальной пирамиды — феодально-крепостное крестьянство, испытывавшее на себе всю экономическую тяжесть военных междоусобиц. Феодально-крепостнические отношения абсолютно преобладали во всех областях экономической и общественной жизни.

Господствующий класс через систему государственного аппарата, состоявшего из многочисленного кадра гражданской и военной бюрократии, спешно ликвидировал последствия крестьянских движений и укреплял свое экономическое и политическое положение, создавая, таким образом, основу для роста централистских тенденций государства Вэй и подготавливая новое объединение во всекитайском масштабе.

Эти централистские устремления находили свое выражение в активной и успешной по результатам экспансии государства Вэй в соседние царства Шу и У. Внешние завоевания стали решающей формой борьбы господствующего класса за зависимого крестьянина. Уже при Цао Пэй'е был захвачен ряд областей к востоку от Шаньси до территории царства Сяньби. В Сяньби и Ухуане сидели вэйские наместники.¹ Ряд феодальных царств прислали в Вэй послов с данью, в ответ на что в эти царства были отправлены китайские чиновники с поручением способствовать их торговле с Китаем.² Вэйские феодальные отряды с успехом отражали нападение своих соседей. Так в 227 г. были разбиты войска государства У, напавшие на границы Вэй. В 234 г. потерпел поражение от войск вэйского феодала Сыма И 司馬懿 знаменитый в китайской истории Чжугэ Лян 諸葛亮. Этот же Сыма И в 238 г. завоевал Ляодун.³ Он был одним из представителей феодального дома Сыма, который в лице Сыма Янь 司馬炎 завоевал в 263 — 264 гг. и присоединил к территории Вэй государство Шу; в 265 г. Сыма Янь уничтожил династию Вэй и создал снова объединенную (правда, очень не надолго) феодальную империю во главе с династией Цзинь 晉. В 280 г. в состав этой империи вошло и государство У.

¹ Mailla. Histoire générale de la Chine ou annales de cet Empire: traduites du Tong-kien-kang-mou, tome IV, p. 87.

² Там же, стр. 88.

Там же, стр. 234—238.

Социально-экономическое положение государства Вэй, характеризующееся отмеченными выше чертами экономического развития, находит адекватное выражение в культуре и идеологии эпохи.

R. Wilhelm¹ отмечает, в основном, две струи в развитии идеологии в эпоху Трех Царств. С одной стороны, развивалось конфуцианство, оформлявшееся во все более и более возрастающей степени в официальную идеологию, «теоретически обосновывавшую» многочисленные узурпации трона и феодальные междуусобицы. С другой стороны, появлялись философские школы, не связанные с официальным конфуцианством, самостоятельные по характеру и направлению философского мышления.

Представители этих школ, изучая тексты древнего даосизма, приписываемые Лао-цзы и Чжуан-цзы, подвергали их новому критическому осмыслению и комментированию. В выводах этой новой критики все более и более отчетливо выступали натурфилософские моменты, попытки создать естественно-научную картину мира и подвергнуть анализу процесс его познания.

Свобода «спасалась в те времена, — пишет R. Wilhelm, — из цепенеющего конфуцианства в круги даосских отшельников».² Бессодержательному формализму конфуцианства было противопоставлено наблюдение и изучение реального содержания мира.

На этом фоне особенно выделялась группа философски настроенных людей, получившая в истории китайской философии название «семи мудрых из бамбуковой рощи» 竹林七賢,³ осмеянная и третированная конфуцианской традицией.⁴

Характерными признаками этой группы были увлечение даосизмом, проповедь духовной свободы личности, занятия алхимией. В мою задачу не входит анализ социальной сущности мировоззрения этой группы, но интересно отметить, что представители ее жестоко преследовались конфуцианцами, как еретики. Так один из них — Цзи Кан был объявлен вэйским государем Вэнь-ди изменником и был приговорен к смертной казни.

¹ R. Wilhelm. Geschichte der Chinesischen Kultur. S. 221—224.

² Там же, стр. 223.

³ 竹林七賢 Юань Цзи 阮籍 (210—263); Сян Сю 向秀; Цзи Кан 嵇康 (223—262); Шань Дао 山濤 (ум. в 283 г.); Лю Лин 劉伶; Ван Шу 王戎 (235—306); Юань Сянь 阮咸; см. Цзинь-шу 晉書 цз. 43 и 49.

⁴ L. Wieger в своей книге A history of the Religious Beliefs and philosophical Opinion in China, 1927, pp. 383—384, идет по стопам этой традиции и характеризует «семь мудрых из бамбуковой рощи» как группу беспринципных даосов и пьяниц, эпикурейцев и нигилистов.

Основание другой философской школы, известной под названием цин-тань 清談 и тоже исходящей из даосизма, приписывается Хэ Янь'ю и Ван Би. Но Ван Би замечателен в истории китайской философии вовсе не этим фактом, который мог иметь место только в первые годы сознательной философской жизни мыслителя, в пору его увлечения даосизмом. В трактате Чжоу-и-лио-ли нет и следов даосского квиэтизма, приписываемого школе цин-тань. Ван Би, как это будет показано ниже, был органически связан со своим, исторически в то время действенным, классом и в основных моментах обобщающего произведения, каким является Чжоу-и-лио-ли, отразил конкретно историческую ситуацию, сложившуюся в его родном царстве Вэй, существенное в которой сводилось к постепенному торжеству теории и практики феодальной централизации.

2. ВАН БИ. БИОГРАФИЯ И ХАРАКТЕРИСТИКА

На общем фоне развития китайской философской мысли в период Трех Царств с исключительной рельефностью обрисовывается фигура Ван Би.

В своем трактате Чжоу-и-лио-ли 周易畧例 «Основные принципы Книги Перемен» мыслитель, пытаясь привести в систему бесконечное разнообразие видимого мира, дает синтез предшествующего развития китайского философского мышления, исключительно интересный в условиях того времени.

Его философское мировоззрение со стройной логической структурой, наполненное реальным содержанием действительности, прямо противоположно формализму, схоластике и догматизму конфуцианцев. Вместо традиционного изложения принципов древних учений — у Ван Би блещет оригинальная, прекрасная и глубокая мысль.

Глубина даосского философского мышления, его критицизм, интерес к гносеологическим проблемам, первые шаги в утверждении натурфилософии несомненно оставили глубокий след на характере и содержании философской концепции Ван Би.

Его философское мышление, будучи фокусом сложных отношений той эпохи и ее противоречивых мысленных сублиматов, колеблется от примитивных натурфилософских представлений, отражающих в себе крайне низкий уровень естественно-научных знаний, до постановки больших философских проблем, выдвигающих его на почетное место в истории китайской философии.

Китайская историческая литература предельно лаконична по отношению к Ван Би, этому молодому философу и писателю, не успевшему занять высокое положение в феодальной иерархии.

В династической истории периода Трех Царств — Сань-го-чжи в отделе биографий — ле-чжуань 列傳 совершенно отсутствует отдельная биография Ван Би. Ему посвящены буквально две строчки в биографии Чжун Хуй'я 鍾會.¹

«Молодой Чжун Хуй и Ван Би из Шань-ян'а пользовались известностью. Ван Би любил рассуждать о конфуцианстве и даосизме и обладал выдающимся талантом и красноречием. Комментировал И-цзин и Дао-дэ-цзин Лао-цзы. Достиг чина шаншулан'а. Умер 20 с лишним лет».²

В примечании-комментарии к биографии Чжун Хуй'я мы находим дополнительную биографическую справку, составленную неким Хэ Шао. Резюмируя эти сведения, мы можем нарисовать следующую схему его жизни.

Ван Би 王弼 — второе имя Фу Сы 輔嗣 — родился в седьмом году правления под девизом хуан-чу 黃初 императора династии Вэй Вэнь-ди 文帝 (Цао Пэй — сын Цао Цао) или в 226 г. нашей эры в царстве Вэй (в уезде Шань-ян, на территории нынешней провинции Цзян-су). По свидетельству современников, Ван Би уже в юношеском возрасте обнаружил исключительные способности, большую любознательность и проницательный ум. Особенно он любил рассуждать о принципах даосизма, подвергал их дискуссионному в среде своих друзей и выделялся среди них своей начитанностью в классических книгах. В годы правления чжэн-ши 正始 при императоре Фэй-ди 廢帝 (с 240 г. н. э.) Ван Би служил в центральных придворных учреждениях государства Вэй, работая и развиваясь таким образом в окружении придворной феодальной бюрократии, к числу которой нужно отнести и его самого. Круг его знакомых состоял из образованных чиновников-литераторов того времени, среди которых упоминаются Пэй Хуй 裴徽, Фу Гу 傅嘏, Хэ Янь 何晏,³ Цао Шуан 曹爽.

Хэ Янь был поражен выдающимися способностями и умом молодого Ван Би и при знакомстве с ним воскликнул: «этот человек сможет говорить и о небе и о человеке».⁴

¹ Чжун Хуй — государственный и военный деятель. Умер в 263 г.

² Сань-го-чжи. Цз. 28, стр. 23v. См. также Сань-го-чжи-гуань-бяо 三國職官表 ч. 2, стр. 9v.

³ Хэ Янь — комментатор III в. н. э.

⁴ Сань-го-чжи. цз. 29, стр. 23v.

Хэ Шао упоминает встречу Ван Би с Цао Шуан'ом, влиятельнейшим феодалным деятелем, фактически, вместе со своей группировкой, стоящим тогда у власти. Добившись однажды аудиенции у Цао Шуан'а, он заговорил с ним о даосизме, чем министр был крайне недоволен. По свидетельству Хэ Шао, молодой мыслитель, увлекаясь философскими беседами и спорами, проявлял в них высокую принципиальность; он хорошо разбирался в музыке, был хорошим стилистом и знатоком поэзии.¹ Ван Би умер в первом году правления под девизом цзя-пин 嘉平 (при имп. Фэй-ди) или в 249 г. н. э. Этим, в сущности, и исчерпываются наши сведения о жизни Ван Би.

В своей философско-литературной деятельности Ван Би выступает, прежде всего как автор комментариев к двум классическим произведениям китайской древности — к Дао-дэ-цзин'у и И-цзин'у:

1. Лао-цзы-чжу 老子註 «Комментарий к (книге) Лао-цзы» — в 2 главах.²

¹ Сань-го-чжи, цз. 28, стр. 23 в. Хэ Шао — литератор. Его биография есть в Цзинь-шу; см. Ту-шу-цзи-чэн, XXIII, 25. Написанная Хэ Шао биография Ван Би имеется также, согласно Combined Indices to twenty Historical Bibliographies (Sinological Index Series № 10 vol. II, 1933, стр. 111) в Бу-цзинь-шу-и-вэнь-чжи 補晉書藝文志. Этого произведения в ленинградских библиотеках я не нашел.

² Сы-ку-цюань-шу-цзун-му, цз. 146, стр. 8v—10r; Суй-шу, цз. 34, стр. 3r; Сун-ши, цз. 205, стр. 4 v; Бу-сань-го-и-вэнь-чжи 補三國藝文志 цз. 4, стр. 3 v (см. издание Ши-сюэ-цан-шу 史學叢書 III, 8). Цзю Тан-шу (цз. 47, стр. 3 v) указывает, что Ван Би комментировал Сюань-янь-синь-цзи-дао-дэ 玄言新記道德; см. также Ту-шу-цзи-чэн, XVIII, 271; в Синь Тан-шу (цз. 59, стр. 4 r) сказано, что Ван Би комментировал Синь-цзи-сюань-янь-дао-дэ 新記玄言道德, а Сюань-янь-синь-цзи-дао-дэ является произведением Ван Су 王肅. Библиографическая статья в Сы-ку-цюань-шу-цзун-му, посвященная комментарию Ван Би (цз. 146, стр. 8 v), высказывает предположение, что эти оба названия относятся к одному произведению, ошибочно разделенному на две части.

P. Pelliot, в статье Autour d'une traduction sanscrite du Tao tö king (T'oung-pao, v. XIII, 1912 г., pp. 51—52) отмечает редкое название Дао-дэ-цзин'а — Сюань-янь-синь-цзи-дао-дэ, которое встречается в дуньхуанских рукописях. Он располагает одной из таких рукописей под названием Сюань-янь-синь-цзи-мин-лао-бу 玄言新記明老部, представляющей собою неизвестный комментарий на Дао-дэ-цзин в 5 главах, написанный Янь Ши-гу 顏師古.

Лао-цзы-чжу впоследствии был включен в такие издания как: Дао-дэ-чжэнь-цзин-цзи-чжу 道德真經集註 (сборник комментариев Хэ Шан-гуна, 河上公 Ван Би и Мин Хуана 明皇, составленный в эпоху Сун; см. Дао-цзан, XL, 395—398); Сань-ши-цзя-чжу-лао-цзы 三十家注老子 (см. Вэнь-сянь-тун-као, цз. 211, стр. 80 r).

В Дао-цзане 道藏 комментарий Ван Би под названием Дао-дэ-чжэнь-цзин-чжу 道德真經註 помещен в т. XXXVIII, 373. К комментарию приложено

2. Чжоу-и-чжу 周易註 «Комментарий к Книге Перемен» в 6 главах.¹ Эти комментарии дошли зафиксированными китайской традицией до нашего времени и составили их автору заслуженную славу несравненного интерпретатора Книги о Дао и Дэ и Книги Перемен. Об этом свидетельствует факт нанесения в эпоху династии Тан текстов Чжоу-и-чжу и Чжоу-и-ли-ли на стэлы в качестве приложения к тексту И-цзина.² Китайская наука, а вслед за ней и европейская буржуазная синология, основываясь на этих двух комментариях рассматривают Ван Би только как комментатора.

Говоря о Лао-цзы-чжу, необходимо отметить, что в западно-европейской синологии (Pelliot, Wylie), высказывалось мнение, что это наиболее древняя из дошедших до нас трактовок древнего философского даосизма, так как историчность Хэ Шан-гун'а 河上公, автора наиболее раннего, согласно китайской традиции, комментария на Дао-дэ-цзин (II в. до н. э.), подвергается сомнению.³ Р. Pelliot считает, что этот комментарий составлен только в III—IV вв. н. э., т. е. несколько позже Ван Би.⁴ Я должен высказать сомнение в правильности последнего вывода Pelliot, возникшее у меня при сравнительном рассмотрении комментариев Ван Би и Хэ Шан-гун'а. Последний в отношении языка, образов, способа аргументации и рассуждений вообще, понимания и трактовки отдельных проблем и терминов даосизма несравненно примитивнее по сравнению с комментарием Ван Би, что наталкивает на мысль о более раннем его происхождении.

послесловие, подчеркивающее влияние даосизма на интерпретацию Ван Би Книги Перемен.

Библиографическую статью о Лао-цзы-чжу мы находим у Ван Чжун-минь'я 王重民 в работе «Исследование о Лао-Цзы» 老子考, часть I, стр. 78—87. Здесь указаны издания этого комментария Ван Би. Автор приводит в цитатах справки о Лао-цзы-чжу и краткие характеристики Ван Би из различных авторов и китайских источников, подчеркивающих в частности влияние даосизма на комментарий Ван Би к Книге Перемен.

¹ Суй-шу, цз. 32, стр. 7v; Цзю Тан-шу, цз. 46, стр. 7r; Синь Тан-шу, цз. 57, стр. 3v—4r; Бу-сань-го-и-вэнь-чжи, цз. I, стр. 1v; Сы-ку-цюань-шу-цзун-му, цз. I, стр. 9r—11r; Ту-шу-цзи-чэн, XXI, 73. Комментарий Ван Би (вместе с комментарием Хань Кан-бо 韓康伯) включен в Чжоу-и-чжэн-и 周易正義, составлен танским Кун Ин-да 孔穎達.

² Стэлы находятся в Музее Бэй-линь — 裨林 в Сианьфу. Эстампажи со стэл хранятся в Рукописном отделе Института востоковедения Академии Наук СССР (серия I, 1).

³ Дао-цзан, XXXVII, 363.

⁴ Р. Pelliot. Autour d'une traduction sanscrite du Tao tö king. Extrait du T'oung-pao, v. XIII, 1912, pp. 51—52 (399—400). В этой статье Pelliot дает подробную библиографическую справку о произведениях Ван Би.

дении. Поэтому еще преждевременно считать окончательно установленным, что комментарий Ван Би есть наиболее ранняя трактовка Дао-дэ-цзин'а. Этот вопрос требует еще специальных изысканий.

Третьим произведением, принадлежащим, по свидетельству китайских источников, Ван Би, является трактат Чжоу-и-ли-ли 周易略例 «Основные принципы Книги Перемен». Этот трактат, посвященный Книге Перемен, представляет собою отдельное философское произведение, созданное автором после изучения и комментирования Дао-дэ-цзин'а и И-цзин'а.

Кроме этих трех произведений, китайские источники относят к авторству Ван Би:

4. Чжоу-и-да-янь-лунь 周易大演論.¹

5. Лунь-юй-ши-и 論語釋疑.²

6. Ван-Би-цзи 王弼集 — пять глав; утеряны согласно Суй-шу.³

7. Лао-цзы-чжи-ли-ли 老子指例略 — две главы.⁴

¹ Синь Тан-шу, цз. 57, стр. 3 в — говорит о трех главах этого произведения вместо одной, как это указано в Цзю Тан-шу, цз. 46, стр. 8 г. См. также Бу-сань-го-и-вэнь-чжи, цз. I, стр. 1 в.

² Суй-шу, цз. 32, стр. 28 в — говорит о трех главах этого произведения вместо двух, как это указано в Цзю Тан-шу, цз. 46, стр. 19 г. См. также Синь Тан-шу, цз. 57, стр. 14 г; Бу-сань-го-и-вэнь-чжи, цз. 2, стр. 2 в. Р. Pelliot указывает, что сохранившиеся фрагменты Лунь-юй-ши-и были собраны в одну главу в Юй-хань-шань-фан-цзи-и-шу 玉函山房輯佚書; это цун-шу было издано в 1871—1874 и 1884 гг. В ленинградских библиотеках я его не нашел.

³ Суй-шу, цз. 35, стр. 4 в; Цзю Тан-шу, цз. 47, стр. 27 г; Цюань-шан-гу-сань-дай-цин-хань-сань-го-лю-чао-вэнь 全上古三代秦漢三國六朝文, цз. 44, стр. 5 г.

⁴ Сань-го-чжи, цз. 28 стр. 23 в; Синь Тан-шу, цз. 59, стр. 4 г; Ту-шу-цзи-чэн, XVIII, 271; Р. Pelliot отождествляет это произведение с Лао-цзы-ли-лунь 老子畧論 (см. вышеназванную статью), не приводя доводов в пользу этого отождествления. (См. Сань-го-чжи, цз. 28. Здесь указано, что Ван Би составил Дао-ли-лунь 道畧論. См. также Юй-хай 玉海 цз. 53.) Я могу сослаться на Вэнь-сянь-тун-као (цз. 211), где указано, что Лао-цзы-ли-лунь состоит из I главы, в то время как, согласно Синь Тан-шу Лао-цзы-чжи-ли-ли состоит из 2 глав. О Лао-цзы-ли-лунь упоминается также в Цзюнь-чжай-ду-шу-чжи 郡齋讀書志 (цз. 11), а Бу-сань-го-и-вэнь-чжи, цз. 4, стр. 3 в, рядом называет оба эти произведения. Ван Чжун-минь (Лао-цзы као, ч. I, стр. 87—88) также называет рядом оба эти произведения, считая их утерянными. Автор, ссылаясь на Суй-шу (цз. 34, стр. 3 в), где говорится, что в эпоху Лян существовало и было утеряно произведение под названием Лао-цзы-цза-лунь 老子雜論, написанное Хэ Янь'ем, Ван Би и др., указывает, что это и есть Дао-ли-лунь 道畧論, упоминаемое в биографии Ван Би. Дао-ли-лунь, в свою очередь, отождествляется им с Лао-цзы-ли-лунь (стр. 91).

3. ВАН-БИ В КИТАЙСКОЙ И ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ НАУКЕ

Китайская справочная и историческая литература или повторяет в тех или иных вариациях биографическую справку из Сань-го-чжи, или же дает справки библиографического и оценочного порядка.

Такое фундаментальное издание как энциклопедия Гу-цзинь-ту-шу-цзи-чэн ограничивается цитированием справки из биографии Чжун Хуй'я и перепечаткой полного текста трактата Чжоу-и-ли-ли.¹

Знаменитый писатель Танской династии Кун Ин-да 孔穎達 (576—648) называет учение Ван Би выдающимся и превосходящим все, что было в этой области от древности до его эпохи.²

Но очевидно, что эта положительная оценка ни в какой степени не свидетельствует о том, что Кун Ин-да и его современники поняли философскую сущность взглядов Ван Би.

Автор послесловия к трактату Чжоу-и-ли-ли Ван Мо 王謨 отмечает, что учение Ван Би пользовалось уважением в среде ученых и было популярным в Китае до периода династий Суй и Тан.³

В Цинь-дин-сы-ку-цюань-шу-цзун-му, в отделе классиков мы находим библиографическую статью о комментарии Ван Би на Книгу Перемен Чжоу-и-чжу 周易註, составленную на основании данных «Истории династии Суй». Статья констатирует, что Ван Би отбросил гадательную

Combined Indices to twenty Historical Bibliographies (Sinological Index series № 10, v. II 1933, стр. 111) в числе произведений Ван Би называет:

1. Чжоу-и-цюн-вэй-лунь 周易窮微論. См. Сань-го-и-вэнь-чжи, отд. I, стр. 15 v; Ту-шу-цзи-чэн XXI, 73.

2. И-бянь 易辨. См. Сун-ши, цз. 202, стр. 4 г; Бу-сань-го-и-вэнь-чжи, цз. I, стр. 1 v. Здесь указано, что согласно Гуань-гэ-шу-му 館閣書目 (каталог академии Хань-линь), это произведение утеряно. В китайской литературе были попытки отождествить И-бянь с Чжоу-и-цюн-вэй-лунь. Бу-сань-го-и-вэнь-чжи считает сомнительным возможность подобного отождествления.

3. Дао-дэ-ли-о-гуй 道德畧歸. См. Сун-ши. цз. 205, стр. 4 v. Ван Чжунь-минь отождествляет Дао-дэ-ли-о-гуй с Лао-цзы-чжи-ли-ли-о (см. Лао-цзы као, ч. I, стр. 88).

В более ранних источниках никаких сведений об этих произведениях мы не находим, что заставляет подвергнуть сомнению авторство Ван Би по отношению к ним. Ту-шу-цзи-чэн (XXI, 73) кроме того указывает, что Ван Би составил И-чжуань-цзуань-ту 易傳纂圖 в 3 главах. В других источниках упоминания об этом тоже нет.

¹ 古今圖書集成 XIV, 256; XXI, 75.

² 周易正義 Чжоу-и-чжэн-и (цитировано по послесловию Ван Мо к трактату Чжоу-и-ли-ли).

³ 漢魏叢書 Хань-Вэй-цун-шу. Послесловие к Чжоу-и-ли-ли.

версию Книги Перемен (象數 сян-шу), отделил ее от магии и астрологии и видит в этом заслугу мыслителя. Отрицательное в его теории Книги Перемен заключается, по мнению заметки, в том, что Ван Би пронизал содержание Книги элементами даосизма.¹

Противоположная оценка Ван Би как комментатора Книги Перемен дается в Ту-шу-цзи-чэн (XXI, 73), в которой отмечается, что до Ван Би различные школы единодушно находили главное Книги Перемен в «образах и числах», и лишь начиная с учения Ван Би гадательная версия начала рассматриваться отрицательно, как магическая, и истинный смысл И-цзин'а был затемнен.

И, наконец, биографические сведения и неполный перечень произведений Ван Би без всяких оценочных замечаний дает издание Цюань-шан-гу-сань-дай-цин-хань-сань-го-лю-чао-вэнь.²

В современной китайской синологии, являющейся по существу отражением западноевропейской буржуазной науки, обращает на себя внимание положительная оценка философской деятельности Ван Би со стороны проф. Ху Ши. В своей «Истории китайской философии» проф. Ху Ши пишет: «Ван Би, комментируя Книгу Перемен, отменил невежественные теории ханьских ученых и действительно произвел великую революцию в науке о ней. Его комментарий, не лишенный того, что можно было бы обсуждать и критиковать, стоит гораздо выше ханьской науки».³

Философские взгляды Ван Би, исключительно интересные и глубокие по своему содержанию, оказались за пределами научной оценки и в западноевропейском китаеведении. Мыслителю посвящены лишь отдельные краткие замечания даже в специальных работах по истории философии Китая, не

¹ 欽定四庫全書總目 цз. I, стр. 9 г—11 г. См. также послесловие к комментарию Ван Би на Дао-дэ-цзин в Дао-Цзэне (XXXVIII, 373) и Вэнь-сянь-тун-као цз. 211.

² 全上古三代秦漢三國六朝文, цз. 44, стр. 5 г. См. также Ли-дай-тун-син-мин-лу 歷代同姓名錄, цз. 8, стр. 7 в. В Суй-шу мы находим указания на Бо Чжэня 伯珍, который в период Нань-Ци 南齊 (479—502 гг.) написал Чжоу-и-нань Ван-Фу-сы-и 周易難王輔嗣義 в I цз. (Суй-шу цз. 32, стр. 8 в).

³ 胡適。中國哲學史大綱, ч. I, стр. 87. О Ван Би упоминает Ван Тун-лин 王桐齡 в своем трехтомном учебнике по истории Китая (中國史, т. II, стр. 520). Не отступая от господствующей в конфуцианской традиции линии, он отрицательно оценивает Ван Би, выявляя при этом в своих рассуждениях элементарную неграмотность по существу вопроса.

говоря уже об общих работах по истории, истории культуры и справочных изданиях.¹

Так например А. Forke в своей последней книге, посвященной истории китайской средневековой философии, ограничивается только упоминанием о Ван Би как авторитете южной конфуцианской школы, которая была по сравнению с северной более живой и свободной в своих воззрениях.²

Л. Wiegner побивает рекорд научной безответственности и прямой фальсификации исторических явлений. В библиографической аннотации к комментарию Ван Би на Дао-дэ-цзин без какой бы то ни было аргументации он пишет, что этот комментарий принадлежит автору, «qui mourut en 249, à l'âge de 24 ans, et eut le tort de beaucoup écrire avant d'avoir appris à bien penser. Ce livre superficiel a faussé en bien des points l'exégèse du Tao-tei-king. Il se répandit beaucoup, l'auteur étant proche parent du fameux Wang-Sou, ministre puissant et faussaire notoire».³

Л. Wiegner остается одиноким в своей «научной и критической оценке» интересующего нас мыслителя, и Zenker, считающий Ван Би выдающимся автором, с полным правом высказывает удивление по поводу столь решительного и голословного заявления Wiegner'a.⁴

Другие западноевропейские китаеведы, основываясь только на комментариях на И-цзин и Дао-дэ-цзин и оставляя без внимания трактат Чжоу-и-ли-ли, оценивают Ван Би с положительной стороны,

¹ Giles (A Chinese Biographical Dictionary № 2210, p. 834) ограничивается краткой фактической справкой, не оценивая Ван Би, как комментатора и философа. Mayers (The Chinese Reader's Manual, № 812, p. 245) дает более расширенную справку, указывая, что Ван Би «was deeply versed in the mystic lore of the Yih King, and notwithstanding the early age (twenty four), at which he died, his erudition was such as to cause him to be looked upon in subsequent ages as the founder of the modern philosophy of divination».

Эта оценка по существу неверна, так как в ней Ван Би, — автор оригинальной философской концепции и философской интерпретации Книги Перемен, подменяется Ван Би — «средневековым гадателем». Я не говорю уже о «научности» самого термина «философия гадания».

² А. Forke. Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie. Hamburg, 1934 S. 178.

³ L. Wiegner. Le Canon taoïste, Taoïsme. I. Bibliographie générale. London, 1911, p. 124. Вообще Wiegner и в ряде других своих суждений слепо следует официальной конфуцианской версии, в особенности когда речь идет о даосизме или других неконфуцианских направлениях. См. напр., его высказывания о школе цин-тань 清談, и о «семи мудрецах из бамбуковой рощи» в его A history of the Religious Beliefs and Philosophical Opinions in China 1927. Fifty-First Lesson.

⁴ Zenker. Geschichte der chinesischen Philosophie. 1927, B. II, S. 176. («Mit welchem Rechte Wiegner von ihm sagen kann, «il eut le tort de beaucoup écrire avant d'avoir appris à bien penser», ist uns nicht verständlich»).

отмечая оригинальность и глубину его философских взглядов и устанавливая их историческую преемственность в позднейшей сунской философской школе.

А. Forke называет Ван Би «выдающимся ученым» (*«hervorragender Gelehrter»*).¹ А. Wylie говорит о нем, как об авторе комментария Лао-цзы-чжу, ценимого за глубину мысли и чистоту слога (*«depth of thought and chasteness of diction»*).²

Zenker, указывая, что комментарий Ван Би на Дао-дэ-цзин заслуживает внимания как древнейший из сохранившихся комментариев (не считая Хэ Шан-гуна), и ставший руководящим в истолковании этого памятника, пишет: *«Trotz dieser Jugend genoss er allgemein den Ruf eines grossen Gelehrter und Dialektikers und schrieb nebst seinem klassisch gewordenen tao-te-tschen-king-tschu einem Kommentar zum Yih-king und noch andere Schriften»*.³

Plath ошибочно относит Ван Би ко времени династии Цзинь.⁴

St. Julien, путая две династии Вэй, относит его к периоду между 386 и 543 гг.⁵

И, наконец, R. Wilhelm, выдающийся переводчик и исследователь китайской философии, дает сравнительно полную и глубокую оценку Ван Би, его философского мировоззрения и исторического значения.

R. Wilhelm констатирует, что Ван Би, «этому великому и мудрому ученому, принадлежала честь убрать с дороги философского развития Китая» груды гадательных версий и школ, выросших вокруг Книги Перемен. *«Er schrieb über den Sinn des Buchs der Wandlungen als Weisheitsbuch, und nicht als Orakelbuch»*.⁶

В своей *„Geschichte der chinesischen Kultur“* Wilhelm указывает, что Ван Би в своей философской деятельности пролагал путь для нового метода философского объяснения древнейших памятников. Из Книги Перемен он сделал «Книгу мудрости»; *«So hat er auch in Laotse einen ganz einheitlichen Sinn gefunden und ihn aus einem Kompendium magischer Meditation zu einer Sammlung freier philosophischer Aperçus gemacht»*.⁷

¹ A. Forke. *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*. Hamburg, 1927, S. 260.

² A. Wylie. *Notes on Chinese Literature*, 1867, p. 173.

³ Zenker. *Geschichte der chinesischen Philosophie*, B. II, S. 176.

⁴ Plath. *Über die Sammlung chinesischer Werke des Staatsbibliothek aus der Zeit der Han und Wei*. München, 1868. (См. Zenker, S. 176).

⁵ St. Julien. *Le livre de la voie et de la vertu*, Paris, 1842, p. XL.

⁶ R. Wilhelm. *Das Buch der Wandlungen*, B. I, S. XII.

⁷ R. Wilhelm. *Geschichte der chinesischen Kultur*, S. 222.

И, наконец, Wilhelm устанавливает факт преемственности Ван Би в сунской философии.¹

Таким образом, вся западноевропейская научная литература по истории китайской философии, кроме Wilhelm'a, и отчасти Zenker'a, по существу проходит мимо Ван Би и не устанавливает места и значения мыслителя в развитии китайской философской мысли. При этом необходимо отметить, что все исследователи, в том числе и Wilhelm, делают свои заключения только на основании двух вышеуказанных комментариев Ван Би, — совершенно обходя его трактат Чжоу-и-ли-ли, в котором сконцентрированы его философские взгляды. Вполне естественно, что и выводы Wilhelm'a не могут удовлетворить нас; они не полны и, следовательно, в них заключены только зерна истины.

Для меня также совершенно ясно, что действительное историческое значение Ван Би может быть выяснено только марксистской историей философии Китая.

Имеющиеся работы по китайской философии, написанные упоминаемыми выше китаеводами и заключающие в себе богатый фактический материал, ни в какой мере не удовлетворяют требованиям истории философии как науки, даже в ее идеалистическом гегельянском понимании.

В заключение необходимо заметить, что в тех крохах по истории идеологии Китая, которые мы имеем в русском китаеведении, Ван Би никак и нигде не отмечен.

¹ Там же, S. 224.

О Т Д Е Л В Т О Р О Й

ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ
ФИЛОСОФСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ
ВАН БИ

І. ВАН БИ КАК ПРЕДСТАВИТЕЛЬ ДАОСИЗМА

Философское развитие Ван Би складывается из двух, совершенно ясно определяемых материалом, периодов. От даосизма, привлекавшего его ум глубокой постановкой философских проблем и свободой философского мышления, не скованного традициями официальной идеологии, — к определению в общих чертах своего мировоззрения, — такова философская эволюция Ван Би.

В период раннего юношества он был убежденным сторонником даосизма. Хэ Шао, автор биографической справки о Ван Би, утверждает, что Ван Би и Хэ Янь изучали учение Лао-цзы и Чжуан-цзы.¹ Проблемы даосизма — главный предмет философских дискуссий в окружающей Ван Би среде ученых литераторов. История династии Цзинь в биографии Ван Янь'я упоминает Ван Би как последовательного приверженца даосизма, указывая, что в 240 г. он вместе с Хэ Ян'ем, основываясь на учении Лао-цзы и Чжуан-цзы, создали «теорию небытия». Они считали, что небо, земля и весь мир вещей происходят из него, всеобщего, повсюду распространенного и безатрибутного. Текст констатирует кроме того, что Ван Би был сторонником философской школы Цин-тань.²

Изучение Книги Перемен знаменует второй период философской эволюции Ван Би, в течение которого он создает свою концепцию, главные линии которой он суммирует в трактате «Основные принципы Книги Перемен». К тому, что Ван Би занимался Книгой Перемен в последний период своей жизни, кроме данных биографии, нас склоняет и следующий факт. При сопоставлении его комментариев на Дао-дэ-цзин и И-цзин совершенно ясно видно, что первый представляет собою вполне законченное произведение. И наоборот, комментарий на Книгу Перемен незакончен и работа над ним была прервана, повидимому, смертью. Без комментиро-

¹ Сань-го-чжи, цз. 28, стр. 23 в.

² Цинтань 清談 — школа даосского типа, основанная, согласно традиции, Ван Би и Хэ Янь'ем. В эпоху династии Цзинь крупнейшим ее представителем был Ван Янь 王衍.

вания остались Си-цы-чжуань шан (исключая § 1 гл. 1 и § 4 гл. 3) и полностью — Си-цы-чжуань ся, Сюй-гуа, Шо-гуа и Цза-гуа.¹

Такая периодизация, наконец, доказывается простым сравнением этих двух комментариев по содержанию. В Лао-цзы-чжу Ван Би не оригинален; он идет за даосской традицией, принципиально не отступая в трактовке философских категорий даосизма от текста книги о Дао и Дэ. И вряд ли только этот комментарий создал бы ему широкую известность и имя выдающегося комментатора в Китае.

Изучение даосизма было для Ван Би философской школой, подготовившей его к новому, в истории китайской мысли, освещению Книги Перемен. Мыслитель, искушенный уже в поисках философской истины в сложных узорах даосской философии, воспринял Книгу Перемен не как кодекс гаданий, а как литературно-философский памятник своих древнейших предков.

Необходимо отметить, что китайская наука настойчиво подчеркивает совершенно несомненный и для нас факт влияния даосизма на трактовку Книгу Перемен у Ван Би. Ее представители считали эту трактовку не ортодоксальной, еретической, наполненной элементами враждебного конфуцианству даосизма.

В библиографических записях энциклопедии Вэнь-сянь-тун-као сказано, что, по свидетельству Цзин Юй'я 景迂, Ван Би постиг учение Лао-цзы, но не постиг смысла Книги Перемен. Комментируя Книгу Перемен, он основывался на учении Лао-цзы; но трактуя последнее, он не учитывал Книги Перемен. По словам Чэнь Ши 陳氏 в эпоху Вэй и Цзинь процветало и было распространено «учение о глубочайшем», т. е. даосизм. Суждения Ван Би о нем выделяли мыслителя среди других приверженцев этого учения. Поэтому и его комментарий на Книгу Перемен пронизан смыслом «глубочайшего...» Аналогичная мысль высказана и в послесловии к Лао-цзы-чжу в Дао-цзане.²

Действительно в Чжоу-и-чжу мы находим ряд фрагментов, в которых совершенно ясно сквозят даосские мотивы. Особенно интересны в этом отношении замечания Ван Би к гексаграмме «Возвращение»,

¹ К комментарию Ван Би китайские источники обычно присоединяют комментарий Хань Кан-бо, который комментировал Си-цы-чжуань и другие части так наз. «Десяти крыльев» ши-си 十翼; См. Сы-ку-цюань-шу-цзун-му цз. I, стр. 9 г.

² Вэнь-сянь-тун-као, цз. 211; Дао-Цзан, XXXVIII, 373. См. также Сы-ку-цюань-шу-цзун-му цз. I, стр. 10 в—II г.

которую он трактует в даосском аспекте. «Возвращение» есть возвращение к основе. Мир движется, изменяется и в конце концов приходит к небытию, которое и есть основа, сердцевина мира. Именно в небытии проявляется главное неба и земли, т. е. Дао. Здесь же, в комментарии к «Сян-чжуань» Ван Би говорит о Великом Покое, который следует за движением, о недеянии, которое должно сменить деятельность.

Так изучение Книги Перемен и, в особенности, его главнейшего комментария — Си-цы-чжуань, на фоне даосского монистического мировоззрения, и привело мыслителя к новым идеям и выводам, обобщение которых он сделал в Чжоу-и-ли-ли.

Что было написано позже? Или комментарий на Дао-дэ-цзин, не отходящий от общего направления древнего даосизма, или Чжоу-и-ли-ли, самостоятельное философское произведение, родившееся как результат изучения Книги Перемен. Не остается никаких сомнений для ответа в пользу второго произведения.

Итак, первый период философского развития Ван Би — даосский. Он выступает как выдающийся в кругу своих современников представитель даосизма, отражая общую тенденцию образованной феодальной интеллигенции к этому мировоззрению, в котором она находила более полное удовлетворение своих умственных интересов по сравнению с тем, что могло дать конфуцианство. Глубокий интерес к даосизму находит у Ван Би выражение в написанном им в этот период комментарии — Лао-цзы-чжу.

Второй период — изучение Книги Перемен, работа над ее комментарием — Чжоу-и-чжу, синтетическое изложение своих взглядов в написанном в этот же период трактате «Основные принципы Книги Перемен».

В целях уяснения философской эволюции Ван Би и определения исторической преемственности между даосизмом и концепцией трактата Чжоу-и-ли-ли я считаю нужным дать краткий анализ его комментария на Дао-дэ-цзин. В этом произведении Ван Би выступает глубоким истолкователем учения о Дао. Говоря о Лао-цзы-чжу, я не беру на себя задачу излагать философскую сущность даосизма, что требует специального исследования. Этого, как комментатор, не делает и Ван Би. Он дает в кратких фрагментах освещение главнейших категорий и проблем Дао-дэ-цзина, не группируя их по тематическому признаку и не систематизируя своего изложения. Я выбираю основные категории, освещение

которых фактически определяет понимание сущности даосизма вообще. Трактовка их различными комментариями, даже безотносительно к тому, как они сами относились к освещаемому материалу, — представляет собою большой научный интерес. Каждый комментатор, поясняя определенные философские категории, неизбежно вносил в их содержание элементы нового. Безразлично были ли эти элементы с положительным или с отрицательным знаком, они знаменовали определенную эволюцию в понимании категорий, а следовательно, и в понимании всей системы. Таким образом философское движение в Китае отражалось не только в специальных философских трактатах, но и в комментаторской литературе, ибо каждый комментатор развивал философские понятия; он, по существу, философствовал. Большие или меньшие отклонения от традиционно-ортодоксальной трактовки текста и создавали в конечном счете новые направления, заставляли комментатора оторваться от чтимого им текста и превратиться в самостоятельного философа.

Блестящим примером такого превращения является Ван Би. Он начал путь самостоятельного мыслителя в своем кратком трактате. Продолжить этот путь дальше ему помешала смерть.

Но начало философского пути Ван Би было в даосизме. И исходя из совершенно бесспорного положения, утверждающего необходимость изучения истории китайской философии при учете всей колоссальной по объему комментаторской литературы и оценивающего комментарии, как полноценные документы ее исторического развития, я рассматриваю Лао-цзы-чжу как произведение, отражающее определенную стадию в развитии самого даосизма и в понимании его основных категорий.

Философский даосизм представляет собою систему объективного идеализма и исключительное по своей глубине идеалистическое понимание сущности мироздания.¹ Основной категорией его является Дао, понятие, не имеющее до сих пор общепризнанного научного перевода. Дао переводят, или вернее, интерпретируют как логос (Abel-Remusat, Grube), мировой путь, бог, природа, абсолют, мировая первопричина, мировая сила. Richard Wilhelm переводит Дао словом Sinn. Гегель, высказываясь в своих «Лекциях по истории философии» о даосизме, называет Дао разумом.²

¹ Я подчеркиваю, что речь везде идет о философском даосизме, который следует отличать от даосизма как исторически сложившейся в Китае формы религиозного мировоззрения.

² Гегель. Сочинения, т. IX. Лекции по истории философии, Книга I, 1932, стр. 114.

В Дао-дэ-цзине,¹ первоисточнике древнего философского даосизма, мы находим следующие определения Дао:

«Дао, которое может быть определено как Дао — не есть
«вечное Дао.

«Имя, которое может быть названо именем — не есть
«вечное имя.

«Безыменное есть начало неба и земли.

«Обладающее именем есть мать всех вещей... (Гл. I)

«Дао — пустотно, но действуя оно кажется неисчерпаемым.

«О, глубочайшее! Оно кажется предком всех вещей!

«Оно притупляет свою пронизательность, освобождается
«от своих связей, умеряет свой блеск, уподобляется своей
«пыли...

«О ясное! Оно кажется (действительно) существующим!

«Я не знаю, чей оно сын?

«Оно появилось прежде небесного царя (гл. IV).

«Смотрю на него и не вижу; называя его говорю — ровное
«(незримое).

«Слушаю его и не слышу; называя его говорю — редкое
«(неслышимое).

«Схватываю его и не достигаю; называя его говорю — мель-
«чайшее (неуловимое).

«Эти три (качества Дао) — нельзя постигнуть исследова-
«нием; сливаясь в хаосе, они образуют единство...

«Его верх не освещен, его низ не затемнен.

«Оно безгранично — и не может быть названо.

«Оно снова возвращается к небытию.

«И вот называют его формой без формы, образом без пред-
«мета.

«И вот называют его неясным, туманным... (гл. XIV)

«Дао создает вещи...

«О неясное! О туманное!

«О туманное! О неясное!

¹ Текст Дао-дэ-цзина был окончательно скомпилирован в IV—III вв. до н. э. Так, у Хань Фэй-цзы (290—233 гг.) и Хуай Нань-цзы (II в. до н. э.) приведено много цитат из различных мест этого текста. Цитаты из Дао-дэ-цзина есть уже у Чжуан-цзы и Ле-цзы — следовательно отдельные части текста существовали уже к V в. до н. э. и приписывались Лао-цзы.

«В нем заключены образы.
«О неясное! О туманное!
«В нем заключены вещи.
«О бездонное! О темное!
«В нем заключены семена . . . (гл. XXI)
«Вот вещь в хаосе совершающая,
«Прежде неба и земли родившаяся.
«О спокойное! О пустотное!
«Одинокое стоит оно и не изменяется.
«Повсюду действует и не подвергается опасности (уничтожения),
«Его можно считать матерью поднебесной.
«Я не знаю его имени. Обозначая знаком, назову его Да о,
«Насильно давая ему имя, назову великим.
«Великое — и называю его — проходящим,
«Проходящее — и называю его — далеким,
«Далекое — и называю его — возвращающимся . . .
«Человек следует земле, земля следует небу, небо следует Да о.
«А Да о следует самоестественности (гл. XXV),
«Да о вечно и не имеет имени . . . (гл. XXXII)
«Великое Да о растекается повсюду; оно может быть направо
«и налево . . . (гл. XXXIV)
«Возвращение есть (путь) движения Да о,
«Слабость есть (метод) действия Да о.
«Все вещи поднебесной рождаются в бытии,
«Бытие рождается в небытии . . . (гл. XL)
«(Да о) — великий образ не обладающий телесностью,
«Да о скрывается и не имеет имени . . . (гл. XLI)
«Да о рождает вещи, Дэ вскармливает их . . .
«Да о рождает вещи, вскармливает их, возвращает их, воспи-
«тывает их, совершенствует их, делает их зрелыми, кормит
«их, поддерживает их . . .
«Рождать и не обладать,
«Создавать и не зависеть,
«Растить и не главенствовать
«Вот что называется сокровенным Дэ . . . (гл. LI)

Да о — вечно, абсолютно, недоступно для воплощения в слове. Оно вечно и поэтому не может быть названо именем, тленным и преходящим.

как и все человеческое. Оно — глубочайшее, и несовершенная человеческая речь не может в одном имени выразить его сокровенной глубины. Ни в знаке Дао, как его условном обозначении, ни в его атрибуте «великое» не исчерпывается его сущность.

Дао — начало всего сущего, источник и творческая первопричина мироздания. Воплощаясь сначала в небо и землю, которые, будучи конкретными его творениями, выражаются в именах, оно дает возможность возникновения и бытия всех вещей. Так мир — небо и земля — становятся действительной сферой творческой деятельности Дао.

Образ Дао — пустота, бездна, пучина. Пустотность и есть образное выражение бестелесности, всеобщности и абстрактности Дао. Так всему материальному противопоставляется абсолютно пустое, не обладающее ни телом, ни формой, сокровенно глубокое, тайное. Оно неисчерпаемо как пучина, оно всепроницаемо как эфир, оно всюду просачивающееся, как вода.

С другой стороны — пустотность как однородно сплошное — есть символ равенства самому себе, символ в «себе и для себя» сущей идеи, выражаясь термином новой идеалистической философии. Дао всегда равно самому себе, безотносительно к бесконечно многообразным формам его проявления.

«Дао следует самоестественности».

Оно неслышимо и неуловимо, оно незримо и ровно, «его верх не освещен, его низ не затемнен».

До неба и земли существует первобытный хаос, который и является первоначальной сферой творческой деятельности Дао.

«Вот вещь в хаосе совершающая».

Это положение Дао-дэ-цзина развивается у первых даосов. У Ле-цзы 列子 (Ле Юй-коу 列禦寇 V—IV вв. до н. э.) в хаосе, в аморфном (хунь-лунь 渾淪), в котором «все вещи... не отделены друг от друга», рождается все, что имеет форму и телесность. Стадии этого процесса таковы: тай-и 太易, «еще не проявляются силы» (это точка, в которой Дао начинает выступать как явленное бытие); тай-чу 太初, силы зарождаются, «начало (проявления) сил», но они еще не образуют форм, все аморфно, первобытно; тай-ши 太始 — стадия оформления первобытной материи, «начало оформления (форм)»; тай-су 太素 — рождение вещей, «начало сущностей», классификация вещей согласно их сущности по категориям.¹

¹ Ле-цзы, цз. 1.

Вселенная есть, следовательно, обнаружение Дао, развертывание его абсолютного содержания, потенциально содержащего в себе все. Дао таит в себе прообразы вещей, оно таит в себе сами вещи, оно таит в себе зерна всего существующего и происходящего. Из Дао все исходит и в него все возвращается, подобно тому как реки и горные ручьи вливаются в моря и океаны.

«Возвращение есть (путь) движения Дао».

Так замыкается круг абсолютного.

Итак Дао содержит в себе все потенциальные возможности творчества, обнаруживает себя в мире и возвращается в форме своих конкретных проявлений в самое себя. Дао есть небытие, таящее в себе все возможности бытия. Поэтому, с точки зрения даосов, оно есть абсолютное бытие.

«Все вещи мира рождаются в бытии; бытие рождается в небытии».

Дао — абсолютное единство, проявляющееся в многообразии. Определение Дао как абсолютного единства развивает Чжуан-цзы, утверждающий, что в нем в единое сливаются и истинное и ложное, и смерть и рождение. «Все вещи суть единое».¹

Весь мир — мир рождающихся, изменяющихся и умирающих вещей и явлений, и только Дао «одинокое стоит и не изменяется, повсюду действует и не подвергается опасности уничтожения».

Оно неизменно в своей абсолютной сущности, в нем примиряются все противоречия, свойственные внешнему бытию.

Дао недоступно чувственному восприятию; его нельзя ни созерцать, ни слышать, ни осязать. Но философский даосизм не утверждает и рационалистического познания; он требует полного отвлечения от какой бы то ни было практической и теоретической деятельности. Самоестественность проявления — основной атрибут Дао; его отчуждение — небо и земля покорно следуют ему, и человеку остается пассивно отдаться этому бесконечному потоку творчески-рациональной деятельности Дао.

О совершенно мудром, о Дао-человеке Дао-дэ-цзин говорит:

«(Он) не выходя из дверей познает поднебесную,
«Не выглядывая из окна видит путь неба (Дао)...
«Чем дальше он пойдет, тем меньше он познает.

¹ Чжуан-цзы, I.

«Вот почему совершенномудрый не выходит, но познает,
«не видит (вещей), но именует их, не действует, но за-
«вершает их» (гл. XLVII).

Даосизм обосновывает метод пассивного созерцания, метод недеяния, как путь к естественной простоте и первобытности, при достижении которых воплощение Дао в мире будет настолько кристально ясным и очевидным, что потребность знания и действия сделается излишней.

Так будет достигнута вечная истина, знаменующая собою абсолютное слияние в едином пути Дао — пути мира и пути человека. Абсолютное тождество всего существующего в Дао — такова конечная цель мирового развития в даосизме.

Этому периоду, когда самоестественным путем придет познание абсолютной истины Дао, соответствует определенный строй общественных отношений. Социальный идеал древнего философского даосизма рисуется в Дао-дэ-цзине. Он сводится к утверждению строя мелких земледельческих общин — государств, возвращающих человечество к истокам его исторического бытия.

«Надо позволить народу снова вязать узелки из веревок и употреблять их (вместо письма); надо сделать сладкой его пищу и прекрасными его одеяния, умиротворить его жилища и внести радость в его обычаи. Обитатели соседних государств будут видеть друг друга, они будут слышать лай собак и крик петухов друг у друга. И они тогда будут достигать старости и смерти, не переходя с места на место» (гл. LXXX).

Выяснение социальной сущности даосизма в его историческом развитии — дело специального исследования. Но в нем многое как от групп мелких феодалов, оттесняемых от власти, так и от эксплуатируемого крестьянства; в нем слишком страстен протест против конфуцианства — этой идеологии правящего феодализма, против феодальной борьбы. Но протест пассивный, призывающий к квиэтизму, к отходу от действительности в мир эфемерный, в мир утопических мечтаний о золотом веке древности, когда Дао было слито с миром и мир поэтому был идеален.

Даосизм, отраженный в тексте Книги о Дао и Дэ и трактуемый Дао как абсолютную первопричину и сущность мира, представляет собою строго-монистическую систему. Это разновидность объективного идеализма, и Лао-цзы, которому приписывается этот текст, должен быть признан на ряду с Платоном родоначальником этой школы идеализма в мировой философии вообще.

Древний философский даосизм оказал громадное влияние на все последующее развитие китайской философии и науки и был источником ряда новых направлений и идей. С одной стороны глубочайшее, сокровенное, тайное Дао сделалось отправным моментом и основой даосского мистицизма и фантастики, нашедших отражение уже у первых философов-даосов — Ле-цзы 列子 (V—IV вв. до н. э.), Чжуан-цзы 莊子 (IV в. до н. э.) и ставших доминирующими у Хуай Нань-цзы 淮南子 (II в. до н. э.) и Гэ Хуна 葛洪 (IV в. н. э.); с другой стороны — основная идея древнего даосизма — идея единства мира, единства его источника в недрах Дао и тождественности всех вещей в их сущности, стала теоретической основой и исходным пунктом китайской алхимии, в частности алхимии превращения металлов.

Влияние древнего даосизма прошло через века и прозвучало в творениях сунских философов и в субъективном идеализме-интуитивизме Ван Ян-мина 王陽明 (1472—1528).

Это влияние сказалось и на молодом Ван Би, с увлечением отдавшемся изучению даосизма, в котором он нашел прообраз своей будущей монистической концепции единого и многого.

В своем комментарии Ван Би обращает внимание, главным образом, на определение сущности Дао и его проявлений во внешнем мире. Атрибуты Дао, определяемые комментатором в различных фрагментах комментария, могут быть охарактеризованы следующим образом.

Дао — пустотное, но в то же самое время оно и абсолютно полное; его нельзя исчерпать, так как «то, что возвращается к пределу небытия — неисчерпаемо».¹

Оно бесконечно многообразно в своем проявлении и беспредельно. Ван Би развивает мысль Дао-дэ-цзина о Дао как об абсолютном. Нет ничего вне Дао, оно заключает в себе весь мир и все вещи его исходят из Дао:

«Все вещи из Дао рождаются; рождаются и не знают своего источника».

Оно — вечный источник всего существующего, ибо «небытие неисчерпаемо».

«Неужели оно не глубочайшее и не кажется ли оно предком всех вещей!»²

Дао в противоположность изменяющемуся и преходящему миру чувственных вещей — вечно, тождественно самому себе в своей абсолютной сущности.

¹ Лао-цзы-чжу. Комм. к гл. 4.

² Лао-цзы-чжу, 28.

«Можно следуя Дао древности управлять современным бытием; глубокая древность далека, но ее Дао сохранилось. Поэтому и сейчас можно познавать древние начала».

«Спокойное! Пустотное! Оно не имеет ни формы, ни тела; оно не имеет себе подобного. Поэтому и говорится о нем: одиноко стоит... Оно превращается из конечного в изначальное и не утрачивает вечности существования. Поэтому и говорится о нем: не изменяется... Оно повсюду действует и для него нет ничего недостижимого... И в то же время оно неуничтожаемо и может порождать и наполнять великие формы. И поэтому оно может считаться матерью поднебесной...»¹

Оно вечно, потому что пустотно и не материально. Чувственный мир преходящ, так как он материален и состоит из зримых и осязаемых вещей, рождающихся и подверженных разрушению и уничтожению.

Ван Би углубляет и развивает дальше понимание Дао как бесформенного, беспредметного и необладающего именем. Оно не обладает никакими физическими качествами, присущими материальному бытию, и этим объясняется его всепроницаемость и всеобщность. Холодному сопротивляется теплое, но оно «не холодно»; теплому сопротивляется холодное, но оно «не тепло» — «поэтому оно может объять все вещи и нет ничего, что бы разрушило его».²

«Дао не обладает ни формой, ни образом; оно беззвучное и неоткликающееся — поэтому нет ничего, куда бы оно ни проникало, и нет ничего, где бы оно ни пребывало. Оно не может быть познано посредством моих ушей, глаз, тела. Неизвестно его имя, и поэтому нельзя постигнуть его исследованием. Оно сливается в хаосе и образует единство. Неясное! Туманное! Нельзя постигнуть и определить его... Не обладающее формой, не обладающее именем есть предок всех вещей».³

Оно подобно всепроницаемому эфиру и всюду протекающей воде.

«Великое Дао растекается повсюду, и нет ничего, куда бы оно ни проникло...»⁴

Комментарий Ван Би имеет исключительный интерес в трактовке Дао как тождества бытия и небытия. В своих фрагментах он развертывает картину внутреннего содержания Дао как тождества бытия и небытия, раскрывая его с одной стороны как абсолютное небытие и одновре-

¹ Лао-цзы-чжу, 14, 25.

² Лао-цзы-чжу, 35.

³ Лао-цзы-чжу, 14.

⁴ Лао-цзы-чжу, 43, 34.

менно показывая, что только оно и может считаться единственно действительным и абсолютным бытием.

В Дао-дэ-цзине сказано:

«Вещи мира рождаются в бытии
Бытие рождается в небытии» (гл. XL).

Ван Би, освещая этот вопрос, пишет следующее: «Бытие имеет свое начало в небытии. И вот в то время когда оно еще не имеет ни формы, ни имени, оно является началом всех вещей. А когда оно достигает времени обладания формой и именем, тогда оно возвращает их, воспитывает их, укрепляет их, губит их и является их матерью. Значит Дао, не обладая ни формой, ни именем, зачинает и завершает все вещи. Оно зачинает, завершает, и мы не знаем его источника. Это глубочайшее из глубочайших. Сокровенно глубокое есть предел мельчайшего. Все вещи начинаются в мельчайшем и затем завершаются; они начинаются в небытии и затем рождаются...»¹

В Дао необходимо различать разные ступени его проявления. Сначала оно — абсолютно «пустотное», содержащее в себе потенциальные возможности всего материального; оно небытийно с точки зрения последнего, но к нему восходят в своих началах все вещи. В этом смысле всякое бытие берет свое начало в небытии. Затем оно реализует свои творческие возможности, рождает видимый мир, воплощаясь в его многообразные формы. Ван Би высказывает здесь мысль об обогащении «пустой» сущности Дао конкретными и материальными формами бытия. Оно воплощается в небе и земле, приобретает частные форму и имя и как таковое уже является «матерью всех вещей», придавая им реальные формы, облекая их в чувственно воспринимаемые качества, превращая начала их, как творческую возможность, в действительное бытие. Но само по себе Дао остается чисто духовным принципом, небытием. Только в смысле различения в его эволюции двух ступеней нужно понимать вышеуказанную трактовку Ван Би слов Дао-дэ-цзина:

«Безыменное есть начало неба и земли,
Обладающее именем есть мать всех вещей» (гл. I).

«Начало (всех вещей) и мать их вместе исходят из глубочайшего. Но разные имена, данные им, нельзя отождествлять. Находящееся в начале

¹ Лао-цзы-чжэнь, 1.

называют изначальным; находящееся в конце называют матерью. Глубочайшее — темно; скрыто в нем и бытие и небытие».¹

Бытие и небытие тождественны в своей сущности; из единого они исходят, но различно именуются. Они лишь различные формы и ступени проявления единой сущности Дао.

«Скажут, что оно — небытие; но вещи исходят из него и им завершаются. Скажут, что оно — бытие; но не видят его формы. Поэтому и говорится: форма без формы, образ без предмета».²

Ван Би указывает, что «находящееся в конце называют матерью». Небо, земля и весь оформляемый ими мир вещей снова возвращается к Дао — первоисточнику. Здесь таким образом мы имеем обычный для объективного идеализма замкнутый круг движения. Постигание Дао-пути будет означать возвращение и успокоение всего сущего в абсолютном первоисточнике, достижение абсолютной истины мира.

«Вещи мира рождаются в бытии. В начале бытия основой является небытие. Если мы стремимся охватить бытие, нужно вернуться к небытию. Множество вещей — множество форм; они возвращаются к единому. Откуда исходит единое? Из небытия. Исходящее из небытия и есть единое...»³

Отсюда:

«возвращение есть путь движения Дао».⁴

Эти пояснения Ван Би устанавливают и обосновывают практический образ поведения даоса — совершенномудрого, познающего в недеянии сущность Дао. Недеяние как этический принцип есть отражение даосского метафизического небытия, основным атрибутом которого является самость.

Мир движется и изменяется. В природе вечно сталкиваются друг с другом противоположные силы Света и Тьмы; в обществе друг другу противостоят истина и ложь, любовь и ненависть. Но Дао тождественно самому себе, «одиноко стоит и говорится о нем: возвращающееся (к самому себе)».⁵

Ван Би повторяет уже высказанное ранними даосами, в частности Чжуан-цзы, что в Дао сливаются все противоречия, свойственные дей-

¹ Лао-цзы-чжу, 1.

² Лао-цзы-чжу, 14.

³ Лао-цзы-чжу, 42.

⁴ Лао-цзы-чжу, 40.

⁵ Лао-цзы-чжу, 25.

ствительности. Устранение противоречий и стремление к абсолютному единству всего сущего — идеал даосизма. Человек следует естественности развития земли и в обществе наступает всеобщий мир. Земля следует небу и естественно наступает всеобщее процветание. Небо покорно следует Дао и этим достигается гармоничное существование вселенной.

«Дао не противоречит самоестественности и в этом постигает свою сущность. Следовать самоестественности — это значит быть в квадрате и следовать квадрату, быть в кругу и следовать кругу. В самоестественности нет ничего противоречащего ей. Самоестественность есть выражение невыразимого, определение неисчерпаемого...»¹

Дао, устраняющее в себе все противоречия, свойственные материальному бытию, и является воплощением идеи самоестественности мирового процесса, предполагающей свободное развитие всех вещей. При совершеннейшем социальном строе, прообраз которого даосы видели в древности, идеализированной и ими же самими и, в особенности, конфуцианцами, все будет уподоблено Дао и основой его будет принцип самоестественного развития. В нем не будет ни истины, ни лжи, ни любви, ни ненависти, ни света, ни тьмы, ни смерти и ни рождения. Последний тезис в дальнейшем развитии китайской мысли делается исходным теоретическим положением для попыток в среде даосов практически достигнуть вечной жизни. Так, на почве даосской философии вырастает алхимия продолжения жизни с ее эликсиром бессмертия. Алхимические изыскания, направленные к поискам этого эликсира наряду с попытками выработать различные искусственные методы продления жизни (в этих попытках лежат истоки китайской медицины) сделались в средневековом даосизме важнейшим средством постижения истины Дао.

В Лао-цзы-чжу Ван Би высказывает в общих чертах свою точку зрения на процесс познания.

Объясняя слова текста: «Я не знаю его имени», Ван Би пишет: «Именем определяется обладающее формой, но Дао, в хаосе совершающее, не имеет формы, и его нельзя постичь и дать ему определение. Поэтому и сказано: «Не знаю его имени». Именем определяется обладающее формой; знаком обозначается то, что можно выразить в слове. Знак же Дао выбирается для небытийного и ни откуда не происходящего. И вот совершающее в хаосе можно назвать «величайшим». Я для того чтобы обозначить его знаком говорю — Дао; для того чтобы выразить его в слове

¹ Лао-цзы-чжу, 25.

называю — «величайшим»... Оно не сохраняет определенного положения, но оно повсюду действует и нет ничего для него недостижимого. Поэтому и говорится о нем — «проходящее». Нигде нет ничего, чего бы оно ни исчерпало до предела, и оно не сводится только к преходящести. Поэтому и говорится о нем — «далекое». Оно не имеет ничего себе соответствующего; его сущность одиноко стоит. Поэтому и говорится о нем — «возвращающееся».¹

Ван Би проводит различие между эмпирическим и рационалистическим моментами в познании. Если именем определяется материальная вещь, обладающая телесностью и формой и, следовательно, постигаемая органами чувств, то в этом имени выражаются ее внутренние или внешние признаки, и оно представляет собою в конечном счете результат чувственного восприятия. Для Дао, не обладающего телесностью и формой, берется лишь условное обозначение, которое никогда не может выразить его глубочайшей сущности. Его называют великим, насильно приписывая это обозначение, так как оно не выражает его бесконечной и ни с чем несравнимой сущности. Также условны и несущественны другие его определения: «проходящее», «далекое», «возвращающееся»... Тем не менее эти определения есть результат обобщения в нашем мышлении априорных по существу качеств Дао, которыми наделяет его человеческий разум. Так, Ван Би, утверждая условность знания абсолютного и интерпретируя имя как определение материальных и чувственно-воспринимаемых вещей, развивает мысли Дао-дэ-цзина и последовательно подходит к выводу, что Дао есть только продуцированное мышлением существо, есть результат деятельности разума. Этот вывод находится в органической связи с утверждением Ван Би познаваемости Дао в его проявлениях в вещах и явлениях.

Вопроса о возможности познания Дао мыслитель попутно касается в следующем фрагменте:

«Туманное! Неясное! Оно не обладает формой и ни с чем не связано. Не обладая формой — оно зачинает вещи, не будучи связано с ними оно завершает их. Все вещи в нем начинаются и им завершаются, но они не знают его источника. Поэтому и сказано в Дао-дэ-цзине: «О неясное! О туманное! В нем заключены образы...» Бездонное! Темное, глубочайшее, отдаленнейшее. Оно — глубочайшее, далекое и нельзя постичь и увидеть его. Но так как все вещи исходят из него, то его можно увидеть и опре-

¹ Лао-цзы-чжу, 25.

делить его истину. Поэтому и сказано: «О бездонное! О темное! в нем заключены семена...»¹

Этот фрагмент интересен в двух отношениях. Возможно ли познание абсолютного? Текст Дао-дэ-цзина в конечном счете приходит к выводу, что постижение Дао возможно совершенномудрым человеком,² логически однако не обосновывая этого допущения. Ван Би развивает и уточняет комментируемый текст, логически доказывая познаваемость абсолютного из положения о тождественности вещей в их сущности и монистичности природы в целом, подчиненной во всем своем многообразии единому, главному принципу. С одной стороны этот принцип есть нечто глубочайшее, сокровенно-тайное и отдаленнейшее. Но ведь из него исходит все существующее. Следовательно в каждой вещи человек познает элементы абсолютного, постигает общее в единичном. И поэтому, так как «вещи исходят из него, то его можно увидеть и определить его истину». В комментарии к гл. XLVII Ван Би пишет:

«События и вещи обладают главным; их путь различен, но они вместе возвращаются (к единому). Устремлений в них множество, но они сводятся к единому. Дао обладает великим постоянством (вечностью); законы обладают великим концом. Обладая Дао древности, можно управлять современным бытием; поэтому и сейчас можно познавать древние начала. Поэтому не выходя из дверей, не выглядывая из окна, можно познавать его. Небытие (Дао) заключается в едином, но ищем его в множестве.

Если мы постигаем основы вещей, то и не действуя можно познавать их устремления. Если мы познаем главное вещей, то, и не видя их, мы можем узнавать принципы истины и лжи. Если мы понимаем сущность вещей и следуем ей, то тогда, и не действуя, мы заставляем их завершаться...»³

Так, возможность познания Дао логически обосновывается, исходя из последовательно объективного идеализма. Ван Би подходит к мысли о тождественности материального бытия и мышления на почве единой субстанции Дао.

Но из этого следует и другой вывод. Признавая возможность постижения Дао, Ван Би в известной степени разоблачает его мистику. Определения: бездонное, темное, глубочайшее, отдаленнейшее — теперь только указывают на трудность самого процесса познания, а не на его

¹ Лао-цзы-чжу, 21.

² Дао-дэ-цзин, 67, 81.

³ Лао-цзы-чжу, 47.

принципиальную невозможность, которая в конечном итоге приводит к мистике, к утверждению интуитивного познания и т. д.

В Лао-цзы-чжу мы находим истоки концепции единого и многого или общего и единичного, которую Ван Би развивает в Чжоу-я-ли-о-ли. В комментарии к IV главе он, подчеркивая монистичность мира, выдвигает понятие главного — чжу 主, присущего как всему миру в целом так и единичным его вещам, и подразумевает под ним Дао как наиболее общий и абстрактный принцип, как всеобщий закон мира, вносящий порядок и законосообразность в поток множества единичных вещей и явлений. К этой же мысли Ван Би возвращается, комментируя следующий фрагмент из Дао-дэ-цзина:

«В словах есть главное; в делах есть управляющее ими» (гл. LXX).

Слово — цзун 宗 Ван Би объясняет как главное всех вещей и сравнивает его к смыслу слова цзюнь 君, которое в свою очередь интерпретирует как чжу 主. Цзун и чжу оказываются понятиями тождественными и означают Дао. Таким образом в первый даосский период — главное у Ван Би носит очевидный идеалистический характер; это понятие метафизическое, сверхчувственное.

В мире людей главное — государь; но он может осуществить миссию истинного управления людьми, может быть главным среди них в том случае, если он следует пути Дао. В природе человек является самым ценным, а «... государь — главное среди людей».¹

Эту же мысль Ван Би развивает в других местах своего комментария. «События и вещи обладают главным; их путь различен, но они вместе возвращаются (к единому)... Небытие (Дао) заключается в едином, но ищем его в множестве...»² «Множество вещей — множество форм; они возвращаются к единому. Откуда исходит единое? Из небытия; исходящее из небытия и есть единое... Я знаю главное в возникновении всех вещей. Несмотря на то, что существует множество форм, пустотное остается единым... Единое и является главным...»³

Дао — единое, главное, возвышающееся над миром. Мир — его проявление, множественное и многообразное в своих чувственных вещах и явлениях. Здесь повторена типичная объективно идеалистическая схема —

¹ Лао-цзы-чжу, 25.

² Лао-цзы-чжу, 47.

³ Лао-цзы-чжу, 42.

от единого к бесконечно многому, от небытия к его проявлению в бытии, от Дао — небытия к Дао — бытию.

Из рассмотренного мною материала, как Книги о Дао и Дэ, так и комментария Ван Би, вытекает, что Дао вечно, беспредельно, неисчерпаемо, всеобще и всепроницаемо. Оно — источник и творческая первопричина вселенной, ее всеобщий идеальный закон, ее главное, освещающее сущность единичных вещей и воплощенное в них как в своих частных проявлениях. Как абсолютно идеальное, оно противоположно всему материальному и чувственно воспринимаемому; оно пустотно, небытийно, но таит в себе зерна всех вещей. И поэтому оно представляет собою тождество бытия и небытия и является единственным абсолютно действительным бытием.

Несравненно меньшее внимание обращает Ван Би на второй важнейший термин даосизма — Дэ.

В Дао-дэ-цзине сказано:

«Дао рождает вещи

«Дэ вскармливает их...

«Вещность оформляет их...

«Окружающая среда завершает их...,

«Дао рождает вещи, вскармливает их, взращивает их, воспитывает их, образует их, делает их зрелыми, кормит их, поддерживает их...

«Рождать и не обладать,

«Создавать и не зависеть,

«Растить и не главенствовать,

«Вот что называют сокровенным Дэ» (LI).

Ван Би комментирует этот фрагмент так:

«Вещь рождается и затем вскармливается,

«Вскармливается и затем оформляется,

«Оформляется и затем завершается.

«Откуда же она исходит и рождается? Из Дао.

«Что достигает и вскармливает ее? Дэ.

«Дао — источник вещей

«Дэ — достигаемое вещами...»¹

В контексте с остальными замечаниями Ван Би можно определить Дэ как обнаружение Дао, как форму его бытования в мире и, в частности, в человеке. И действительно оно, возвращающее вещи, порожденные Дао, не может не быть в неразрывной связи с ним. Качества, приписываемые ему, аналогичны атрибутам вечного Дао. Утверждение, что Дэ не владеет, не главенствует, фактически означает, что оно и владеет и главенствует, так как оно абсолютно и, как таковое, самоестественно и не стремится к этому, само собою разумеющемуся и естественно необходимому. Дэ как форму проявления Дао и как форму его бытования в жизни природы и человека можно приблизить по смыслу, исходя из текста Дао-дэ-цзина и комментария Ван Би, — к Дао.

Дэ в отношении человека означает нравственное и культурное совершенство индивида, следующего пути абсолютного и воплощающего в себе его благодать. В даосской этике постижение Дэ есть осуществление его основного принципа — недеяния, включение себя в поток самоестественного развития Дао. Здесь Дэ выступает как индивидуальная форма существования всеобщего Дао, его светлое отражение в человеке, блеск, степень ясности и полноценности которого говорит об уровне обладания данным человеком или обществом в целом путем к истине абсолютного.

Итак, выделяя из разнообразных определений Дао наиболее основные и существенные, изложенные в тексте Дао-дэ-цзина и в дальнейшем уточняемые и развиваемые многочисленными комментаторами, мы можем охарактеризовать его как абсолютное, как субстанциональную идею, как абсолютную истину, присущую всем философским системам объективного идеализма.

Полулегендарный Лао-цзы, таким образом, является одним из основоположников объективного идеализма в мировой, а не только в китайской философии, а приписываемый ему текст Книги и Дао и Дэ представляет собою глубочайшее философское произведение, заслуживающее самого пристального внимания историков философии всех времен и народов.

Идеализм, мистицизм, интуитивизм, теоретические корни китайской науки — алхимии и медицины, народные верования, поэтические настроения не одной тысячи китайских литераторов, уходят своими корнями в это философско-литературное, овеянное прекрасными художественными образами, произведение.

Даосизм таит в себе ряд внутренних логических противоречий. Даосизм, как и всякая идеалистическая система не разрешает проблемы соот-

ношения субъекта и объекта, бытия и мышления, а просто вычеркивая бытие, он все сводит к абсолютному, к духовному принципу, к мышлению в конечном счете. Дао, рассматриваемое как первопричина всего существующего, оказывается вне мира, оторвано от него и даосизм никак не может показать процесс превращения его в мир, процесс порождения всего материального. Дао — бытие и Дао — небытие не получают в даосизме диалектической связи, они по существу разграничены и оторваны друг от друга. «Понимание того, что бытие и небытие суть только лишённые истины абстракции, первым же истинным является только становление, представляет собой большое достижение...» — писал Гегель.¹ По Гегелю мир не только происходит из абсолютного, но и заключается в нём. Другими словами, бытие и небытие есть единство противоположностей. В даосизме же мир, бытие происходит из небытия, причем последнее продолжает существовать; оно не отказывается от своего трансцендентного существования.

Глубокое внутреннее противоречие даосизма заключается в том, что на ряду с признанием абсолютного и неизменного Дао, небытия признается изменчивость внешнего мира, бытия. Неизменное порождает вечно изменяющееся. Метафизическое начало порождает диалектически изменяющийся мир, подверженный разрушению и уничтожению. Дао оказывается всегда равным самому себе, безотносительно к бесконечно многообразным формам его проявления. Принцип изменения, развития устраняется, таким образом, из сферы абсолютного. Мир представляет собою лишь развертывание его абсолютного, неизменного содержания, вечно содержащего в себе в потенции зерна всего существующего. Дао же само по себе остается неизменным, раз навсегда данным. Весь мир изменяется, и только Дао «одинокостойт и не изменяется, повсюду действует и не подвергается опасности уничтожения». Если мир вещей подвержен противоречиям, то в Дао, как в абсолютном, примиряются все противоречия, ибо оно неизменно в своей абсолютной сущности. Столь же метафизичен, антидиалектичен и даосский принцип «недеяния», являющийся отражением в области этики принципа небытия. Небытие и недеяние — абсолютны в противоположность бытию и деянию — ложным, обманчивым, преходящим.

Ван Би в своем комментарии не разрешает внутренних противоречий даосизма, он лишь развивает отдельные его категории и понятия. У него также метафизическое Дао противопоставляется абсолютно измен-

¹ Ленинский сборник, XII, 1931, стр. 197.

чивому миру, небытие оторвано от бытия, они возникают последовательно, а не представляют собою диалектического единства; столь же абстрактным и метафизическим остается принцип «недеяния» и т. д.

Также Ван Би не отходит и от тезиса об абсолютной истине, которая может быть достигнута постижением Дао-пути, которое будет означать возвращение и успокоение всего сущего в абсолютном первоисточнике. Таким образом и здесь мы сталкиваемся с глубоким противоречием между диалектикой мира и метафизикой абсолютной истины, в которой устраниваются и примиряются все противоречия действительности.

На тексте Дао-дэ-цзина философский ум Ван Би прошел первую школу. В своем комментарии он дал глубокий анализ основного понятия даосизма, подчеркнув с огромной силой абсолютно-идеалистический характер даосизма и может рассматриваться как виднейший представитель этой философской системы в свою эпоху, развивавший ее идеи и мысли.

Но оценка значения комментария Ван Би была бы неполной, если мы подошли бы к нему только с этой стороны.

Изучение Дао-дэ-цзина имело большое значение в философском развитии Ван Би, как самостоятельного мыслителя, и в подготовке его оригинальной концепции, которую он в суммарном виде изложил в трактате «Основные принципы Книги Перемен».

Истоки основных мыслей этого трактата восходят к Лао-цзы-чжу.

1. В философском даосизме Ван Би нашел идею монистичности мира, воспринял ее и сделал центральным понятием своей концепции.

2. Проблему единого и многого или единства мира мыслитель анализирует уже в этом комментарии. Учение о Дао является прообразом его теории всеобщего и главного в вещах и явлениях.

3. В общих чертах Ван Би намечает уже основные линии процесса познания, выбирая, во-первых, в качестве критерия его — познание единого или главного и высказывая, во-вторых, мысль о чувственном характере познания внешнего мира.

Так Ван Би в процессе изучения Дао-дэ-цзина подготовлял переход к самостоятельному философскому творчеству, которое начало выливаться в определенные формы и принимать четко очерченные контуры только после того, как на философском горизонте мыслителя появилась Книга Перемен.

2. ТРАКТАТ «ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ КНИГИ ПЕРЕМЕН»

В основу исследования философских взглядов Ван Би и определения их историко-философской и социальной значимости я кладу трактат Чжоу-и-лио-ли 周易畧例 или «Основные принципы Книги Перемен», приложенный мыслителем к общему комментарию на эту книгу — Чжоу-и-чжу 周易註 и оставшийся совершенно незамеченным европейскими и китайскими исследователями.

Ван Би строит изложение и аргументацию своих самостоятельных выводов на материале Книги Перемен, древнейшего памятника китайской литературы, в многослойных образованиях которого отразилась вся совокупность философских, естественно-научных и социальных воззрений древних китайцев. Он широко использует терминологию, образы и представления этого памятника.

Вне Книги Перемен, вне истории ее текста и комментаторской литературы, вырвавшей вокруг нее, — невозможна история древне-китайской философии вообще. Несомненно, что и даосизм одним из своих источников имеет Книгу Перемен, с которой он связан идеей изменения и развития, закономерности и т. д.

Важнейшим комментарием-трактатом о Книге Перемен, с которым тесно связана концепция Ван Би, является Си-цы-чжуань (V—III вв. до н. э.) Этот комментарий представляет собою наиболее ранний синтез Книги Перемен, схвативший и наиболее полно выразивший диалектичность ее мыслей, образов, идей.

История диалектики в китайской философии должна быть начата с анализа элементов диалектики в Книге Перемен и в Си-цы-чжуань. В знаках и образах Книги Перемен древние китайцы отобразили процесс всеобщего движения, вечный круговорот в природе, смену времен года, смену дня и ночи. Содержание этого памятника разрасталось и обогащалось по мере накопления китайским народом практического житейского опыта. На базе основного текста, своими корнями восходящего к надписям на бронзе, появлялись последовательно все новые и новые слои — гуа-мин, гуа-цы, яо-цы — имена гексаграмм, суждения к ним, суждения к линиям, все новые и новые комментарии. Каждый новый слой, каждый новый комментарий означал не только количественный рост литературы вокруг И-цзина, но и качественно более высокое понимание древнего текста и его содержания, более глубокое понимание тех явлений природы и общественной жизни, которые стояли за символами и образами Книги Перемен. Этот

процесс остается до сих пор для науки *terra incognita*. Изучение его раскрыло бы нам содержание и пути развития древне-китайской философской мысли в ее существеннейших моментах.

С историей Книги Перемен теснейшим образом связана история развития натурфилософских воззрений в Китае. Восемь первоначальных триграмм — па-гуа — были символами, естественных, природных явлений, из которых были выделены небо и земля как первоисточники, во взаимодействии которых рождались все остальные элементы и силы природы. В Книге Перемен мы находим первоначальное представление о силах Инь и Ян — Тьмы и Света — этих важнейших категорий китайской натурфилософии, вошедших и в конфуцианство и в даосизм. Инь и Ян постепенно отрывались от реальных образов природы и превращались в чисто абстрактные принципы активного, положительного и пассивного, отрицательного.

Трактат Чжоу-и-лио-ли представляет собою философское обобщение Книги Перемен, элементы которого Ван Би дает уже в Чжоу-и-чжу. Этот трактат представляет собою замечательное философско-логическое произведение, написанное бесспорно выдающимся мыслителем. Изложенная в нем концепция ставит Ван Би в ряд замечательных мыслителей человечества в феодальный период его исторического бытия, а в истории китайской философии выделяет автора из совокупности многочисленных вариаций как официальной конфуцианской идеологии, так и направлений даосского типа.

Честь открытия этого трактата для науки, общей оценки его значимости и инициатива включения его в научный оборот принадлежит представителю советского китаеведения — профессору Ю. К. Щуцкому.

Ни один из перечисленных выше европейских и китайских авторов не только не дает анализа Чжоу-и-лио-ли, но и вовсе не упоминает о его существовании, не отделяя этого трактата от общего комментария Ван Би к Книге Перемен.

Факт неупоминания и игнорирования этого произведения, с другой стороны, может наводить на мысль о неаутентичности текста и сомнительности авторства Ван Би.

Об авторстве Ван Би в отношении Чжоу-и-лио-ли свидетельствует ряд китайских источников.

Бу-сань-го-и-вэнь-чжи, в перечне его комментариев, упоминает И-лио-ли в одной главе.¹

¹ Бу-сань-го-и-вэнь-чжи, цз. 1, стр. 15-у.

В библиографическом отделе «Истории династии Суй» говорится, что «Ван Би комментировал 64 гуа в шести главах и составил еще «Основные принципы Книги Перемен» в одной главе».¹

В литературных отделах Старой и Новой историй династии Тан указывается, что комментарий Ван Би — Чжоу-и-чжу состоит из 7 глав. Следовательно к 6 главам основного комментария присоединяется одна глава Чжоу-и-лио-ли.²

О трактате упоминает также и «История династии Сун».³

Сы-ку-цюань-шу-цзун-му, соглашаясь с указанными источниками, констатирует, что „комментарий на Книгу Перемен и «Основные принципы» составлены вэйским Ван Би“... «Комментарий к ним написан танским Син Шоу».⁴

Энциклопедия Ту-шу-цзи-чэн приводит полностью текст трактата, считая его произведением Ван Би.⁵

И, наконец, мы имеем текст Чжоу-и-лио-ли высеченным на каменной стэле (836 г. до н. э.), находящейся в знаменитом Музее стэл Бэй линь 碑林 в Сианьфу, эстампаж с которой хранится в рукописном отделе Института востоковедения Академии Наук СССР.⁶

На основании этих источников можно считать вполне установленным, что «Основные принципы Книги Перемен» принадлежат Ван Би.

Перевод сделан с текста, опубликованного в ксилографском издании Хань-Вэй-цун-шу 漢魏叢書 в отделе И-чжуань-лио-ли 易傳畧例 с комментарием и предисловием танского Син Шоу и сверенного мною с текстом эстампажа стэлы.⁷

¹ Суй-шу, цз. 32, стр. 7-в.

² Цзю Тан-шу, цз. 47, стр. 7-г; Синь Тан-шу, цз. 57, стр. 3-в.

³ Сун-ши, цз. 202, стр. 4-г.

⁴ Цз. I, стр 9-г — 11-г.

⁵ XXI, 73. Ту-шу-цзи-чэн рассматривает трактат как комментарий.

⁶ См. Ши-цзин-хуй-хань 石經彙函, II. Текст Книги Перемен был высечен на стэле вместе с комментарием Ван Би — Чжоу-и-чжу и комментарием Хань Кан-бо. Текст трактата Чжоу-и-лио-ли помещен в конце в качестве десятой главы. Здесь, таким образом, мы имеем танскую редакцию текста. Края стэлы повреждены, и поэтому на отдельном эстампаже помещены дополнения — восстановленные части, воспроизводящие недостающие знаки. Фотокопия эстампажа с таблицей восстановленных знаков (см. табл. XVII и XVIII) дана в приложении.

⁷ Текст дает знак 无 вместо 無 на стэле. В главе III знак 闇 на стэле заменен знаком 暗 в тексте.

Трактат помещен также в издании Сы-бу-цун-кань 四部叢刊, А, I, 2 и в собрании Ши-сань-цзин-гу-чжу 十三經古注 I, 1 (вместе с Чжоу-и-чжу).

Трактат состоит из одной цзюани — главы и подразделяется на две части (шан и ся), состоящих из семи разделов — параграфов, которые я называю в переводе условно главами.

Каждая такая глава имеет главную, пронизывающую ее содержание, мысль; эта мысль сначала выражается в положительном определении, после чего разворачивается его аргументация и обоснование.

В первой главе 明象 Ван Би ставит в общей форме проблему единого и многого, обосновывая монистическое воззрение на мир.

Вторая глава 明爻通變 раскрывает картину множественности мира и устанавливает всеобщность его движения и изменчивости.

Третья глава 明卦適變通爻 посвящена изложению оригинальной в истории китайской мысли трактовке гексаграмм как символов времени и выяснению значения их составных элементов. Мысль о всеобщей изменчивости окружающего пронизывает также содержание этой главы.

В четвертой главе 明象 мыслитель дает критику предшествовавших ему комментаторских школ Книги Перемен и, устанавливая логическое соотношение между категориями мысли, образа и слова, он излагает свое понимание пути познания символов этой книги.

Первые четыре главы составляют основную и наиболее интересную в философском отношении часть трактата.

Пятая глава 辯位, тесно связанная по материалу с текстом Книги Перемен, излагает принципы построения гексаграмм и расположения в них линий.

Большая часть шестой главы (вторая часть трактата 畧例下) содержит в себе краткое изложение мыслей, развитых в первых главах трактата.

Приложенные к трактату фрагменты гексаграмм 卦畧 являются краткими замечаниями о характере и значении одиннадцати гексаграмм, и, по существу, не представляют собою интереса при выяснении философских взглядов Ван Би. Трактат отличается логической стройностью и последовательностью изложения мыслей, предельно лаконичным, местами образным, и ритмическим языком.

Язык трактата исключительно труден. Сложность языка и вытекающая отсюда трудность перевода текста основывается на том, что в нем

Отдельно предисловие и дополнительные вступительные слова к трактату помещены в Ту-шу-цзи-чэн, XXI, 60—в отделе 易經部彙考, 2.

О произведениях Син Шоу см. Сун-ши, цз. 202, стр. 3-в и Ту-шу-цзин-чэн, XXI, 60. Здесь же цитируется последняя часть его предисловия к Чжоу-и-ли-ли.

очень много условностей, намеков, почерпнутых из Книги Перемен, которую Ван Би, конечно, превосходно знал наизусть. На этом условном ицзинговском языке Ван Би, по существу, излагает все свои мысли.

3. ФИЛОСОФСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ТРАКТАТА

В трактате «Основные принципы Книги Перемен» Ван Би подходит к важнейшим проблемам философского мышления.

Соотношение единого и многого, или общего и единичного, всеобщее движение и изменчивость мира, путь познания его — таков круг этих проблем, постановка которых выделяет Ван Би как глубокого оригинального мыслителя.

В его молодой голове завязались в один неразрывный узел нити разнообразных и сложнейших для того времени проблем, мыслей, образов и понятий.

Ван Би начинает трактат изложением в общей форме проблемы соотношения единого и многого и в связи с этим набрасывает в схематических чертах общую картину мира.

Мир бесконечно сложен, многогранен и неисчерпаем. Непрерывный поток движения и изменчивости, сложное и запутанное сплетение вещей, явлений, событий, их связи и взаимопроникновения, их различия и противоположность не могли не поражать мозг древнего китайца. И Ван Би, осознав бесконечную глубину и сложность мира, резко выступает против старой, схоластической школы комментаторов И-цзина.

«Искусный астролог не может установить для них (изменяющихся вещей) чисел; человек блестящей одаренности не может создать для них общей схемы. Они не могут быть сравнены законами; они не могут быть уравнены мерами».¹

Что же представляет собою этот мир? Является ли он каким-то хаотическим нагромождением бесконечного числа единичных вещей и явлений, не подчиненных никакому закономерному началу, или же он представляет собою строго закономерную систему, объемлемую каким-то объективным законом, познание которого и составляет непосредственную задачу и содержание человеческого знания? На этот вопрос Ван Би, не раскрывая и не уточняя пока своей мысли, дает категорический ответ в следующем фрагменте:

¹ Чжоу-и-лио-ли, II, 3.

«Вещи — нехаотичны; они с необходимостью вытекают из своего закона. При обобщении их имеется главное, при собирании их имеется и значальное. Поэтому вещи сложны, но не запутаны; их множество, но нет хаоса».¹

Следовательно, мир есть прежде всего не только нечто сложное, но и закономерное. В множестве его вещей и явлений можно вскрыть их главное и значальное.

Мыслитель, говоря о мире и его множественности, употребляет термин чжун 衆 — «множество», «многое», подразумевая под этим, как это правильно констатирует Син Шоу, — вань-у 萬物 «все вещи» (собственно 10 000 вещей), и выражает в нем все многообразие внешнего мира. Вещь — у 物 — есть любой элемент как природы, так и социальной жизни, любой компонент действительности.

В связи с утверждением закономерности в мире, Ван Би выдвигает проблему качественной специфичности вещей. Все вещи обладают определенными, присущими им качествами.

«Когда мы мысленно рассматриваем природу или человеческую историю или нашу собственную духовную деятельность, — писал Энгельс, — то перед нами сперва возникает картина бесконечного сплетения соединений и взаимодействия, в которой ничто не остается неподвижным и неизменным, а все представляется движущимся, изменяющимся, возникающим и исчезающим. Таким образом, мы видим сперва общую картину, в которой частности еще более или менее ступшеваются, мы больше обращаем внимание на ход движения, на переходы и сцепления, чем на то, что именно движется, переходит, сцепляется. Этот первоначальный, наивный, но по существу правильный взгляд на мир был присущ древне-греческой философии и впервые ясно выражен Гераклитом: все существует, и в то же время не существует, так как все *течет*, все постоянно изменяется, все находится в постоянном процессе возникновения и исчезновения».²

Принцип πάντα ῥεῖ мы находим и в философии древнего Китая.

В «Суждениях и беседах» сказано, что Конфуций, наблюдая однажды бурлящее и непрекращающееся течение реки, воскликнул:

«Все проходящее подобно этому; оно не прекращает движения ни днем ни ночью . . . »³

¹ Там же, I, 4.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., том XIV, стр. 20.

³ Лунь-юй 論語, IX, 16. См. также Мэн-цзы 孟子 гл. IV, ч. 2, XVIII.

В Си-цы-чжуань дается совершенно отчетливая картина движения и изменения мира, материальных вещей и человеческих отношений, переходы одного явления в другое, связи явлений и т. д. Здесь уже отмечается, что события в отношении их общей направленности могут быть сгруппированы по категориям, а вещи могут быть подразделены на виды.¹ Здесь мы находим только первые элементы анализа частных и установление связи между явлениями, главным образом, в сфере общественной жизни.

Оценивая Си-цы-чжуань как памятник, отразивший в себе определенный исторический этап в развитии древне-китайского философского мышления, мы можем констатировать, что в нем дается картина общего движения и изменчивости мира, и в символах И-цзина иллюстрируется связь между явлениями, главным образом, имеющими место в непосредственных отношениях между людьми.

Анализ единичных вещей и явлений, частных и общих связей между ними, вскрытие и рассмотрение всеобщей связи явлений в подробностях открывают новый, более высший этап в развитии человеческой мысли и ведет к формированию собственно научного знания. К этому, естественно, подходит Ван Би, поскольку он выясняет отношение единого и многого и ставит в очень яркой форме вопрос о единстве мира.

Проблема качественной специфичности вещей и установление их всеобщей связи непосредственно связывается у него с пониманием мира как закономерного целого, в котором нет места хаосу и состоянию первобытной нерасчлененности вещей. Вышеприведенную мысль из Си-цы-чжуань Ван Би развивает в нескольких местах своего комментария на Книгу Перемен.

«Если события в отношении их общей направленности могут быть собраны по категориям, а вещи могут группироваться по видам, то следовательно в них есть сходства и различия; они могут собираться или разделяться».²

«Если действительность вещей — тождественна, то они могут соединяться . . . »³

О средней линии в гексаграмме, которую Ван Би рассматривает как самую существенную, он говорит:

« . . . Средняя линия содержит в себе то, что собирает вещи, перечисляет (их) качества, объясняет истинное и ложное . . . »⁴ В вещах и явле-

¹ Си-цы-чжуань, ч. 1, I.

² Там же, ч. 1, I. См. замечания Ван Би.

³ И-цзин, 12. См. комм. Ван Би.

⁴ Чжоу-и-лио-ли. I, 5.

ниях он выделяет их определяющий принцип, в котором сосредоточивается их сущность, определяющая в свою очередь, их, отличные от других вещей, признаки.

Мыслителя не удовлетворяет общая схематическая картина мира, в которой неразличимы контуры единичных вещей и мир представляется как их хаотическое нагромождение. Он ставит проблему единого или главного как определяющего движение и изменчивость вещей. Это главное в бесконечном ряде единичных вещей и явлений есть нечто общее, присущее им всем в своих частных обнаружениях. Вскрытие и познание общего есть, по мнению Ван Би, условие познания действительности.

Мир, следовательно, представляет собою совокупность вещей и явлений, обладающих определенными качествами, вытекающими из того, что Ван Би называет главным, исходным принципом всех вещей, рассматривая это главное как самое существенное в мире, как основание его бытия.

Монизм древнего философского даосизма, ярко отраженный в творениях его первых отцов, является отправным теоретическим тезисом в построениях Ван Би.¹

Уже в вышеприведенном отрывке Ван Би говорил о главном, собственно, — «предке» — цзун 宗, и изначальном — юань 元, отождествляя по существу эти понятия. В дальнейшем изложении он отождествляет понятие главного и единого («единое и является главным во многом»)² Чаще всего главное он обозначает словом чжу 主, а единое или словом и —, или гуа 寡.

Проблеме единого и многого посвящена вся первая глава трактата.

«Многое не может управлять многим. Управляющее многим есть предельное единое. То, благодаря чему достигается общее существование многого в основе с необходимостью сводится к единому» «...строй вещей многообразно изменяется, но главное сохраняется».³

Мыслитель в постановке проблемы единого и многого, другой стороной которой является проблема конечного и бесконечного, во-первых — пытается разрешить проблему многообразия мира; во-вторых — стремится открыть в мире нечто всеобщее, благодаря которому

¹ «Вещей — множество, но управляются они единым». Чжуан-цзы, 12.

² Чжоу-и-лио-ли, I, 11.

³ Чжоу-и-лио-ли, I, 2, 3, 10.

достигается возможность познания его, и, в-третьих, — утверждает закономерность его бытия.

«Понятие закона, — указывал Ленин, — есть одна из ступеней познания человеком *единства и связи*, взаимозависимости и цельности мирового процесса».¹

Что же Ван Би подразумевает под главным или единым и какое конкретное содержание он вкладывает в это понятие? Он дает ему ряд выразительных и ярких определений, не раскрывая однако его внутреннего содержания и истинной сущности.

«Вещи и явления смешаны, но им не угрожает беспорядок; они изменяются, но им не угрожает хаос, так как ограниченное сохраняет обширное, простое управляет многим».² Ван Би абсолютизирует роль и значение главного.

«Если исходить из обобщающего и исследовать вещи, то вещей хотя и множество, но известно, что можно при помощи единого управлять ими. Если исходить из основного и рассматривать их, то смысл их хотя и обширен, но известно, что его можно выразить в одном имени. Если основываться на самом главном и (пытаться) узнать грядущее, то мир будет сходиться к нему как спицы к ступице в колесе и еще недостаточна будет его многочисленность. В мире запутанность, но вещи не могут впасть в хаос; в нем — изменчивость, но вещи не могут нарушить главного... Что же, как не предельная глубина мира может заключаться в этом!»³

Суммируя эти определения единого и главного, мы обнаруживаем его абсолютный, всеобщий и субстанциональный характер. Оно управляет миром и его движением. Оно выделяется, как общее при обобщении и классификации вещей и благодаря ему мир избавлен от хаоса и смуты. Оно пронизывает своим действием все существующее и проявляет в себе предельную глубину мира.

Так единое вырастает в центральное понятие всей философской концепции Ван Би. В нем мыслитель видит основной закон мира, его субстанцию, проявляющуюся в множестве единичных вещей и явлений и связывающую их в единую закономерную систему.

Прообраз единого в концепции трактата мы должны конечно искать в даосизме, в этом строго монистическом мировоззрении, связы-

¹ Ленинский сборник, IX, 1931, стр. 127.

² Чжоу-и-лио-ли, I, 12.

³ Чжоу-и-лио-ли, I, 6, 7, 13.

вающем на почве объективного идеализма в одно целое и единое весь мир. И действительно, в своем комментарии на Дао-дэ-цзин, как это мы уже видели выше, Ван Би в полном согласии с комментируемым текстом трактует единое или главное как Дао, если речь идет о мире вообще, и как царя, если речь идет о человеческом обществе.¹

Но в «Основных принципах Книги Перемен» мыслитель, сделав проблему единого и многого центральной, не раскрывает сущности единого и не отождествляет его с Дао, создавая тем самым громадные трудности для исследователя, который прежде всего встает в тупик при попытке определить принципиальную сущность его мировоззрения с точки зрения двух основных направлений в философии.

Что является субстанцией — материальное или идеальное? Какова сущность единого? Ван Би не дает прямого ответа на эти основные вопросы.

В тексте трактата он ни разу не употребляет слова Дао в качестве даосского термина. Он встречается три раза в обычном своем значении — путь — «путь дня и ночи» (в цитате из Си-цы-чжуань, гл. II, 10); «постоянный путь» (гл. III, 2); «правильный путь» (гл. VI).

Историка философии прежде всего интересует фактическое развитие философского мышления и в каждом философском трактате он должен видеть только исторический документ. Поэтому, если бы мы не знали, что автором Чжоу-и-ли-о-ли был Ван Би, прошедший даосскую школу, и рассматривали бы, таким образом, трактат изолированно, мы могли бы вложить в понятие единого или главного и материалистическое и идеалистическое содержание.

Но Ван Би был искушен в даосизме, оставив даосской литературе богатый след в виде своего комментария на Дао-дэ-цзин. Учитывая исторический путь развития философских взглядов мыслителя, мы можем пойти по линии наиболее вероятной гипотезы и сделать допущение, что единое, главное в Чжоу-и-ли-о-ли с точки зрения его философской сущности, есть не что иное, как Дао. Основательность этого допущения подтверждается китайскими источниками, которые, отправляясь от Ван Би, как от комментатора Лао-цзы, считают его бесспорным даосом и в других его произведениях и отождествляют главное с Дао. Комментатор Син Шоу прямо указывает, что главное в мире вещей — Дао, а в мире людей — царь.

¹ Лао-цзы-чжу, 42. См. также 4, 26, 47, 70, 81.

И действительно атрибуты единого — вечное, главенствующее над всем существующим и им управляющее, общее, ненарушимое, все упорядочивающее, все в себе собирающее — очень сближают его с Дао.

Таким образом, при рассмотрении философских взглядов Ван Би в их историческом развитии, напрашивается вывод об абсолютно-идеалистическом характере его единого или главного, даже несмотря на то, что сам текст трактата никаких объективных оснований для подобной интерпретации не дает. Но в таком случае в трактовке самого Дао мыслитель делает большой шаг вперед по сравнению с основоположниками даосизма. У них Дао — есть прежде всего образ. И Лао-цзы и Чжуан-цзы дают ему ряд ярких и образных определений. Они описывают его, а не раскрывают его сущности и не дают ему логического определения. Дао-дэ-цзин из параграфа в параграф описывает в своих афоризмах и поэтических образах его глубочайшее содержание. В еще большей степени поэтический образ, как средство выражения абсолютной сущности Дао, использует Чжуан-цзы.

В концепции трактата Ван Би — единое и многое уже могут быть переведены на обще-философский язык — как общее и единичное. Единое и главное — идея, трактуемая мыслителем и логически и онтологически. Логически — это высшее, всеобщее понятие бытия; онтологически — это общее определение бытия, присущее всем единичным вещам, представляющим собою многообразное его воплощение, и являющееся действительным бытием.

Так Ван Би фактически превращает Дао в логическую идею, в абсолютно всеобщее понятие.

При справедливости нашего допущения трактат Чжоу-и-ли-ли может рассматриваться как глубокий синтез идей философского даосизма и идей Книги Перемен. Ван Би в нем связывает в одно целое абсолют с законом всеобщей изменчивости, усматривая в последнем основное проявление единого. И действительно, если оно представляет собою основание и источник закономерности, то нужно найти ту важнейшую форму, в которой оно проявляет себя во внешнем мире.

Этот вопрос Ван Би разрешает в своей концепции универсального движения и изменчивости мира.

Природа есть «процесс в самой себе»... «Природа есть никогда не останавливающееся движение, и вселенная — переход от одного к другому, от раздвоения к единству и от единства к раздвоению»... «Понять природу, значит: изобразить ее как процесс».¹

Так писал Гегель, возрождая на почве нового естествознания знаменитый принцип *pánwǎ fēi* Гераклита Эфесского. Представление о мире как процессе движения и изменения — доминирующий мотив китайской философской мысли, начиная с первооснов Книги Перемен и на всем протяжении ее развития.

«Конфуций, находясь на берегу реки, воскликнул: „Все проходящее подобно этому, оно не прекращает движения ни днем ни ночью“».²

Уходя своими корнями в равной степени как в даосизм, так и в Книгу Перемен, основной идеей которой является идея изменений, Ван Би не мыслит себе существование мира вне движения, вне изменчивости. Они возводятся им в неотъемлемое свойство воспринимаемого человеком мира.

В нем нет ничего неизменного, неподвижного и постоянного.

Исходя из положения Си-цы-чжуань — «изменчивость это то, в чем рождается все существующее» — Ван Би следующим образом развивает свои мысли о всеобщей изменчивости мира.

«...строй вещей многообразно изменяется, но главное сохраняется... «Мир изменяется, но ему не угрожает хаос... В мире — изменчивость, но вещи не могут нарушить главного»».³

Если первая глава Чжоу-и-лю-ли ставит проблему единого и многого, то вторая глава и, в значительной степени, третья посвящены проблеме изменчивости мира и раскрывают глубокую диалектичность концепции Ван Би.

«То, что в условиях противоборства вещей в отдельности утвердится в состоянии покоя — значит оно стремится к своей завершенности. Движение и покой, скрытая и проявляющаяся деятельность — это только то, что соответствует изменчивости».⁴

Утверждение всеобщего противоборства вещей и явлений — исходная точка зрения мыслителя. В обстановке этого противоборства и взаимодействия вещей, их движения и изменчивости раскрывается много-

¹ Гегель. Лекции по истории философии, Соч., Т. IX, 1932, стр. 253, 254; Ленинский сборник, XII, 1931, стр. 199.

² Лунь-юй 論語 IX, 16. См. также Мэн-цзы 孟子 гл. IV, ч. 2, XVIII.

³ Си-цы-чжуань, ч. 1, V; Чжоу-и-лю-ли, I, 10, 12, 13.

⁴ Чжоу-и-лю-ли, III, 2, 4.

образе их проявлений во внешнем мире. В Чжоу-и-чжу Ван Би замечает:

«Вообще, если есть несогласованность, то затем рождается изменчивость. Рождающее изменчивость появляется в том, что не согласуется».¹

В трактате мыслитель с исключительной логической последовательностью проводит мысль о подвижности и условности граней, отделяющих вещи друг от друга, о постоянной изменчивости внешних проявлений вещей в зависимости от общих условий окружающей обстановки, о невозможности установления неизменного соотношения между структурой или сущностью вещи и ее бытием во внешнем мире. Так вещи и силы, а под силами Ван Би подразумевает, как мы увидим ниже, — Ян и Инь, силы Света и Тьмы, — могут соединяться или разъединяться, могут являться во вне или скрывать свое действие под влиянием внешних условий. Он проводит мысль о противоположности между сущностью вещи и ее проявлением. «Вещи (или силы) по форме активные, склонны к покою; Слабое по сущности любит Сильное. Структура и их действительность в проявлении — противоположны: их сущность и стремления противоречивы».²

И мыслитель приводит ряд ярких и образных примеров, иллюстрирующих эту мысль о бесконечном многообразии вещей и явлений, о многообразии и богатстве форм их проявления, о беспредельном процессе их движения и изменчивости. Но утверждение последнего логически приводит мыслителя к вопросу об их источниках. Если мир представляет собой замкнутый круг всеобщего движения — то где лежит сила, вызвавшая его? Если движение мира подобно бесконечной смене дня и ночи — то где лежит причина, обуславливающая необходимость и естественную неизбежность этой смены явлений?

Что же представляет собою это бесконечное движение? Где лежит его источник?

«Движение не может управлять движением. Управляющее движением мира есть абсолютно единое. . . . То, благодаря чему достигается общий круговорот движения, в основе не может быть двойственным» — пишет Ван Би.³

Принцип монизма он, таким образом, распространяет и на движение, сводя источник его к единому и рассматривая движение вещей как проявление действия этого единого.

¹ И-цзин, XIII.

² Чжоу-и-лио-ли, II, 3.

³ Чжоу-и-лио-ли, I, 2, 3.

Ван Би в понимании движения и изменчивости исходит из концепции, изложенной в Си-цы-чжуань, развивая ее в идеалистическом направлении. С одной стороны он заимствует из этого текста высказанную в нем идею единства движения,¹ которая вполне гармонировала с принципами даосизма и, с другой стороны, он нашел в нем в обобщенном виде схему сил Ян и Инь — Света и Тьмы и подверг их идеалистической трактовке, превратив силы из конкретных образов действительности в общие и абстрактные принципы, как формы проявления единого или главного.

В тексте Си-цы-чжуань, имеющем несомненную связь с даосизмом и в отдельных своих частях овеянном даосскими мотивами, только в одном месте мы встречаем понятие Великого Предела или Начала — да-цзи 大極.

«В изменчивости есть Великий Предел, он рождает две полярности. Две полярности рождают четыре образа; четыре образа рождают восемь гексаграмм. Восемь гексаграмм определяют удачу и неудачу».²

Великий Предел, объясняемый комментатором Хань Кан-бо как «не бытие», т. е. как понятие даосское, не является органической частью концепции Си-цы-чжуань, которая полностью даосской признана быть не может. Он, скорее, представляет собою образ единства двух полярностей, т. е. Ян и Инь — и совершенно неотделим, если следовать общему духу текста, от действительного мира вещей и явлений.

В Си-цы-чжуань единый источник движения мира лежит в пределах самого же мира. Этот источник — взаимостолкновение, борьба, противоречивое движение двух первоначальных космических сил — силы Света и силы Тьмы (Ян 陽 и Инь 陰).

Такую интерпретацию движения и его источника в древне-китайской философии мы находим у академика В. М. Алексеева, указывающего, что «движение происходит от взаимостолкновения и взаимодействия двух элементарных сил: силы твердой — Ян и силы мягкой — Инь, в совокупности составляющих путь природы и истины».³

«Ритмическое чередование Света и Тьмы — есть путь мира».⁴

«Сильное и Слабое сталкиваются друг с другом и порождают движение вперед (изменение к высшему, прогресс) и движение назад (изменение к низшему, регресс)».⁵

¹ Си-цы-чжуань, ч. 2, I.

² Там же, ч. 1, XI.

³ В. М. Алексеев. Учение Конфуция в китайском синтезе, журн. «Восток» № 3, 1923, стр. 135—136.

⁴ Си-цы-чжуань, ч. 1, V.

⁵ Там же, II.

«Сильное и Слабое сталкиваются друг с другом; изменчивость заключена в этом».¹

Вопрос о соотношении сил Света и Тьмы, с одной стороны, и Сильного и Слабого, — с другой, решается следующим текстом:

«Совершенномудрые люди установили путь неба и назвали — Свет и Тьма; установили путь земли и назвали — Сильное и Слабое».²

Свет и Тьма — космические, естественно-природные силы, непосредственно связанные с явлениями природы и реализующие свое действие в сфере неба.

«Великое и обширное (пространственное) соответствуют небу и земле. Перемены и связи соответствуют четырем временам года. Свет и Тьма соответствуют Солнцу и Луне».³

Сильное и Слабое — дериваты Ян и Инь, их реальное воплощение и реализация в сфере земли.

Следовательно, источник движения оказывается единым — борьба, противоречивое движение сил Света и Тьмы, выступающих в форме Слабого и Сильного. Космические силы Света и Тьмы трактуются как отображения или образы явлений природы. Ян — не только сила Света, но и его образ. Знак ян, писавшийся в архаическом тексте без ключевого знака 卩, т. е. 易, символизировал развевающийся на солнце и им освещенный флажок; это был символ, образ Света, активного,⁴ творческого.⁵ Точно так же знак инь, писавшийся без ключевого знака 卩, т. е. 全, символизировал облако, тень; это был символ, образ Тьмы, пассивного,⁶ воспринимающего.⁷

Ян — солнечная сторона, гора или южный скат горы и северный берег реки. Инь — теневая сторона, долина или северный скат горы и южный берег реки.

Натуралистическое понимание сущности сил Света и Тьмы, лишенное какой бы то ни было мистики и метафизики, прекрасно выражено в так

¹ Там же, ч. 2, I.

² Шо-гуа, II.

³ Си-цы-чжуань, ч. 1, VI.

⁴ «Творческое — Сильное». Цза-гуа, II.

⁵ «Творческое — Небо, государь, отец . . .» Шо-гуа, XI.

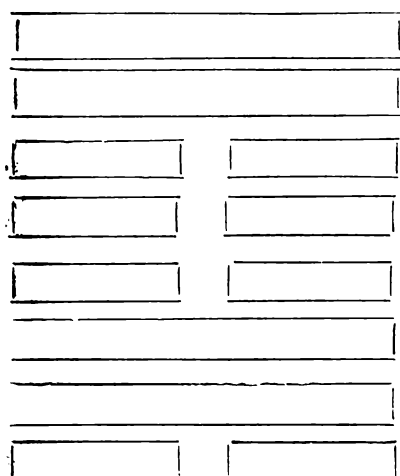
⁶ «Воспринимающее — Слабое». Цза-гуа, II.

⁷ «Воспринимающее — качество земли . . .»

«Воспринимающее — есть путь подданного;

«Его красота заключается в подчинении». И-цзин, I.

называемых четырех образах, получаемых из комбинации линий по две и иллюстрирующих переходы сил:



Тай ян 太陽 великое Ян, образ солнца, лето, нарастание силы Ян;

тай инь 太陰 великое Инь, образ луны, зима, нарастание силы Инь;

шао ян 少陽 весна, переход от зимы к лету, растет сила Ян;

шао инь 少陰 осень, переход от лета к зиме, растет сила Инь.

В этих четырех образах дается кругооборот становления природы, представление бесконечного движения мира.

«Солнце заходит — восходит луна; заходит луна — восходит солнце; солнце и луна сталкиваются друг с другом и рождается Свет. Холод исчезает появляется тепло; исчезает тепло появляется холод. Холод и тепло сталкиваются друг с другом и год завершается».¹

Р. Wilhelm прекрасно показывает как в природе, в соотношениях и комбинациях, во взаимодействии и развитии сил Света и Тьмы отражен процесс жизни растительного мира.² Утверждение источника движения мира в борьбе Света и Тьмы есть непосредственное, идеологическое отражение земледельческого быта древних китайцев.

«Свет и Темнота, — писал Энгельс, — являются безусловно самой резкой и решительной противоположностью в природе, и, начиная с 4-го Евангелия и кончая lumières XVIII века, они всегда служили риторической фразой для религии и философии».³

Силы Света и Тьмы есть выражение наиболее яркой противоположности природы. Это естественные силы, пронизывающие своим действием всю природу и объективную действительность вообще. В них еще нет ничего сверхъестественного, сверхчувственного и метафизического. Представление об этих силах почерпнуто древними китайцами из созерцания и осмысления самой природы, из наблюдения за движением небесных светил и солнца, за бесконечной сменой времен года, сменой дня и ночи.

¹ Си-цы-чжуань, ч. 2, V.

² R. Wilhelm. Chinesische Lebensweisheit. Das Buch der Wandlungen, Darmstadt 1922.

³ Энгельс. Диалектика природы. Соч., т. XIV, стр. 435.

«Они (совершенноумдые люди) смотрели вверх, чтобы созерцать небесные письма; смотрели вниз, чтобы исследовать контуры земли — и поэтому познавали причины скрытого и явного (Инь и Ян)».¹

«... сила — указывал Гегель — есть род свойства, которое мы представляем себе как нечто отделимое от материи, как некий предикат».²

Энгельс, критикуя идеалистическое понимание силы, писал: «Недостаток: 1) сила обыкновенно рассматривается как самостоятельное существование...».³

Древне-китайская философия не приписывает силам Ян и Инь самостоятельного существования. Они не отделимы от внешнего мира, они скрыты в нем и являются формой его движения. При помощи их древне-китайское мышление решает проблему отношения движения и покоя, проблему движения вообще — вне какой бы то ни было сверхъестественной силы или персонифицированного божества.⁴

В каком отношении силы Ян и Инь стоят друг к другу?

В решении этого вопроса можно полностью согласиться с R. Wilhelm'ом. «Дело идет, — пишет он, — не о двух раздельных силах или противоположностях в этой полярности. Было бы совершенно неверно называть китайскую философию в этом смысле дуалистической. Наоборот, эта полярность относится к силам, которые даются внутри и рядом друг с другом».

Единая природа рождает эти две противоположные силы. «Инь и Ян — две полярные противоположности, которые даны в единстве».

И, наконец, R. Wilhelm дает прямое и, несомненно, верное решение вопроса. «Эти оба принципа (Инь, Ян. — А. II.) представляют собою не дуалистические, спокойные, законченные противоположности, а напротив это единство противоположностей».⁵

Так Инь, графически изображаемая в виде прерванной линии — —, символизирует центростремительную силу, которую можно изобразить в виде $\boxed{\rightarrow} \boxed{\leftarrow}$, показывающем ее движение к центру, к превращению

¹ Си-цы-чжуань, ч. I, IV.

² Гегель. Лекции по истории философии, Соч. т. IX, 1932, стр. 224.

³ Энгельс. Диалектика природы, Соч. т. XIV, стр. 403.

⁴ Нельзя согласиться с Н. Масpero, рассматривающим Инь и Ян как две субстанции, В Си-цы-чжуань — они заложены в самом мире, в единой природе. Эта концепция принципиально отличается от дуалистических концепций сунских философов. См. его «La Chine antique», pp. 479—485.

⁵ R. Wilhelm. Chinesische Lebensweisheit. Das Buch der Wandlungen, Darmstadt 1922.

В действительности, с точки зрения современной науки, свет и тьма не представляют собою диалектической противоположности. Темноты как чего-то простого и прямо противоположного свету, не существует, так же, как не существует напр., противоположности холодного и теплого.

в свою противоположность. Ян — графически изображаемая целой линией —, символизирует центробежную силу, которую можно изобразить в виде $\boxed{\leftarrow \rightarrow}$, показывающем ее движение от центра, тоже к превращению в свою противоположность. В силе Инь уже в зародыше заложена сила Ян и наоборот. Итак Ян и Инь, Свет и Тьма — две противоположности данные в их единстве и почерпнутые непосредственно из природы. Они — суть раздвоение единой природы, единого мира, движущегося и изменяющегося, многообразные проявления которого представляют собою результат взаимодействия и связи неба — солнца и земли — растительного царства.

«Великое качество неба и земли — рождать».¹

Следовательно, движение материального мира возникает не вследствие внешнего толчка, внешне действующей и чуждой природе силы, — его источник заложен в самой природе. Определение движения как свойства реального мира и вскрытие его источника в самом же мире в виде борьбы двух противоположных, но взаимопроникающих сил, дает нам основание заключить о наличии элементов диалектического понимания движения в древне-китайской философии. Какое же место занимают Свет и Тьма в концепции Ван Би и как он трактует их?

В Чжоу-и-чжу, в замечаниях к тексту, высказывающему мысль, что взаимодействие неба и земли порождает изменение вещей, Ван Би указывает: «Две силы соединяются друг с другом и рождаются изменения».² Он заменяет слова «небо и земля» термином — две силы, взаимостолкновение которых и порождает изменчивость.

И в трактовке Ван Би силы Света и Тьмы представляют собою взаимно обусловленные, стремящиеся в своем движении друг к другу противоположности.

«Тьма и Свет — силы, стремящиеся друг к другу».³ «Свет — это то, к чему стремится Тьма, Тьма — это то, к чему стремится Свет».⁴ Это естественно вытекает из того, что «крайние противоположности должны согласовываться, крайние различия должны взаимопроникать... Путь должен быть единым...»⁵

¹ Си-цы-чжуань, ч. 2, 1.

² И-цзин, 9.

³ Чжоу-и-лю-ли, V, 2.

⁴ Там же, I, II.

⁵ И-цзин, 10. В Книге Перемен символом слияния противоположностей и взаимопроникновения различий является гексаграмма — тай 泰 «Р а с ц в е т». В центре — сила С в е т а

Он приводит цитату из Си-цы-чжуань, характеризующую всеобщность изменчивости мира...

«Система изменчивости закономерно охватывает все изменения неба и земли и ничто не ускользает (от нее); во всех извилинах она образует все вещи и ничего не упускает; она пронизывает путь дня и ночи и не имеет структуры (предметности)...» И замечает от себя: «...и в чередовании Света и Тьмы она бесконечна... Что же как не предельная изменчивость мира может заключаться в этом!»¹

Таким образом мыслитель внешне присоединяется к пониманию мирового процесса как борьбы сил Света и Тьмы, изложенному в Си-цы-чжуань.

Но понимание самой сущности этих сил и конечного источника движения и изменчивости мира у Ван Би уже принципиально иное по сравнению с концепцией Си-цы-чжуань и генетически должно связываться с даосизмом. Силы Света и Тьмы, ранее связываемые с конкретными явлениями природы и выражаемые в образах тех или иных ее конкретных вещей, превращаются у него в абстрактные принципы Сильного и Слабого, определяющие характер вещей и явлений и форму их проявления во внешнем мире. Если до Ван Би — Сильное и Слабое изображались как атрибуты Света и Тьмы, то теперь они отождествлены и возведены в степень общих принципов действительности, существо которых не требует выражения в установленных и зафиксированных образах.

В четвертой главе трактата Бан Би пишет: „Если смысл вещи заключается в Сильном, то почему же обязателен для нее образ лошади. Если категория вещи определяется ее покорностью, то почему же обязателен для нее образ коровы... Если линии объединяют только покорное, то почему же для «Воспринимающего» обязателен образ коровы... Если смысл соответствует только Сильному, то почему же для «Творческого» обязателен образ лошади...»²

Весна. В природе весенний расцвет — предельное напряжение ее творческих сил и максимальная реализация ее творческих возможностей. По поводу этой гексаграммы Ван Би замечает: «Р а с ц в е т» — время великого проникновения вещей. Небо и земля — в великой взаимосвязанности и вещи утрачивают свои грани... Р а с ц в е т — время взаимного проникновения Света и Тьмы...» Антитеза расцвета символизируется в гексаграмме «У п а д о к» — пи 否. В центре — сила Тьмы. Осень. Наступает период осеннего увядания природы...

¹ Чжоу-и-лио-ли, II, 10; Си-цы-чжуань, ч. 1, IV.

² Чжоу-и-лио-ли, IV, 4.

Эти образы могут быть заменены любыми другими, означающими вещи, сущность которых сводится к однородному с изображаемым принципу.

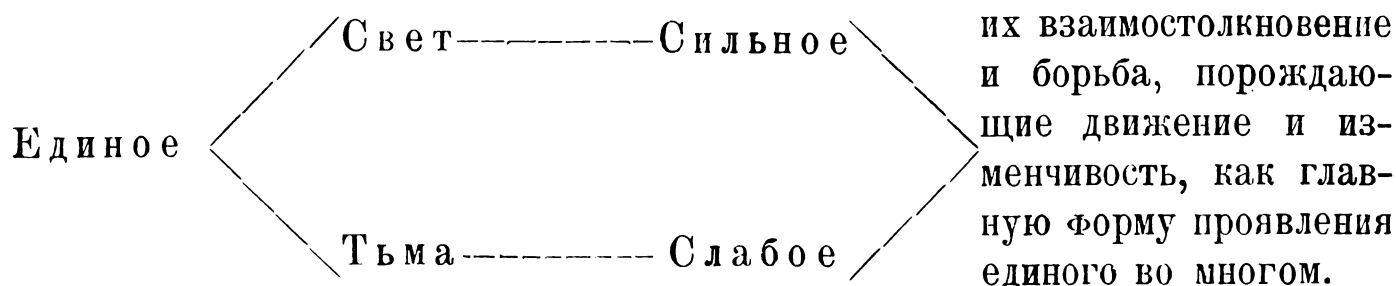
Такая интерпретация Света и Тьмы, Сильного и Слабого накладывает характерный отпечаток на всю концепцию движения, выводя ее за пределы натурфилософского понимания и протягивая прочную нить к идеалистической концепции сил движения у философов сунской эпохи.

Концепция движения и изменчивости Ван Би должна быть связана с его теорией единого и многого. Мы уже видели как он утверждает, что движением управляет единое и источник движения не может быть двойственным. Когда он говорит, что «движением не может управлять движение», что им управляет «абсолютно единое» — то здесь еще раз совершенно ясно слышится отзвук даосизма с его метафизическим покоем и пустотностью, самоестественно источающей все существующее. Если единое или главное лежит в основе мира и управляет им во всех его многообразных проявлениях, то, логически рассуждая, мы должны признать, что и Свет и Тьма, и Сильное и Слабое представляют собою, как и весь мир, лишь формы проявления единого. Оно, являющееся единым и единственным источником движения и изменчивости, проявляет две абстрактные сущности, два абстрактных принципа, взаимодействие и взаимодействие которых являются ближайшей к человеку и им воспринимаемой причиной изменчивости всего окружающего. Таким образом, если у предшественников Ван Би Свет и Тьма, Сильное и Слабое были двумя противоположностями единой природы, то у него они — две противоположные формы проявления единого или главного, обладающего, согласно высказанному мною выше предположению, метафизическим, сверхприродным характером. Мыслитель и здесь синтезирует идеи философского даосизма и идеи Книги Перемен, обобщенные в ее важнейшем комментарии — Си-цы-чжуань, придавая своему синтезу идеалистический характер.

Суммируя концепцию движения и изменчивости Ван Би, мы можем сделать следующие выводы:

1. Закон движения и всеобщей изменчивости вещей и явлений, являющийся главной формой проявления единого во многом, есть наиболее общий закон мира. Движение — неотъемлемое свойство всего существующего. Движение и изменчивость, взятые в их целостности (так как они не могут быть отделены друг от друга) — бесконечны и беспредельны, так же, как бесконечен и их источник.

2. Говоря об источнике движения, мы можем нарисовать следующую схему:



3. Сильное и Слабое выступают в форме абстрактных принципов, лежащих в сущности вещей и явлений.

4. Схема движения, как и вся концепция Ван Би, носит монистический характер, утверждая единство источника движения в полном соответствии с теорией единого и многого вообще.

5. Утверждение борьбы и противоречивости Сильного и Слабого означает наличие в этой схеме элементов диалектического понимания движения и изменчивости.

* * *

Как же человек познает мир в его бесконечно многообразных проявлениях? Что является источником познания?

Эти вопросы должны были неизбежно встать перед Ван Би. И отвечая на них он опять не прошел мимо текста Си-цы-чжуань. Исторически преемственная связь между гносеологическими концепциями Си-цы-чжуань и Чжоу-и-ли-ли совершенно ясно вырисовывается при сопоставлении этих двух произведений. Ван Би, отправляясь от тех же принципов, развивает дальше гносеологическую концепцию своего источника, оплодотворяя ее своим учением о многом и едином. Он во всех своих рассуждениях исходит из окружающей человека действительности и настаивает на необходимости созерцания, анализа и осмысления ее. В одном из своих высказываний он, например, ставит в зависимость успешную деятельность человека от степени рассмотрения действительности и осознания ее существенных моментов.

«Видящий действительность — выигрывает; идущий прямо наугад противоречит ей. Поэтому нужно рассматривать и осмыслять ее, чтобы совершать свои перемены».¹ В четвертой главе трактата Ван Би следую-

¹ Там же, II, 8.

щим образом формулирует принципиальное положение об источнике познания:

«Сталкиваясь с категориями (вещей и явлений), мы можем создавать их образы; обобщая их смысл, мы можем создавать их достоверность».¹

Следовательно рождение образа есть результат непосредственного чувственного соприкосновения человека с вещами и явлениями, как объектами познания.²

В Си-цы-чжуань образ трактуется, как изображение вещи: «Совершенномудрые люди обзрели запутанное многообразие поднебесной; они рассматривали все ее формы и явления и изображали ее вещи и их качества. Это называли образами».³

«Книга Перемен — образ; образ — изображение...».⁴ «Видимое называли образом... обладающее формой — вещью».⁵

Так источники образов — видимые, созерцаемые вещи и явления. Наблюдение, созерцание как акт чувственного зрительного восприятия лежит в истоках теории познания как неизвестных авторов Си-цы-чжуань, так и Ван Би. Зрительное ощущение, как наиболее непосредственная и простая форма чувственного познания, выступает на первый план в истории китайского философского мышления. Здесь мы наблюдаем явление, аналогичное тому, какое имеет место и в европейской философии.⁶

Но процесс познания, если исходить из смысла вышеприведенных фрагментов трактата, не сводится, с точки зрения Ван Би, к созданию образа. Он требует осмысления действительности, обобщения смысла вещей и раскрытия таким путем их истинной природы. Ван Би здесь очень туманен и ясно не высказывает своей мысли. Тем не менее, основываясь на его теории единого и многого, я считаю возможным видеть

¹ Там же, IV, 4.

² Проф. Ху Ши в своей «Истории китайской философии» указывает, что в известной строфе из XXI главы Дао-дэ-цзина: «О туманное! О неясное! В нем заключены образы. О неясное! О туманное! В нем заключены вещи» — Ван Би считал необходимым брать сначала вторую фразу, а затем первую, давая таким образом материалистическую интерпретацию Лао-цзы в схеме: вещь — образ (см. стр. 81). Речь, повидимому, идет о какой-то редакции Дао-дэ-цзина, приписываемой Ван Би. Она мне неизвестна.

³ Си-цы-чжуань, ч. 1, XII.

⁴ Там же, ч. 2, III.

⁵ Там же, ч. 1, XI.

⁶ Я не привожу для дополнительной аргументации сенсуалистического характера гносеологии Ван Би и не развиваю тех отрывков трактата, в которых он использует термины цин 情, и вэй 偽, данные в переводе: первый — как «чувственное восприятие» и второй — как «воздействие» человека на мир. Смысл этих терминов у Ван Би очень тесен, и этот перевод нельзя считать достаточно обоснованным. См. гл. II, 2, 7.

здесь утверждение необходимости образовывать общие понятия. На этот вывод меня наталкивает также сопоставление этих фрагментов с трактовкой мыслителем «решения» при гексаграммах Книги Перемен и «имени».

В первой главе трактата Ван Би привлекает в качестве иллюстрации в теории единого и многого некоторые гексаграммы, в которых из шести линий — пять символизируют Свет и одна Тьму или наоборот, и утверждает, что эта одна линия является главным элементом всей гексаграммы.¹ Гексаграмма — многое, символ множественности явлений. Одна линия — единое, символ главного. Он играет в гексаграмме роль законоустанавливающего, обобщающего, основного принципа. Ван Би называет ее средней линией² и утверждает, что познание ее сущности дает человеку возможность понять всю гексаграмму в целом, а следовательно и ту ситуацию времени, которую она выражает. Сущность же этого главного элемента находит свое выражение в «решении». «Решение обобщенно трактует о сущности данной гексаграммы и объясняет главное, из которого она вытекает. Если сущность данной гексаграммы вытекает из одной линии, являющейся главной, то в решении указывается и объясняется самое прекрасное в этой одной главной линии и этим обобщается значение данной гексаграммы в целом».

«Ограниченное сохраняет обширное; простое управляет многим. Это выражается только в решении»; «... если назвать имена всех гексаграмм, то в их значении уже имеется (выражено) главное; если рассматривать слова их решений, то можно понять больше половины».³

В Чжоу-и-чжу о «решении» Ван Би пишет: «В решении говорится о том, что является главным в данной гексаграмме...».⁴

Таким образом, «решение»: а) выражает значение главного или единого в данной совокупности явлений, символизируемых гексаграммой и б) выражает закономерность движения этого главного. Посредством

¹ Чжоу-и-лио-ли, I, 5, 11.

² Так например, Ван Би в гексаграмме «Наступление» называет главной или средней шестую линию на третьей позиции и говорит о ней: «сущность гексаграммы заключается в этой одной линии». Он, вообще, в соответствии с концепцией единого и многого в Чжоу-и-чжу обращает исключительное внимание на среднюю линию и ее истолкование. Шестерка на пятой позиции является главной в гексаграмме «Еще не уравновешено» (И-цзин, 16). «Девятка на пятой позиции занимает высокое положение и является главной линией в гексаграмме «Созерцание» (И-цзин, 6). По теории Книги Перемен — в средней линии выражено гармоническое сочетание всех, образующих данную ситуацию, элементов. Истинная деятельность, строго согласующаяся со смыслом времени, в этот момент достигает наибольшего расцвета и эффективности.

³ Чжоу-и-лио-ли, I, 1; VI; 3; I, 12, 8.

⁴ И-цзин, 3.

«решения» достигается возможность выражения смысла всей гексаграммы, как символа действительности.

Развивая свою мысль и имея в виду уже действительный мир вещей и явлений, мыслитель говорит: «Если исходить из основного и рассматривать их (вещи), то их смысл хотя и обширен, но известно, что его можно выразить в одном имени».¹

В свете изложенного материала, слова Ван Би «обобщая их смысл, мы можем создавать их достоверность» можно понять как высказывание необходимости образования, в процессе познания, общих понятий. Я делаю вывод, что в термины — «решение», «имя» — он вкладывает содержание, приближающее их по смыслу к тому, что позднейшая философия стала называть понятием, охватывающим в единстве многообразие внешнего мира. Этим терминам, в их трактовке у Ван Би, присуща всеобщность т. е. свойство, характеризующее также и ту действительность, которую они выражают.

Следовательно, в процессе познания, человек непосредственно соприкасается с внешним миром, чувственно его воспринимает, создавая образы вещей и явлений. Формой связи субъекта и объекта выступает ощущение, превращающее ряд внешних раздражений в факты сознания. Но это только первая ступень познания. Постановка Ван Би проблемы единого и многого или общего и единичного логически неизбежно приводит его к общему понятию, как категории, воплощающей в себе объективное познание действительности.

Энгельс, например, замечает: «Единичность, особенность, всеобщность — вот те три категории, в рамках которых движется все «учение о понятии»».²

Из этой общей характеристики процесса познания у Ван Би я делаю вывод о наличии элементов сенсуализма в его гносеологической концепции, которая в основу образования понятия или, выражаясь словами Ван Би, «обобщения смысла» вещей кладет образ как результат чувственного восприятия.

* * *

Ван Би впервые в истории китайского мышления дает ясно выраженную философскую интерпретацию Книги Перемен, решительно отвергая ее гадательные версии, в частности — теорию «образов и чисел» (сян-шу 象數) ханьской школы комментаторов этого памятника.

¹ Чжоу-и-лио-ли, I, 6.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XIV, стр. 496.

Основываясь и здесь на тексте Си-цы-чжуань, Ван Би рассматривает гексаграммы как символы действительности и как одно из средств их выражения. Называя гексаграммы в одном месте начертаниями, он указывает:

«Мы придаем значение начертаниям для того, чтобы выразить действительность и затем начертания могут быть забыты...».¹

Линии как составные элементы гексаграмм трактуются мыслителем как мысленные образы явлений, бытующих в действительной жизни людей.² Он анализирует гексаграммы в их движении, обращая особое внимание на изменения их внутренней структуры, на их переходы друг в друга в зависимости от движения и изменения составляющих их линий. Ван Би в определении сущности гексаграмм и их рационального смысла как символов действительности развивает мысль, уже встречающуюся в Си-цы-чжуань, и суть которой сводится к тому, что изменчивость и взаимопроникновение линий Света и Тьмы находятся в соответствии с временем.³ Он дает следующие определения:

«Гексаграмма есть время. Линия — это то, что изменяется соответственно времени...» «...гексаграммы существуют для того, чтобы сохранить время; а линии — для того, чтобы проявить изменчивость...»⁴

Гексаграмма, таким образом, выражает определенный период времени, данную временную ситуацию, в которой протекает деятельность человека; а линии — изменяющиеся в потоке времени символизируют отдельные, составные моменты этой ситуации, и в их изменчивости выражается изменчивость ситуации в целом.

В потоке времени, по мнению Ван Би, человек должен различать периоды упадка и расцвета, в зависимости от чего и его деятельность может быть успешной и неуспешной. В зависимости от этого и гексаграммы подразделяются на великие, значительные, выражающие благоприятную для деятельности человека временную ситуацию и наоборот — незначительные, символизирующие трудные условия для этой деятельности. И здесь все подчинено действию всеобщего закона изменчивости: «деятельность не имеет постоянного пути, события не имеют проторенной колеи...»⁵

Так мы видим, что гексаграммы Книги Перемен — вовсе не загадочные гадательные знаки: они являются мысленными символами действитель-

¹ Чжоу-и-лио-ли, IV, 3.

² Там же, III, 3.

³ Си-цы-чжуань, ч. 2, I.

⁴ Чжоу-и-лио-ли, III, 1; II, 11.

⁵ Там же, III, 2.

ности, выражающими отдельные временные моменты, ситуации в бесконечном потоке изменчивости всего окружающего человека мира.

Философское осмысление Книги Перемен Ван Би особенно ярко обнаруживает в четвертой главе своего трактата. Именно здесь он раскрывает философскую сущность этого памятника и наполняет его категории новым содержанием. Для уяснения вообще значения этой главы трактата, к ней необходимо подойти с двух сторон. Во-первых, она, как мы уже видели выше, имеет решающее значение в понимании основ гносеологической концепции Ван Би, так как здесь мы находим наиболее ясно выраженное принципиальное положение об источнике познания. Во-вторых, в ней мыслитель дает свою методику изучения и интерпретации Книги Перемен. Он ставит своей задачей выяснить значение и место «образа» в этой книге и решает эту задачу посредством установления соотношения между «мыслью», «образом» и «словом». На основе этого он объясняет как нужно подходить к изучению Книги Перемен для того, чтобы постигнуть ее глубочайший смысл, вложенный в нее совершенномудрыми людьми древности.

В Книге Перемен он находит три основных элемента: слово, образ и мысль. Для того чтобы постигнуть ее смысл, выраженный в гексаграммах, нужно постигнуть основную мысль или идею, заключенную в ней в целом, и главные мысли, заключенные в гексаграммах, как в ее составных частях, обрамленных совершенномудрыми древности в элементы образа и слова. Такой методический прием логически вытекает из истории образования гексаграмм, принципы которой изложены в Си-цы-чжуань. Книга Перемен рассматривается в этом тексте как воспроизведение пути трех мировых элементов: неба, земли и человека.

«Шесть линий есть не что иное, как путь трех элементов».¹

Гексаграммы возникли как символы — выражения действительности, наблюдаемой и воспринимаемой совершенномудрыми древности.

«В древности, когда Бао-Си (Фу-Си) был царем в поднебесной, он смотрел вверх и созерцал явления на небе; смотрел вниз и наблюдал законы на земле. Он наблюдал следы птиц и животных и их положение на земле. Из непосредственно близкого он брал самого себя; из отдаленного он брал все вещи и таким образом начал создавать восемь триграмм, чтобы проникнуть в качества духов и распределить по родам состояния всех вещей. Он сделал веревочки с узлами и сплел сети, чтобы охотиться и ловить рыбу.

¹ Си-цы-чжуань, ч. 2, X.

И взял (для выражения этого) знак ли — 離 «Привязанное». «После смерти Бао-Си царем стал Шэн-Нун. Он расколол дерево и сделал плуг, согнул дерево и сделал рукоятку к нему. Он обучил поднебесную пользе обработки земли и ее очистки. И взял (для выражения этого) знак и — 益 «Польза».¹

Следовательно, символы «Привязанное», «Польза» и другие выражают определенные мысли, обобщающие известную совокупность явлений, событий или фактов действительности. Эти мысли, сложившиеся у людей древности при соприкосновении с внешним миром и из наблюдения явлений природы и общественной жизни, как далее утверждает Ван Би, затем облеклись ими в «о б р а з ы», которые в свою очередь выражались в «с л о в а х». «О б р а з» здесь и выступает как средство выражения «мысли», содержа в себе, таким образом, и элементы чувственного познания (наблюдение, созерцание) и элементы рационального познания (обобщение наблюдаемого, выделение в нем основного смысла).

«Совершенномудрые создали образы для того, чтобы выразить свои мысли, создали гексаграммы для того, чтобы выразить истинное и ложное; приложили суждения, для того чтобы передать свои слова...»²

Ван Би, утверждая в Чжоу-и-лио-ли, что «о б р а з возникает в мысли, а слово возникает в образе» — фактически развивает точку зрения своего источника. «В о б р а з е проявляется мысль. В слове объясняется образ. Для выражения мысли дан образ; для выражения образа дано слово...»³

Используя образы Чжуан-цзы, Ван Би проводит сравнение: «с л о в о — капкан для о б р а з а, а о б р а з — верша для мысли».⁴

Если мы возьмем в качестве примера первую гексаграмму «Т в о р ч е с к о е», на материале которой комментатор Син Шоу иллюстрирует мысль Ван Би, то получится следующая схема, с одной стороны, образования символа и, с другой стороны, процесса его познания, определяемого мыслителем:

1. Наблюдение действительности, созерцание творческой деятельности природы — выделение в ней самого существенного — изменчивости — образование «мысли» о всеобщей изменчивости окружающего человека мира.

¹ Там же, ч. 2, II.

² Там же, ч. 1, XII.

³ Чжоу-и-лио-ли, IV, I.

⁴ Там же, IV, 2; Чжуан-цзы, XXVI.

2. Воплощение этой «мысли» в «образе» дракона как существа, отличительной чертой которого является способность к метаморфозам.

3. Выражение «образа» — дракона в «слове». Для познания символа «Творческое», т. е. его основной мысли, нужно идти в обратном порядке, по пути абстрагирования сначала от «слова», а затем и от «образа». «...Так как слово объясняет образ, то после того, как постигнут образ — можно забыть слово. Так как в образе сохраняется мысль, то после того как постигнута мысль — можно забыть образ... Постигновение мысли заключается в забвении образа; постижение же образа заключается в забвении слова...»¹

Вполне вероятно, что к созданию такой концепции мыслителя натолкнула идея, высказанная у Чжуан-цзы и устанавливающая, что слово есть выражение мысли, и поэтому постижение ее приводит к забвению слова.² Ван Би к тому же использует художественный образ, приведенный у Чжуан-цзы и цитирует его в тексте трактата.

Итак познание Книги Перемен и ее символов сводится к постижению заложенных в них совершенномудрыми древности «мыслей» и путь его заключается в абстрагировании от «слова» и «образа» как средства их выражения.

Ван Би требует гибкости ума и мысли при изучении как Книги Перемен, так и действительности вообще, и резко выступает против «ортодоксальных» комментаторов, которые, по его мнению, формально изучали текст Книги и не развивали заложенной в ней идеи относительного, а не абсолютного соотношения «образа» и «мысли», утверждая, со своей стороны, что любую «мысль» можно выражать в многообразии «образов». Они слепо держатся за «образ» и утрачивают мысль, излучающуюся из символов — гексаграмм, созданных древней мудростью, и поэтому достигают величайшего абсурда при попытках истолковать Книгу Перемен.³ Путь абстракции от «слова» и «образа» и постижение «мысли» мудрых — вот истинный путь мыслящего философа, противоположный ложному пути комментатора-гадателя. Гибкость ума, освобожденного от гнетущей над ним традиции — вот гарантия успешного продвижения по этому истинному пути.

Сопоставляя теоретико-познавательные взгляды Ван Би с его трактовкой соотношения «мысли», «образа» и «слова» в Книге Перемен, мы приходим к следующим выводам:

¹ Чжоу-и-лио-ли, IV, 2, 3.

² Чжуан-цзы, XXVI.

³ Чжоу-и-лио-ли, IV, 5.

1. Термин «образ» трактуется мыслителем в двух аспектах. В гносеологической концепции — это образ — представление, результат ощущения, чувственного восприятия действительности, как первой и низшей ступени познавательного процесса. В интерпретации Книги Перемен и соотношения в ней «мысли», «образа» и «слова» — «образ» — есть изображение «мысли». в форме той или иной вещи или явления. Он представляет собою средство выражения и доведения до обычного сознания мыслей вообще и в частности мыслей совершенномудрых древности, образованных ими при наблюдении и созерцании жизни природы и человеческого общества.

2. То, что Ван Би называет «мыслью» — есть не что иное, как понятие, обобщающее в себе определенный ряд существенных признаков действительности и отражающее в себе ту или иную идею, почерпнутую из мира реальных вещей и явлений (Творческое, Воспринимающее, Привязанное, Расцвет и т. д.). Образование «мысли» — понятия есть конечный результат того пути познания, который мы определили при анализе гносеологических взглядов Ван Би.

4. ЭЛЕМЕНТЫ ДИАЛЕКТИКИ

Возникновение и развитие в истории человеческого мышления философских мировоззрений, проникнутых диалектикой и отражавших противоречивый процесс развития исторической действительности, всегда являлось колоссальным стимулом дальнейшего роста научного знания и расширения совокупного опыта общественного человека.

В истории философии европейских народов, истоки которой восходят к античным грекам, первый этап диалектического мышления был открыт величайшим мыслителем древности Гераклитом из Эфеса. Гераклитовская диалектика, определявшая, что «все возникает через борьбу и по необходимости», что «борьба есть начало всех вещей», была отражением в сознании древних бурных социальных движений античного мира и резкого обострения классовой борьбы, связанного с завоеванием ионийских колоний персами.

Диалектика Гегеля, уже как итог тысячелетнего развития науки, своими корнями уходящая в диалектику эфесского мыслителя, положила конец безраздельному господству метафизического метода познания. Исторически она предшествовала и была одним из теоретических источников современной научной методологии — философии диалектического материализма.

Гераклит — Гегель — Маркс — Ленин — вот та главная линия развития диалектической философии и научной философии вообще, отразившая в себе последовательно бурные социальные движения античного мира, эпоху Великой Французской революции и буржуазных революций XIX столетия и, наконец, эпоху империализма и пролетарских революций.

В этой общей линии философского развития человечества совершенно не учтены богатейшие по своему внутреннему содержанию формы философского мышления народов Востока и Китая, в частности, пронизанные элементами диалектики и развивавшиеся в условиях острой классовой борьбы эпохи феодализма. Наука буржуазии не пыталась научно устанавливать точек соприкосновения и связующих звеньев западного и восточного мира в целях определения непрерывного развития философии, в связи со сменой общественных способов производства. И даже, великий Гегель, основоположник истории философии как науки, правда, в ее идеалистическом аспекте, не мог выйти из ограниченных рамок европейского философа и увидеть, даже в недоброкачественных переводах его времени, рациональные зерна истины в восточной философии. Он отрицал право восточных народов на философию.¹

Но и на родине Конфуция, для славы которого, по словам Гегеля, было бы лучше, если его не переводили бы, мы находим талантливых мыслителей, бросавших в своих трактатах искры действительного философского знания.

Ван Би в своем трактате дает прекрасные образцы такого знания. Он выступает в истории китайской философии как яркий представитель диалектического мышления, которое вообще пронизывает древнекитайскую мысль задолго до Ван Би и отражена уже в Книге Перемен, в окружающей ее древней комментаторской литературе и, в частности, в ее важнейшем комментарии — Си-цы-чжуань. Ван Би продолжает и развивает диалектику своих предшественников. В «Основных принципах Книги Перемен» мы находим идеи всеобщего движения, всеобщей связи явлений и закономерности, борьбы и взаимопроникновения противоположностей.

В мире нет ничего постоянного. Мир — это непрерывный и бесконечный процесс движения и изменения. Ван Би с большой внутренней силой

¹ Гегель. Лекции по истории философии, Соч., т. IX, стр. 108 «То, что мы называем восточной философией, представляет собою вообще в гораздо большей мере религиозный способ представления и религиозное мировоззрение восточных народов, которое очень легко можно принять за философию».

и убедительностью формулирует принципы всеобщей изменчивости. Ван Би диалектически разрешает проблему движения, придавая ему атрибутивное по отношению к миру значение. Свет и Тьма, Сильное и Слабое — противоположные по своей сущности принципы представляются во взаимодействии и взаимопроникании.

Ван Би последовательно вскрывает ряд противоположных моментов: единое и многое, движение и покой, Свет и Тьма, Сильное и Слабое, Творческое и Воспринимающее, сущность вещи и ее проявление во внешнем мире и т. д. Анализируя гексаграммы, он сопоставляет две противоположные временные ситуации — упадок и расцвет.¹

Диалектичность мышления Ван Би выступает также в его гносеологической концепции, в определении пути познания и соотношения в нем образа — представления и понятия. Анализ диалектики понятия возможен только при наличии теории отражения, как исходного гносеологического принципа. Но анализ и попытка вскрыть природу познавательных категорий уже сам по себе есть элемент диалектического мышления.

«...Диалектическая мысль — именно потому, что она предполагает исследование природы самих понятий, — писал Энгельс, — свойственна только человеку, да и последнему лишь на высокой ступени развития (буддисты, греки), и достигает своего полного развития только значительно позже, в современной философии; несмотря на это — колоссальные результаты уже у греков, во многом предвосхитивших работу научного исследования».²

Эти дополнительные и обобщающие соображения к анализу концепции Ван Би подчеркивают ее философскую глубину и диалектичность. Она пронизана элементами внутренней диалектики; ее лейтмотивом является стремление обобщить конкретное содержание действительности, охватить все стороны реального мира, раскрыть закономерность его движения и изменения. Общей картины не нарушает то обстоятельство, что мыслитель использует иногда примитивный, с нашей точки зрения, способ рассуждения и элементы диалектического понимания мира проявляет в несовершенных формах. Но разве мы не можем это объяснить низким уровнем развития производительных сил Китая эпохи Трех Царств и примитивностью современных мыслителю естественно-научных знаний?

Ван Би, развивая идеи диалектики, почерпнутые им как из Книги Перемен, так и из древнего философского даосизма, не мог тем не менее,

¹ Чжоу-и лио-ли, III, 2.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XIV, стр. 430.

преодолеть внутреннего противоречия даосизма, в котором представление об изменяющемся мире уживалось рядом с признанием неизменного, абсолютного Дао. У Ван Би тоже — с одной стороны мир изменяющихся вещей, в котором все подвержено разрушению и уничтожению, в котором нет ничего постоянного, неизменного и вечного, и с другой стороны — единое, главное, в котором он не видит изменений, которое всегда сохраняется в вещах, которое само по себе им абсолютизируется, возводится в степень абсолютной истины. Так в диалектику врывается метафизика. Диалектический взгляд на природу омрачается метафизическим привеском абсолютной истины. Ван Би разделяет общую участь объективного, абсолютного идеализма.

5. ВАН БИ В ИСТОРИИ КИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Философская деятельность Ван Би является несомненно одним из наиболее ярких моментов на всем протяжении истории китайского философского мышления после периода VI—V—IV вв. до н. э., в течение которых закладывались основы китайской философии, давшей прекрасные образцы феодальной философии вообще, которых мы не находим в Европе. Эпоха острой классовой борьбы в древнекитайском обществе породила множество философских школ и направлений.

Но истоки философского мышления в Китае восходят к еще более раннему периоду. Древнейшим памятником, отразившим в себе взгляды древних китайцев на внешний мир, является одна из глав Книги Анналов (Шу-цзин) — хун-фань 洪範 «Великий План», датируемая современной филологической наукой IX столетием до н. э. Согласно преданию этот план был дан небом легендарному царю Юй'ю после ликвидации им потопа. В Книге Анналов он передается князем Цзи Цзы (братом последнего государя династии Инь — Чжоу Синь'я) — царю У из династии Чжоу (1122—255 гг. до н. э.) в ответ на вопрос последнего о том, как управлять народом. «Великий План» представляет собою краткий натурфилософский и этико-политический трактат и подразделяется на девять отделов.

На ряду с правилами поведения и управления государством, «Великий План» включает в себе учение о материальном мире, в котором мы находим зачатки естественно-научных представлений — теорию пяти родов вещества (вода, огонь, дерево, металл, земля), представление о дифференциации пространства, описание физических свойств (вода — «это то, что стремится вниз», огонь — «это то, что стремится вверх», дерево — «изогнутое и прямое»,

свойства изгиба и выпрямления, способность превращения у металлов и т. д.).

Другим важнейшим источником древне-китайской мудрости является И-цзин 易經 — Книга Перемен, основной текст которой возник в пределах IX—VII в.в. до н. э. Будучи в своей основе гадательной книгой, она постепенно обрастала комментариями, интерпретирующими ее в философском аспекте. Как мы уже видели, содержание Книги Перемен наполнено элементами диалектики.

Следовательно и до VI столетия до н. э. мы, на основании китайских источников, прослеживаем элементы развития философских и естественно-научных представлений у древних китайцев. Но эпохой особо интенсивного развития древне-китайской философии были V—IV в.в. до н. э. За эти столетия в Китае возникло множество философских течений. Китайская историческая литература классифицирует эти течения и порожденную ими философско-научную литературу на 9 основных школ:

1. Жу-цзя 儒家 — школа конфуцианцев
2. Дао-цзя 道家 — школа даосов
3. Инь-ян-цзя 陰陽家 — школа натурфилософов
4. Фа-цзя 法家 — школа легистов
5. Мин-цзя 名家 — школа логиков-эристиков
6. Мо-цзя 墨家 — школа Мо-цзы
7. Цзун-хэн-цзя 縱橫家 — школа политиков-софистов
8. Цза-цзя 雜家 — школа эклектиков
9. Нун-цзя 農家 — группа ученых — авторов трактатов по земледелию.

Названия школ свидетельствуют о крайнем эклектизме этой классификации, соединяющей всю совокупность знания — от государственного управления до сельскохозяйственной науки и объединяющей в пределах одной школы самые разнородные элементы.

Наиболее значительными из этих школ были конфуцианство и даосизм.

Основателем конфуцианской школы философов, литераторов и государствоведов был Кун-цзы 孔子 или Конфуций (551—479), крупнейший моралист-проповедник, редактор и систематизатор древне-китайской литературы. Заложенное в основе Конфуцием и развитое его многочисленными учениками (традиция насчитывает их до 3000; наиболее видные из них: Янь Хуй 顏回, Цзы Лу 子路, Цзы Гун 子公,

Цзы Ся 子夏 Цзы Чжан 子張 и др.), конфуцианство сыграло исключительную роль в развитии китайской культуры и наложило отпечаток буквально на все стороны китайской общественной жизни. Древнее конфуцианство не было философской системой в прямом смысле слова и представляло собою этико-государственную теорию, созданную в конкретных условиях феодального общества эпохи Чжоу (1122—255 гг. до н. э.). Характерной особенностью древнего конфуцианства является отсутствие в нем, на ряду с формально-благоговейным отношением к древней религии философского умозрения и интереса к вопросу об основах бытия. Конфуцианская метафизика ограничилась заимствованием из древней религии представления неба, как верховного божества, диктующего свою волю человеку, который рассматривался как соединяющее звено между небом и землей. Дао — основное метафизическое понятие даосизма — у Конфуция означало путь к сверхчеловечеству, согласующийся с небом. Традиция отмечает, что Конфуций отказывался отвечать на вопросы о смерти, о загробной жизни и т. п. В качестве социального идеала Конфуций выставил совершенный общественный строй древней империи легендарных царей Яо и Шунь'я, эпоху созидания совершенномудрыми культуры и требовал возврата к этому «золотому веку» древности. Резко выступая против феодальных войн, несущих разрушение древней культуры, он в своей проповеди призывал к установлению единой централизованной монархии под властью царя — исполнителя воли неба. Превращение политического и общественного хаоса в упорядоченный и неизменный строй жизни — таково было основное устремление древнего конфуцианства. Конфуций стремился исторически обосновать свой государственный идеал, найти его в древних документах и передать своим современникам. На этой почве выросли его интерес к истории и литературно-редакторская деятельность, в которой он рассматривал себя только как передатчика идей совершенномудрых древности. Основным понятием конфуцианской этики является жэнь — человечность, любовь, как закон отношения между людьми, основанный на строгом соблюдении семейной и феодально-государственной иерархии; это прежде всего любовь к старшим, к родителям, к государю, противопоставляемая конфуцианцами принципу всеобщей любви, обоснованному в V веке в учении Мо Ди. Обладание жэнь означало этическое совершенство личности, как условие реализации движения к социальному идеалу. Ближайшей формой проявления этого закона является сяо — любовь к родителям и старшим, как основа семейной иерархии. Отсюда то колоссальное значение, которое придавало конфуцианство культу предков.

Наибольший интерес с точки зрения истории научного мышления в Китае представляет учение о «выправлении имен» — чжэн-мин 正名 (см. Лунь-юй — «Суждения и беседы», XII, 11. Термин чжэн-мин — см. гл. XIII, 3). Сущность этого учения сводится к тому, что слово, имя должно соответствовать сущности, истине вещи. На основе принципа «выправления имен» древнее конфуцианство строило всю свою этико-государственную теорию, в которой этот принцип претворялся в формулу: наименование или титул человека должен строго соответствовать его фактическому положению в обществе. Принцип «выправления имен» давал теоретическую основу феодальной иерархии, строгость соблюдения которой, по мысли Конфуция и его последователей, должна была обеспечить порядок строго централизованной феодальной империи. Литературным памятником, материал которого целиком построен на этом принципе, и приписываемым самому Конфуцию, является летопись Чунь-цю 春秋 (722—481 гг. до н. э.). Исторические факты записывались так, как они должны были бы происходить, а не так, как они происходили в реальной действительности. Летопись классифицировала эти факты по категориям, относя в одну — поступки этичные, в другую — неэтичные с точки зрения конфуцианской морали.

Принцип «выправления имен», в котором мы должны искать начала формальной логики в Китае, развивался в дальнейшем у Сюнь-цзы (310—230 гг. до н. э.) и последователей школы Мо Ди (V в. до н. э.)

К школе древнего конфуцианства китайская традиция относит Цзэн-цзы 曾子 (V в. до н. э.), Цзы Сы 子思 (485—400), Мэн-цзы 孟子 (372—289) и Сюнь-цзы 荀子 (310—230).

Мэн-цзы был наиболее выдающимся представителем древнего конфуцианства, теоретиком конфуцианской этики; его взгляды изложены в тексте, записанном в III—II вв. до н. э. С точки зрения Мэн-цзы в основе духовного содержания человеческой личности лежат четыре этических принципа: любовь, долг, мудрость и дисциплинированность духа, которые коренятся в чувствах сострадания, стыда, различения правды и зла и скромности, врожденных человеку. Путь этического усовершенствования заключается в максимальном развитии и воспитании этих чувств и коренящихся в них этических принципов. Мэн-цзы, будучи связан с демократическими элементами феодального общества, отличался радикальностью политических взглядов (протест против феодального насилия, утверждение естественного равенства людей, обоснование тезиса «правитель для народа»).

В древне-китайской философии мы находим также ярко выраженные материалистические идеи, изучению которых еще не положено даже сколько-нибудь серьезное начало. Так, Сюнь-цзы (310—230), принадлежавший согласно традиции, к конфуцианской школе, рассматривал небо в противоположность конфуцианцам как естественный внутреннедействующий закон природы и выступал против предопределения неба-судьбы. Небо, как и природа в целом подчинена, с его точки зрения, строгой закономерности. Для Ян Чжу 楊朱 (V—IV в. до н. э.), материалиста и сенсуалиста, все существующее подчинено действию закона естественной необходимости, заложенного в самой же природе и не представляющего собою сверхчувственной, внеприродной силы. Все, что живет, с необходимостью подвергается процессу разложения, уничтожения и превращения в прах. Ян Чжу отрицал бессмертие души и резко выступал против конфуцианского культа предков.

Значительное место в истории древне-китайской философии занимает Мо Ди 墨翟 (V в. до н. э.). В области этики Мо Ди выступал против инчжуизма с тезисом «всеобщей любви», противопоставляя его этическому индивидуализму и эвдемонизму Ян Чжу. Корни феодально-политического и социального хаоса он видел, с одной стороны, в том, что в мире отсутствует всеобщая любовь и, с другой, — в забвении древней религии, культа предков, в неверии в души умерших. Вера в богов была для Мо-цзы одним из условий общественного порядка и благополучия. Мо-цзы был страстным борцом против войны. Он выступал против лицемерия феодальной этики и феодальных законов, согласно которым убийство одного человека считалось преступлением, а убийство тысяч народа — доблестью. Выступая против роскоши и культуры, философ через всеобщую любовь, проповедывал возвращение к первобытно-патриархальным отношениям. В области этики против Мо Ди и Ян Чжу выступали представители конфуцианства, в том числе Мэн-цзы (IV—III вв. до н. э.), крупнейший представитель древнего конфуцианства. Эгоизм Ян Чжу по мнению Мэн-цзы приводил к забвению государя, а альтруизм Мо-цзы — к забвению отца, к подрыву основного конфуцианского этического принципа — любви к родителям и старшим.

В теории познания Мо-цзы — рационалист. Ему и его школе приписывается ряд гносеологических и логических текстов, в которых мы сталкиваемся с началами исследования в области логического мышления. Авторы этих текстов ставят ряд логических проблем: о различении истины и заблуждения, об анализе отношений между субстанцией и атрибутами, об анализе

различий и сходств в вещах, об отношении имен-понятий к действительности, о выражении в именах сущности вещей и т. д., в освещении которых мы можем найти элементы формальной логики. Логические исследования, направленные к тому, чтобы научиться умело вести диспуты, были обычно связаны с философскими и этическими проблемами. В них было больше софистики и эристики, чем логики. Вопросами логического мышления занимались также древне-китайские софисты — Дэн Си-цзы 鄧析子 (VI в.), Хуй Ши 惠施 (IV в.), Инь Вэнь-цзы 尹文子 (IV в.), Гун Сунь-лун 公孫龍 (IV—III вв.), в суждениях которых мы находим элементы скептицизма, релятивизма и субъективизма. Как у древних софистов, так и у последователей Мо-цзы были лишь элементы, зачатки формально-логических изысканий. Разработанной системы логики, как науки о законах мышления, в собственно китайской философии мы не находим.

В эту же эпоху складывался и древний философский даосизм, основные положения которого изложены мною выше. Если конфуцианство было в основном практическим этико-государственным учением, устремляющим внимание на вопросы государственного и общественного переустройства, то даосизм в центр внимания поставил вопросы происхождения мира, его сущности, развития и т. д., выдвинув в качестве основной категории — понятие абсолютного, сверхчувственного, идеального Дао. Даосизм устремил свое внимание в область мышления, абстракции, чистого умозрения.

Между конфуцианством и даосизмом происходил процесс постоянного взаимовлияния. Но по общей совокупности идей, по направленности мышления, по отношению к внешнему миру, к исторической жизни — это были крайние точки зрения. У конфуцианцев на первом плане стоял мир человеческих отношений, мир этических и государственных норм. Отсюда действительность конфуцианской идеологии, превращение ее в официальную идеологию господствующего класса феодальных землевладельцев. Для даосизма было характерно увлечение проблемами метафизики, бытия мира, его сущности, путей его возникновения, развития и уничтожения. Отсюда общественная недействительность даосизма, противопоставление его идеологии господствующего класса, увлечение им оппозиционных общественных кругов. Общеизвестен, например, факт влияния даосизма на идеологические программы тайных обществ, игравших важную роль в развитии крестьянских движений в Китае.

Из предшественников Ван Би необходимо еще отметить Ван Чуна 王充 (27—97 гг. н. э.), выдающегося мыслителя, страстного

критика конфуцианства, материалиста и сенсуалиста. В своих философских построениях Ван Чун исходил из материальной субстанции, которая выступает подобно воде в двух состояниях — конденсированном и разряженном. Живой организм был для него конденсированной материальной субстанцией с заложенной в ней жизненной энергией, сосредоточенной в деятельности кровообращения. Смерть — рассеяние этой субстанции и уничтожение жизненной энергии. Небо и земля — естественные факторы и формы материального бытия. Вещи рождаются в материальной субстанции, независимо от какой бы то ни было верховной силы. У Ван Чуна несомненно есть зачатки идеи самодвижения материи. Отрицая бессмертие души, мыслитель резко выступал против конфуцианского культа предков и был проповедником объективного знания и культуры.

Выдающиеся по силе мысли и широте охвата важнейших проблем философии и этики фигуры основоположников древнего даосизма, Конфуция, Мо Ди, Ян Чжу, Мэн-цзы — сменились в эпоху династии Хань (206 г. до н. э. — 221 г. н. э.) многочисленными критиками-комментаторами древних текстов (Ма Юн 馬融, Чжэн Сюань 鄭玄, Дун Чжун-шу 董仲舒). Широкое развитие комментаторства, образование ряда школ передачи текста и основанного на нем древнего учения, эпигонство, развитие в даосизме магических и алхимических элементов, развитие гадательных версий вокруг Книги Перемен — характеризуют в основном огромный, в несколько столетий, период, отделяющий Ван Би от эпохи подлинного развития философского знания в древнем Китае, когда складывались основы древне-китайской философии.

Как комментатор Ван Би выступает основоположником нового метода изучения классических памятников древности. Смерть почти в юношеском возрасте помешала ему развернуть свои творческие силы в этом направлении и развить этот новый метод. Он успел прокомментировать и дать философское обобщение только Дао-дэ-цзина и И-цзина. Но и здесь, в особенности это касается последнего памятника, мыслитель сумел показать сущность своего метода. Он заложил основы философского понимания Книги Перемен, возвел ее в степень философского памятника и раскрыл широкие перспективы для дальнейшего роста умозрительных направлений на ее основе, достигшего наивысшей точки в писаниях представителей сунской философии.

Ван Би развивал чисто-философскую, умозрительную трактовку даосизма, развивая его основные идеи, главным образом идею Дао и превратив ее в логическое понятие единого, главного, общего. В этом

отношении даосизм Ван Би должен быть противопоставлен, с одной стороны, даосизму Хуай Нань-цзы (175 — 122 гг. до н. э.) и Гэ Хуна (253 — 333 гг. н. э.) с его магическими, фантастическими и алхимическими моментами (в частности проблемой бессмертия), где метафизический принцип Дао превращался в волшебную силу и, с другой стороны, эволюции даосизма в сторону религиозного мировоззрения с заимствованиями из буддизма и народных верований.

Я уже выше указывал, что философские взгляды Ван Би, изложенные в «Основных принципах Книги Перемен» представляют собою глубокий синтез идей даосизма, с его строго-монистическим взглядом на мир, и идеи всеобщей изменчивости, отраженной как в Книге Перемен, так и в ее комментариях, в частности в Си-цы-чжуань. Сущность этого синтеза можно свести к следующим главным положениям:

1. Утверждение монистичности мира во всех его многообразных проявлениях на основе решения проблемы единого и многого.

2. Обоснование принципа становления действительности, движения и изменчивости охватывающих весь мир вещей и явлений, возведение их во всеобщий закон этого мира, как главную форму проявления единого и многого. Концепция движения также строго-монистична, так как она утверждает источник движения и изменчивости в едином.

3. Познание человеком окружающей реальной действительности представляет собою сложный и многоступенчатый путь от образа-представления, как результата чувственного ощущения, к образованию понятий, логических категорий. В понятиях, в логических категориях мыслитель ищет опорных и решающих моментов познания, выражающих в себе связи явлений и их общие принципы, охватывающих путем обобщенного мысленного выражения общее содержание, заключающееся в вещах и явлениях внешнего мира. Свою гносеологическую концепцию он пытается поставить на прочное основание логических категорий.

Единое и многое, о котором по существу говорили уже первые даосы, в частности Чжуан-цзы,¹ только у Ван Би приобретают логический характер, и являются не только онтологическими, но и логическими категориями. «Решение», «имя», «мысль», — являются такими же логическими категориями.

Теперь, после рассмотрения главных линий философской концепции Ван Би, перед нами встает принципиальный вопрос — как мы должны

¹ Чжуан-цзы, XII.

оценить мыслителя с точки зрения двух основных направлений в философии? Для него действительность есть нечто реально существующее, а не данное только в восприятиях субъекта. Весь трактат наполнен конкретным содержанием реального мира. Ван Би исходит из анализа и осмысления этого мира; везде мыслитель говорит о вещах, явлениях, событиях человеческой жизни.¹ Но этого еще недостаточно для определения философской сущности его концепции.

В концепции Ван Би мы сталкиваемся с понятием единого или главного, которое мы переводим на общепhilosophический язык как общее. Это общее — центральное понятие всей концепции не раскрывается мыслителем. Но определяемые им атрибутивные свойства общего несут на себе довольно ясные следы даосского идеализма. Единое и Дао — очень близкие по содержанию понятия. Отправляясь от этого допущения, аргументированного мною выше, я склоняюсь к признанию идеалистической сущности философской концепции Ван Би.

В своих общественно-философских взглядах Ван Би пытается соединить конфуцианство с его монархической концепцией, идеей сильного феодального царя и даосизм с его идеалистическим понятием абсолютного Дао.²

¹ Он выбрасывает из своей концепции все недействительное и сверхъестественное. В приведенной в тексте трактата цитате из Си-цы-чжуань (гл. IV; в Чжоу-и-лио-ли, гл. II, § 10) Ван Би делает интересный пропуск. В Си-цы-чжуань текст заканчивается так: ...

之道而知故神無方而易無體 Ван Би опускает слова: 而知故神無方... 易... «и духи не связаны с определенным местом».

Также интересно отметить отношение его к десятой главе Си-цы-чжуань (шан), посвященной изложению изменчивости и духовности мира. Ван Би, несомненно использовавший в трактате эту главу (Напр. его фразы в гл. I, § 13 и в гл. II, § 10 взяты из этой главы, причем первая дословно), в своем изложении подчеркивает только моменты сложности и изменчивости мира, отбрасывая божественность и духовность его, о которых говорится в Си-цы-чжуань.

² В Чжоу-и-чжу, комментируя гексаграмму «Семья» 家人, Ван Би высказывает обычные конфуцианские взгляды в области социального строя. Доминирующий мотив — сильная и упорядоченная семья как идеал истинного феодального правителя. Интересно отметить, что он в своих суждениях исходит из конфуцианского принципа «выправления имен» 正名, требующего абсолютного соответствия имени сущности вещи. На основе этого принципа теоретически обосновывается строгое разграничение функций отдельных членов семьи и государства в соответствии с их предназначением в обществе. Ван Би приводит полностью следующую цитату из текста Книги Перемен:

«Если отец является отцом, сын — сыном, старший брат — старшим братом, младший брат — младшим братом, муж — мужем, жена — женой, то все родственники находятся в истинных отношениях, во взаимной любви и радости — и путь семьи тогда истинен. Истинен путь семьи — и тогда поднебесная утверждена...» (И-цзин, 10). См. этот же мотив в Лунь-юй'е, гл. XII, § 11: Князь из Ци-цзин спросил у Конфуция об управлении. Конфуций отвечал: Государь должен быть государем, подданный — подданным, отец — отцом, сын — сыном».

Мыслитель в своих комментариях и трактате дает синтез единого в мире и единого, главного в мире людей, т. е. феодального государя. Комментатор Син Шоу верно интерпретирует мысль Ван Би, объясняя, что главное — чжу 主 есть Дао, с одной стороны, и царь, с другой.

Нужно решительно высказаться против мнения А. Forke, который в своей характеристике Ван Би ограничивается только признанием за ним «авторитета южно-конфуцианской школы» и не учитывает сочетания в его концепции элементов конфуцианства и даосизма.¹ При этом совершенно очевидно, что элементы последнего преобладают, что именно даосизм был основным источником идей Ван Би.

Я уже неоднократно показывал как протягиваются нити от древнего философского даосизма и древних интерпретаций Книги Перемен к Ван Би и от него к блестящей плеяде мыслителей Сунской эпохи (XI—XII вв. н. э.). Ван Би, синтезируя идеи древнего философского даосизма и идеи Книги Перемен, идею даосского метафизического бытия, абсолютного Дао и идеи государственно-политической концепции конфуцианства, образует связующее звено между основными линиями древне-китайской философии и нео-конфуцианством сунской эпохи. Мыслитель предвосхищает рождение через восемь веков обширной философской школы, идеалистической по своему характеру, впитавшей в себя и уже не только идеи даосизма, но и элементы буддизма.

Ван Би — одно из значительнейших звеньев в истории китайской философии и, в частности, средневековой. Задача нашей науки сводится к раскрытию и восстановлению других звеньев единой цепи непрерывного развития китайской мысли от философских первооснов классической древности до больших идеалистических обобщений сунских философов.

6. ВАН БИ И ЭПОХА

Философия имеет реальные корни в объективной действительности и является одной из форм общественного сознания, идеологическим выражением материальных условий существования классов.

Уже Гегель определял философию как эпоху, выраженную в мыслях.

Энгельс указывал, что всякая философская система, если и не представляет собою теоретического обобщения итога эпохи, то во всяком случае является ее интегральной связью.

¹ А. Forke. Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie, Hamburg, 1934, S. 178.

«Даже туманные образования в мозгу людей, — писали Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии», — и те являются необходимыми сублиматами их материального жизненного процесса... люди, развивающие свое материальное производство и свое материальное общение, изменяют вместе с данной действительностью также свое мышление и продукты своего мышления».¹

Имея в виду конкретную задачу раскрытия социально-классового смысла данного философского мировоззрения, нам необходимо решать двухстороннюю задачу. С одной стороны, нужно проанализировать как в данной философской системе отразились свойственные вырастившей ее общественно-экономической формации формы мышления, как она преломляет в своих положениях историческую действительность, как она отражает в общей своей структуре, в ходе аргументировки и в других формальных моментах специфические особенности эпохи. В этом смысле можно, например, говорить о феодальной или буржуазной идеологии вообще. С другой стороны нужно рассмотреть данное философское мировоззрение в свете конкретной исторической расстановки классовых сил, вскрыть его корни в том или ином классе общества. Но и классы не сплошные, однородные массивы; на базе однотипного отношения к средствам производства могут возникать, и в исторической действительности возникают внутриклассовые группы, отражающие свои идеологические воззрения в том или ином философском учении. Научно обоснованное решение этой двухсторонней, но, в сущности, единой задачи и исчерпывает проблему марксистской трактовки идеологических явлений.

Конкретно говоря о философской концепции Ван Би, мы, следовательно, должны ответить на два вопроса. Какие специфические особенности наложил на эту концепцию феодальный способ производства в Китае III в. н. э. и в каких формах он нашел преломление в ней? Является ли мировоззрение Ван Би практическим миропониманием общественного класса в целом, или же той или иной отдельной внутриклассовой группы?

Из отрывочных сведений, почерпнутых из справки в биографии Чжун Хуй'я и краткой биографии Ван Би, написанной Хэ Шао, и изложенных выше, мы выяснили, что Ван Би состоял на государственной службе в феодальном царстве Вэй, будучи таким образом непосредственным участником центрального феодально-бюрократического аппарата. Судя по составу его знакомых, он вращался в придворных кругах, с ними был

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. IV, стр. 17.

связан и с этой стороны был полной противоположностью по отношению к представителям так наз. группы «семи мудрых из бамбуковой рощи» (竹林七賢), по своей или не по своей воле порвавших связь с феодальными кругами и очаровавшихся принципами даосского квиэтизма. Отбросив последний и объединив идею абсолютного Дао с конфуцианской концепцией единого феодального царя, Ван Би использовал древний философский даосизм в интересах своего класса. Он нашел в нем теоретические предпосылки для обоснования тезиса о необходимости создания централизованной феодальной империи.

Ван Би был органически связан с теми группами господствующего класса феодальных землевладельцев, которые возглавляли борьбу против центробежных сил общества (в том числе, конечно, и против всяких движений среди эксплуатируемого крестьянства), стремящихся нарушить единство империи. Мы в историческом очерке видели, что царство Вэй вело активную внешнюю и военную политику, направленную к объединению Китая. Эта политика реализовала тенденцию к феодальной централизации, выросшую в Вэй на почве известного восстановления производительных сил, в частности земледелия. Ван Би несомненно был самым блестящим представителем бюрократической интеллигенции того времени, защищавшей идею политической централизации и создания единой феодальной империи во всекитайском масштабе.

«Основные принципы Книги Перемен» представляют собою талантливое философское произведение, выражающее, в форме утверждения абсолютности единого по отношению к многому и абсолютного преобладания общего над единичным, идею централизации, идею сильного феодального царя.

Принцип феодального аристократизма сквозит в каждой строчке трактата. «Малочисленное является ценным в многочисленном; единое является главным во многом...».¹ Феодальный царь, единое или главное в мире людей, является источником законоустановленности общественных отношений. Все подвержено изменению, но принцип единого и главного всегда должен оставаться неприкосновенными, и в обществе тогда не будет ни хаоса ни смуты.

Феодальный характер концепции Ван Би, ее принадлежность к господствующему классу феодалов, ее связь с эпохой в целом, совершенно очевидны.

¹ Чжоу-и-люо-ли, I, 11.

Философские взгляды мыслителя, изложенные в основном в трактате Чжоу-и-лио-ли отражают низкий уровень развития производительных сил и связанную с этим примитивность естественно-научных представлений. Ван Би не может окончательно оторваться от символов Книги Перемен; он продолжает оперировать силами Света и Тьмы, принципами Сильного и Слабого; он серьезно говорит в трактате о мифическом драконе.¹

Мы видели как Ван Би представляет мир в виде стройной закономерной системы вещей и явлений, подчеркивая их связь и взаимообусловленность. Социальным прообразом этой концепции является структура феодальной империи, феодальная иерархия, наличие связи и взаимоподчиненности отдельных феодалов. Явления общественной жизни Ван Би отражает в сфере своего мировоззрения, распространяя их свойства на весь круг философских и натурфилософских представлений. Подобное явление мы наблюдаем и в истории европейской философии и китайской до Ван Би.

Но Ван Би не остановился на констатации связи между явлениями. Период Трех Царств был бурным периодом в истории китайского феодализма. Непрерывные феодальные войны, многократно перекраивавшие карту тогдашнего Китая, борьба феодальных групп внутри крупнейших феодальных царств, обострение классовых противоречий, грозным проявлением которого была крестьянская война (движение «желтых повязок»), и отзвуки которой несомненно имели место и в эпоху Ван Би, потоки обнищавших и переходящих с места на место крестьян, — все это создавало в совокупности исключительно неустойчивую и напряженную обстановку, в которой каждый день приносил что-нибудь новое, изменяя расстановку классовых сил и политическую ситуацию вообще. И подобно тому, как у Гераклита в период обострения классовой борьбы в ионийских колониях выросло диалектическое представление о мире, так и у Ван Би в эпоху крайнего обострения классовой и феодальной борьбы вырастают, как сублиматы действительности, его основные диалектические принципы. Ван Би в своих формулах и образах повторяет положение эфесского мыслителя — «но должно знать, что война всеобща, что правда есть раздор и что все возникает через борьбу и по необходимости».

Классовое деление феодального общества, феодальная иерархия, резкое противопоставление масс феодального крестьянства кучке вассалов-феодалов во главе с государем-сюзереном вызывают и соответственные мысленные отображения множества обезличенных индивидуальностей,

¹ «Дракон вызывает тучу . . . » Чжоу-и-лио-ли, II, 4.

единичных личностей и одной личности феодального вождя. Так провозглашается господство общего и видового понятия над единичным и индивидуальным, отраженное как в постановке проблемы многого и единого или общего и единичного, так и в утверждении общего понятия.

В своей монистической концепции Ван Би развивал, с одной стороны, идею единства мира, и, с другой, идею единого феодального государя. В ней он выступил талантливым представителем класса феодалов-землевладельцев, на службе у которого он находился в качестве чиновника одной из многочисленных коллегий феодального государственного аппарата.

Философская концепция Ван Би есть продукт его эпохи: это разновидность феодальной идеологии, отразившей в форме диалектического миропонимания обострение внутренних противоречий феодального общества в Китае, которое искало выхода из них в усилении господства единого, общего над множественным и единичным: или на языке социальном — в господстве сильного феодального царя над массой феодального крестьянства, над множеством индивидуальных личностей, подавляемых этим общим, абсолютно преобладающим и доминирующим.

О Т Д Е Л Т Р Е Т И Й

ВАН БИ

ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ

КНИГИ ПЕРЕМЕН

«ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ КНИГИ ПЕРЕМЕН» (1)

| ГЛАВА I | (2)

Объясняется «решение» (3)

[§ 1] Что представляет собою решение? | Решение | обобщенно трактует о сущности (4) данной гексаграммы и объясняет главное, из которого она вытекает.

[§ 2] Многое (5) не может управлять многим. Управляющее многим есть предельное единое (6).

Движение не может управлять движением. Управляющее движением мира есть абсолютно (7) единое (8).

[§ 3] Поэтому то, благодаря чему достигается общее существование многого, в основе с необходимостью сводится к единому. И то, благодаря чему достигается общий круговорот движения, в основе не может быть двойственным.

[§ 4] Вещи не хаотичны; | они | с необходимостью вытекают из своего закона (9). При обобщении их имеется главное; при собирании их имеется первоначальное (10). Поэтому | вещи | сложны, но не запутаны; | их | множество, но нет хаоса.

[§ 5] Поэтому, шесть линий смешаны друг с другом (11), но можно выбрать одну для того, чтобы объяснить | их действие |. Сильное и Слабое (12) расположены друг над другом, но можно установить главное и этим определить | их роль |. И вот «не что иное, как средняя линия (13) содержит в себе то, что собирает вещи, перечисляет | их | качества, объясняет истинное и ложное» (14).

[§ 6] Поэтому, если исходить из обобщающего и исследовать их, то вещей хотя и множество, но известно, что можно при помощи единого управлять | ими |. Если исходить из основного (15) и рассматривать их, то | их | смысл, хотя и обширен, но известно, что | его | можно выразить в одном имени.

[§ 7] И вот, если находиться на полюсе (16) и рассматривать великий круговорот | небесных светил | (17), то движение мира еще недостаточно будет поражать | нас | своим величием |.

Если основываться на самом главном и | пытаться | узнать грядущее, то мир будет сходиться | к этому главному | как спицы к ступице в колесе (18) и еще недостаточна будет | его | многочисленность.

[§ 8] И вот | если | назвать имена всех гексаграмм, то в их значении уже имеется | выражено | главное. | Поэтому | если «рассматривать слова их решений, то | можно | понять больше половины» (19).

[§ 9] Несмотря на то, что древнее и современное различны, а армии и государства отличаются | друг от друга | по форме — но все же от действия «середины» (20) нельзя отдалиться.

[§ 10] | Также и | строй вещей многообразно изменяется, но главное сохраняется. | Оно | выдвигается | выражается | в решении; это и делает | решение | полноценным.

[§ 11] Малочисленное является ценным в многочисленном; единое является главным во многом.

Если в данной гексаграмме пять | линий | Света и одна | линия | Тьмы, то одна | линия | Тьмы является в ней главным (21); если же — пять | линий | Тьмы и одна — Света, то | линия | Света является в ней главным (22).

Свет — это то, к чему стремится Тьма.

Тьма — это то, к чему стремится Свет.

| Если линия | Света только одна — разве же пять линий Тьмы могут не стремиться вместе к ней. | Если линия | Тьмы только одна, — разве же пять линий света могут не следовать вместе за ней. Поэтому линия Тьмы хотя и малоценна, но является главным данной гексаграммы, занимая | в ней | свое крайне небольшое место.

Но иногда бывает, что | мы | отбрасываем линию и | берем | две триграммы, | так как | сущность гексаграммы не вытекает из линии (23).

[§ 12] | Вещи и явления | смешаны, но | им | не угрожает беспорядок; | они | изменяются, но | им | не угрожает хаос, | так как | ограниченное сохраняет обширное, а простое управляет многим. Это | выражается | только в решении (24).

[§ 13] | В мире | — запутанность, но | вещи | не могут впасть в хаос. | В нем | — изменчивость, но | вещи | не могут нарушить | главного |.

Что же, как не предельная глубина мира может заключаться в этом! (25).

[§ 14] Поэтому, рассматривая решение с этой | стороны | можно вскрыть его значение.

ГЛАВА I

В ней объясняется термин «решение»

§ 1. Что представляет собою решение при гексаграммах Книги Перемен? Решение трактует о сущности данной гексаграммы, объясняет в ней главное как исходный и определяющий принцип и устанавливает его значение.

§ 2. В необъятном множестве единичных вещей принцип множества не может быть управляющим и определяющим принципом. Этим принципом может быть только предельное единое.

В движении мира самое движение не может быть управляющим и определяющим моментом. Этим моментом может быть только абсолютное единое.

§ 3. Поэтому то, благодаря чему достигается и сохраняется общее существование множества единичных вещей, в основе неизбежно сводится к единому. И точно так же то, благодаря чему происходит всеобщее движение и изменчивость мира, в своей основе не может быть двойственным.

§ 4. Вещи и явления мира—не хаотичны; они с необходимостью вытекают из своего закона. При их обобщении обнаруживается главное как определяющий момент; при их группировке нужно основываться на их изначальном принципе. Поэтому, несмотря на необъятное многообразие вещей и их сложнейшие сочетания, нет благодаря наличию главного, никакой путаницы. И несмотря на необъятное множество их, нет, благодаря наличию для каждой из них изначального принципа, никакого хаоса.

§ 5. Каждая гексаграмма Книги Перемен состоит из шести линий, символизирующих силу Света или силу Тьмы, и чередующихся различным образом; тем не менее из них можно выбрать одну линию как главную и посредством ее объяснить смысл и действие данной гексаграммы. Точно так же Сильное и Слабое расположены в гексаграммах друг над другом; но можно выделить одну линию, символизирующую принцип Сильного или Слабого как главную и посредством ее определить их значение, а следовательно, и значение гексаграммы в целом. Главным в гексаграмме является средняя линия | вторая или пятая|. В ней концентрируется сущность гексаграммы как общий существенный момент данной совокупности вещей и фактов; в ней перечисляются их качества; она вскрывает и проводит грань между истинным и ложным.

§ 6. Если при исследовании мира вещей и явлений исходить из обобщающего или главного, то будет достигнуто познание того, что, несмотря на свою множественность, он управляется единым. Если при рассмотрении мира за исходную точку взять главное, то достигается познание того, что его смысл, несмотря на обширность, может быть выражен в одном имени.

§ 7. И вот, если рассматривать всеобщее движение мира с точки зрения полюса как момента неподвижного, то оно не будет поражать нас своим величием.

Если же мы сосредоточимся на самом главном и затем уже будем пытаться узнать грядущее в многообразии окружающего нас мира, то он, в про-

странственном отношении, будет сходиться к этому главному как спицы к ступице в колесе и не будет поражать нас многочисленностью своих вещей и явлений.

§ 8. В имени гексаграммы выражено самое главное в ней и, следовательно обобщены ее смысл и действие. Изучая значение решения, можно познать данную гексаграмму и следовательно ориентироваться и успешно действовать в ситуации, выраженной в ней.

§ 9. В историческом движении современное существенным образом отличается от древнего; изменяются формы армий и государств. И тем не менее уравновешенность в деятельности, основанная на прочных моральных устоях и символизируемая в средней линии, должна быть постоянным качеством человека.

§ 10. Также и в мире вещи и явления многообразно изменяются, но всегда сохраняется в них главное. Решение выражает в себе это главное, его смысл и значение. Благодаря этому оно делается содержательным и приобретает большую ценность и значимость.

§ 11. Малочисленное является наиболее ценным в многочисленном. В множестве единичных вещей единое является главным.

Если в данной гексаграмме среди пяти линий Света имеется одна линия Тьмы, то последняя и будет главной в гексаграмме. Если, наоборот, одна линия Света расположена среди пяти линий Тьмы, то главной в гексаграмме будет линия Света.

Тьма стремится к Свету, Свет стремится к Тьме.

Если в гексаграмме только одна линия Света, то пять линий Тьмы в единой и общей устремленности с неизбежностью стремятся к ней. Но и в том случае, если в гексаграмме среди пяти линий Света имеется только одна линия Тьмы, — все равно все линии в едином и общем устремлении следуют за ней. И поэтому, линия Тьмы, несмотря на всю малоценность и занимаемое ею в гексаграмме очень небольшое, но соответствующее место, является главным в гексаграмме.

В некоторых же гексаграммах для объяснения значения их подвергается анализу не одна линия, а две, составляющие гексаграмму, триграммы. В этом случае сущность ее не вытекает из одной линии.

§ 12. Вещи и явления мира смешаны и перепутаны, но ему не угрожает беспорядок. Он непрерывно изменяется, и тем не менее в нем нет хаоса; в нем обширное воплощается и сохраняется в ограниченном, небольшом; а простое являющееся главным, управляет множеством единичных вещей. Если речь идет о гексаграмме, то это находит свое выражение в решении.

§ 13. В мире вещей и явлений — залутанность; но они не могут притти в состояние хаоса. В нем господствует изменчивость, но она не может нарушить главного.

В этом выражается предельная глубина мира.

§ 14. Истинное значение решения может быть вскрыто только в том случае, если мы будем рассматривать его с разобранной выше точки зрения.

| ГЛАВА II |

Объяснение соотношений и изменчивости линий

[§ 1]. Что представляет собою линия? |Линия| говорит об изменчивости.

[§ 2]. Что представляет собою изменчивость? |Изменчивость| происходит от чувственного восприятия |мира| и воздействия на него (26).

Движение чувственного восприятия |мира| и воздействия на него — недоступно счислению (27).

[§ 3]. Так |силы или вещи| соединяются или разъединяются, скрывают или проявляют |свое действие| и |эти свойства| противоречат |их| структуре (28). |Вещи или силы| по форме активные склонны к покою; слабые по сущности любят Сильное. Структура и |их| действительность |в проявлении| (29) противоположны: |их| сущность и стремления противоречивы (30).

И искусный астролог не может установить для них |изменяющихся вещей| чисел; человек блестящей одаренности не может создать для них общей схемы (31); |они| не могут быть сравнены законами; |они| не могут быть уравнены мерами. Но разве суть этого заключается в большом?

[§ 4]. Командующий тремя армиями иногда робеет перед дворцовым этикетом; сильный воин иногда слабеет в пьянстве и страсти.

Близкие |линии в гексаграммах| не обязательно |будут| соприкасаться |друг с другом|; отдаленные — не обязательно |будут| различаться (32).

Одинаковые звуки, взаимно резонирующие, по высоте не обязательно |будут| равными; одинаковые силы, стремящиеся друг к другу (33), по структуре и сущности не обязательно |будут| равными. Дракон вызывает тучу; ряд тональностей Света вызывает ряд тональностей Тьмы (34). Вот — две женщины |тождественные по сущности| противоречат друг другу; а Сильное и Слабое |наоборот могут| соединяться в |единой| структуре (35). Если на высоком острове протяжно вздохнуть, то далекую долину обязательно наполнит |эхо|.

Если сложить оружие на покидаемой земле, то |даже| родственники не смогут защитить друг друга. Если же в общей лодке переправляются через реку люди племен ху и юэ, то зачем же |им| горевать о том, что у них различные настроения. Поэтому, зная свое положение, |они| не горюют о (своих) различиях и отдаленности. Если |они| понимают свои устремления, то не навязывают |друг другу своей| силы и воинственности.

[§ 5]. Только тот, кто понял |сущность| линий, может вызвать радость в настроении всех, может вникнуть в заботы всех (36), в противоположностях познать их сходства, в различиях познать их связи.

[§ 6]. Поэтому, если приведено в порядок близкое, то и далекое достигает |человека|, |так же, как| вызывается тоника, а доминанта резонирует |ей|. Если упорядочено низшее, то и высокое спускается |к нему|; высокое здесь, и ему подчиняется низкое в другом месте (37).

[§ 7]. И вот чувственное восприятие |мира| и воздействие на него вызывают друг друга (38); отдаленное и близкое следуют друг за другом.

«Любовь и ненависть борются друг с другом» (39); скрытая и проявляющаяся |деятельность| сменяют друг друга (40).

[§ 8]. Видящий действительность выигрывает; идущий прямо |наугад| противоречит |ей|. Поэтому |нужно| рассматривать и осмыслять |изменяющуюся действительность|, чтобы совершать свои перемены. |Так же и| речь приобретает |сначала| оформленность и после этого принимает |характер| образца.

[§ 9]. В том, что |путь изменчивости| изменяется и мир следует |ему|, проявляется его действительность; и неизвестно ли, что |он| и является главным (41).

[§ 10]. И вот |система изменчивости| «закономерно охватывает |все| изменения неба и земли и |ничто| не ускользает; во |всех| извилинах |она| образует все вещи и |ничего| не допускает; |она| пронизывает путь Дня и ночи и не имеет структуры |предметности|» (42); и в чередовании Света и Тьмы — бесконечна.

Что же как не предельная изменчивость мира может заключаться в этом!

[§ 11]. И вот гексаграммы |существуют| для того, чтобы сохранить время; линии — для того, чтобы проявить изменчивость.

ГЛАВА II

Об общей изменчивости и соотношениях линий в гексаграммах

§ 1. Что представляет собою линия в гексаграммах Книги Перемен?

Линии в гексаграммах Книги Перемен отражают в себе процесс внутреннего изменения гексаграммы и, следовательно, представляют собою символы общей изменчивости действительности при данной ситуации.

§ 2. Что представляет собою изменчивость?

Всеобщая изменчивость вещей и явлений раскрывается в результате непосредственного взаимодействия чувственного восприятия человеком мира и воздействия на этот мир.

Движение чувственного восприятия внешнего мира и воздействия на него со стороны человека сложно и многообразно; оно не может быть выражено в числах и образах.

§ 3. И действительно, вещи и силы по своей внутренней структуре могут быть тождественными, но их проявления в действии — различными. Они могут соединяться по своей структуре, но разъединяться и различаться по своим тенденциям и действиям; они могут не проявлять своей деятельности, скрывать ее внутри себя или проявлять ее во вне. Эти их свойства не только зависят от их внутренней структуры, но и определяются условиями окружающей ситуации. Структура вещей и их действительность или проявление во вне — противоположны. Их сущность и устремления или тенденции движения отличаются друг от друга. Так, вещи по своей форме активные стремятся к покою; инертные по своей сущности тяготеют к Сильному и в своем движении стремятся к нему.

Вещи и явления мира и отношения между ними в своем движении и изменении — сложны и бесчисленны. И даже самый искусный астролог-гадатель не может установить для них чисел, а совершенномудрый человек не может создать для них общей схемы. Они не могут быть уравнены между собой посредством законов. Но разве суть этого явления заключается в чем-нибудь большом?

§ 4. Так полководец, командующий тремя армиями и, следовательно обладающий большой материальной силой, иногда робеет и теряется в дворцовом этикете. Или — сильный и бесстрашный воин слабеет в страсти и пьянстве.

Можно привести пример с расположением линий в гексаграммах. Линии, близкие по своему характеру и значению могут непосредственно и не стоять рядом и линии, расположенные в гексаграмме далеко друг от друга наоборот соответствуют друг другу и по своему значению согласуются между собой.

Точно так же гармоничные звуки, резонирующие друг другу, могут быть неодинаковы по высоте (тоника-доминанта). Силы могут стремиться друг к другу, но это еще не означает, что они могут быть приравнены по своей структуре и сущности. Дракон вызывает тучу. Это различные проявления одной и той же водяной стихии. Ряд тональностей Света вызывает ряд тональностей Тьмы, т. е. противоположное себе. Или еще пример: две женщины, тождественные по своей сущности (Инь, Слабое), тем не менее могут противоречить друг другу. И наоборот Сильное и Слабое — две противоположные силовые сущности, соединяясь в единой структуре, соответствуют и резонируют друг другу. Высокое может соответствовать низкому подобно тому, как отдаленная долина отвечает эхом на звук, исходящий с гористого острова.

Если в военной обстановке войско бросает оружие на земле, которую оно оставляет, и обращается в бегство, то в этом случае даже самые близкие родственники не могут защитить друг друга. И наконец наоборот. Если люди племен ху и юэ, отличающиеся друг от друга по образу своих мыслей и настроениям, сообща на одной лодке переправляются через реку, то теряет значение то обстоятельство, что они по-разному мыслят и различно настроены. Поэтому,

если они осознают свое действительное положение в данной ситуации как состояние общности стремлений и интересов, то они подчиняются ему и не выражают разноплеменности и взаимной отчужденности. Если они понимают свои стремления и интересы при данной ситуации, то они, несмотря на разноплеменность, не будут использовать силу и проявлять воинственность.

§ 5. И только тот, кто уяснил себе сущность линии в гексаграмме, как основного элемента, выражающего изменяющуюся действительность, может, познавая их изменения, вносить радость в сознание и настроение окружающих и вникать в их мысли и заботы. В противоположных вещах и явлениях он может познавать их сходства; в различных моментах действительности он может вскрывать их связи.

§ 6. Поэтому, если человек упорядочивает окружающие его явления как непосредственно близкое и хорошо управляет им, то становится возможным и постижение далекого, и он не будет ограничен тесными рамками окружающего. Подобно тому, как при звучании тоники ей резонирует доминанта, так и человеку, познавшему непосредственно близкое, будет соответствовать и резонировать самое отдаленное.

§ 7. Таким образом чувственное восприятие мира и порожденное им воздействие на него вызывают и обуславливают друг друга. Отдаленное от нас соответствует непосредственно нас окружающему миру явлений, так же, как соответствуют отдаленные друг от друга линии в гексаграмме.

В мире чувства любви и ненависти сталкиваются друг с другом и находятся во взаимном противоборстве. Скрытая в человеке и непроявляющаяся деятельность и деятельность, проявленная во внешнем мире сменяют друг друга, и одно уступает место другому.

§ 8. Тот, кто рассматривает и анализирует действительность — достигает успеха в своей деятельности; тот же, кто наугад идет вперед, неизбежно вступает в противоречие с действительностью и безуспешен в своей деятельности. Поэтому нужно анализировать и осмыслять действительность для того, чтобы включить свою деятельность в общий поток ее изменчивости. Точно так же и наша речь сначала должна приобрести оформленность, и только после этого она может принять нормативный характер.

§ 9. В том, что путь всеобщей изменчивости в своем движении изменяется и мир следует ему, проявляется действительность этого пути. И как же не знать, что он и является самым главным!

§ 10. В Си-цы-чжуань говорится: «Система изменчивости, выраженная в Книге Перемен, всеобщностью своего закона охватывает все изменения неба и земли и ничего не оставляет вне поля своего действия. Она конструирует в мельчайших деталях весь мир вещей и явлений и ничего не упускает в нем. Она пронизывает своим действием путь смены дня и ночи, и не имеет собственной структуры. И действительно в чередовании Света и Тьмы она бесконечна. Что же как не предельно-глубокая изменчивость мира может выражаться в этом!

§ 11. В гексаграммах Книги Перемен выражаются отдельные периоды времени с соответствующими ситуациями для деятельности; в линиях выражаются изменения, происходящие в действительности и определяющие смену ситуаций, а следовательно, и характер деятельности человека.

| ГЛАВА III |

Объяснение гексаграмм в соответствии | с их | изменчивостью, связанной с | изменчивостью | линий (43)

[§ 1]. Гексаграмма есть время. Линия — это то, что изменяется соответственно времени (44).

[§ 2]. | В потоке | времени имеются | периоды | упадка и расцвета, поэтому и деятельность может быть осуществляемой или скрытой (45). | Так и | гексаграммы бывают незначительные и великие, поэтому и афоризмы бывают трудными и легкими (46).

| Но | строй данного | периода | времени можно сделать противоположным и | затем | действовать. Удачу данного | периода | времени можно превратить в противоположность и | будет | неудача. Поэтому гексаграммы следуют | друг за другом | парами как противоположные и все линии | при этом | также изменяются (47).

Поэтому и деятельность не имеет постоянного пути, а события не имеют проторенной колеи. Движение и покой, скрытая и проявляющаяся | деятельность | — это только то, что соответствует изменчивости (48).

Поэтому, если называть гексаграммы, то удача или неудача соответствуют их категориям. Если придерживаться их времени, то движение или покой соответствуют их действию. Если исследовать имена | гексаграмм | для того, чтобы усмотреть их удачливость или неудачливость, и выбирать время для того, чтобы усмотреть — действовать или оставаться в бездействии, то в этом и проявится изменчивость данной структуры.

[§ 3]. Соответствие есть образ одинаковых устремлений; позиция — образ места, занимаемого линией. Примыкание снизу и примыкание сверху — образ сопротивления и подчинения. Далекое и близкое — образ трудного и легкого. Внутреннее и внешнее — образ выходящего во вне и остающегося внутри. Начальная и верхняя | линии | — образ начала и конца (49).

И вот | линии | хотя и отдалены | друг от друга |, | но они | могут в движении достигнуть своего соответствия. Хотя | ситуация | трудна, но можно, занимая | соответствующее | место, достигнуть своего времени.

Если тот, кто слаб и не устрашается перед противником, то | это значит |, что он достигает опоры. Если тот, кто заботится и не боится смуты,

то |это значит|, что он достиг покровительства. Если тот, кто слаб и не беспокоится о |своем| разрушении, то |это значит|, что он достиг управляющего |им|. Если тот, кто, |находясь| позади, осмеливается сделаться первым, то |это значит|, что он соответствует своему началу (50).

[§ 4]. То, что |в условиях| противоборства вещей в отдельности утвердится в |состоянии| покоя, — |это значит| оно стремится к своей завершенности (51).

[§ 5]. |Возможность| созерцания изменчивости и движения сохраняется в |идее| соответствия; |возможность| разобраться в |состоянии| безопасности или опасности сохраняется в данной позиции; |возможность| различения подчинения и сопротивления сохраняется в соотношении позиций; |возможность| понимания |необходимости| выходить |во вне| или оставаться |внутри| сохраняется в отношении внешнего и внутреннего (52). Далекое и близкое, конец и начало — сохраняют свое соответствие. |Для того, чтобы| избежать трудного, |нужно| ценить отдаленное; при стремлении к |своему| времени, |нужно| ценить близкое.

В |гексаграммах| «Сближение» и «Возвращение» — положительное в начале. В |гексаграммах| «Творческое» и «Воспитание великим» — отрицательное — в верхних линиях. В |гексаграмме| «Омрачение света» — деятельность омрачается. В |гексаграмме| «Изобилие» ценное — просветление и величие (53).

[§ 6]. Удача и неудача имеют |свое| время, и |этот принцип| нельзя нарушить. Деятельность и бездействие (54) имеют соответствие |с временем-ситуацией| и |через этот принцип| нельзя переступить. При опасении нарушить |течение| времени |нужно| учитывать, что |проступок| не заключается в |его| величине. При утрате соответствия |данной ситуации| ошибка не заключается в |ее| глубине. Колебать поднебесную, убивать государя — и |этого| можно |иногда| не опасаться; но пренебрегать семьей и предаваться наслаждениям — вот к этому нельзя относиться беззаботно.

Поэтому в соответствии с этим принципом время ценного и бесценного и их позиции не могут быть нарушены (55). И когда |человек| столкнется с временем, угрожающим раскаянием и стыдом, он не может быть беззаботен к их зародышам.

[§ 7]. Рассмотрение линий и осмысление изменчивости исчерпывается в этом.

ГЛАВА III

В ней объясняется, что представляют собой гексаграммы, а также их изменчивость в связи с изменениями отдельных линий

§ 1. Каждая гексаграмма в Книге Перемен выражает в себе определенный период времени с соответствующей ситуацией для деятельности. Каждая линия в гексаграмме символизирует изменения ситуации, происходящие в пределах этого периода времени.

§ 2. В потоке времени периоды всеобщего расцвета сменяются периодами всеобщего застоя и упадка. В период расцвета создаются условия для успешной деятельности; человек должен выйти во внешний мир и активно действовать. В период упадка создается обстановка, деятельность в которой неизбежно будет кончаться неудачей. Она диктует человеку необходимость прекращения деятельности в ожидании новой, благоприятной ситуации. В зависимости от направленности своего движения и развития гексаграммы бывают великие и незначительные. В зависимости от этого и афоризмы к ним или поощряют активную деятельность или предостерегают от безуспешной деятельности.

Гексаграмму, выражающую ситуацию данного периода времени, можно перевернуть, получив таким образом ее антитезу, выражающую уже иное, противоположное состояние времени и действовать уже при новых условиях. Гексаграмму, выражающую благоприятную для деятельности ситуацию, можно перевернуть, получив таким образом ее антитезу, выражающую противоположное состояние времени, неблагоприятное для деятельности. Таким образом, они следуют друг за другом парами, состоящими из противоположных гексаграмм. Также изменяются и приобретают иной смысл отдельные, их составляющие, линии.

Отсюда вытекает, что и наша деятельность не имеет постоянных норм. Точно так же события и факты не имеют навсегда установленной схемы. Движение и покой, активная деятельность во внешнем мире и пассивное состояние сменяют друг друга, будучи включенными в поток всеобщей изменчивости.

По своим названиям гексаграммы могут быть разделены на категории в зависимости от того, способствует ли выраженная в них ситуация успешной деятельности или, наоборот, она приводит к неудаче. Если бы мы в своей деятельности приспособлялись к ситуации времени, выраженной в гексаграммах, то они нам диктовали бы необходимость активной деятельности или бездействия. Если подвергнуть исследованию наименования гексаграмм для того, чтобы узнать, приводят ли они к удаче или неудаче, и различать ситуации времени для того, чтобы узнать — действовать ли или оставаться в бездействии, то именно в этом и проявится изменчивость их внутренней структуры.

§ 3. Общие устремления, согласующиеся между собой, выражаются в образе соответствия линий. Место, занимаемое в гексаграмме данной линией, является ее позицией. Линии, примыкающие снизу, и линии, примыкающие

сверху, являются образами сопротивления и подчинения. Расстояние между линиями является образом и выражением трудной или легкой, т. е. опасной или безопасной ситуации. Внутренняя триграмма в гексаграмме — образ человека, не выходящего для деятельности во внешний мир. Внешняя триграмма — образ человека, выходящего во внешний мир и действующего в нем. Начальная и верхняя линии в гексаграмме выражают начало и конец определенной ситуации.

Поэтому верхние и нижние линии, несмотря на то, что они удалены друг от друга, они в своем движении достигают соответствия друг другу. Несмотря на то, что сложившаяся в данный период времени ситуация опасна для активной деятельности, все же можно, продолжая занимать свое соответствующее данной ситуации положение, достигнуть благоприятного времени для деятельности.

Поэтому, если человек занимает в действительности соответствующее условиям времени место, то именно благодаря этому он приобретает опорную точку в своей деятельности и, несмотря на свою слабость, никогда не устранился перед врагом. Он не опасается гибели и неудач в своей деятельности, так как постигает принцип данной ситуации; покровительствуемый самими условиями окружающей обстановки, он действует и не боится смуты и беспорядка в своем окружении. В своей деятельности он успешно выдвигается вперед, так как сохраняет строгое соответствие с условиями данной ситуации.

§ 4. Вещи и явления находятся в состоянии постоянной борьбы между собой. И если какая-нибудь вещь отдалается от этого потока и индивидуально сохраняет состояние покоя и бездействия, то это значит, что она достигает своей оформленности и завершает свое бытие.

§ 5. Возможность созерцания изменчивости и движения, а следовательно и выяснение возможностей деятельности даны в факте соответствия линий. Возможность исследования данной ситуации — опасна она или безопасна, дана в анализе позиции, занимаемой линией; при этом важно выяснить соответствие или несоответствие сущности линии ее фактическому положению. Возможность различения состояний покорности и сопротивления линий дана в соотношении их позиций. При рассмотрении ситуации и выяснении необходимости или выхода во внешний мир и активного действия в нем или пребывания в бездействии, нужно сосредоточить внимание на соотношении внутренней и внешней триграммы в гексаграмме. В гексаграмме линии, удаленные друг от друга, и непосредственно близкие и соприкасающиеся, а также линии верхние и нижние сохраняют свое соответствие и выражают определенные моменты в данной ситуации времени. Для того, чтобы избежать опасной и трудной ситуации, надо ценить отдаленное и быть дальше от опасности. Если понимать сложившуюся ситуацию времени и приспособляться к ней, то ценным становится непосредственно окружающее, и деятельность в нем приводит к удаче.

В гексаграммах «Сопоставление» и «Возвращение» положительные моменты ситуации выражены в первых линиях; поэтому они и являются самыми важными

в этих гексаграммах. В гексаграммах «Творческое» и «Воспитание великим» отрицательные моменты ситуации выражены в верхних линиях. Деятельность в ситуации, выраженной в гексаграмме «Омрачение света», неизбежно омрачается вследствие мрака и невежественности окружающей среды. При деятельности в ситуации, выраженной в гексаграмме «Изобилие», самым важным моментом является яркое просветление и радость.

§ 6. Успешной или безуспешной деятельности человека соответствует определенная ситуация времени, с которой он обязан сообразоваться. Точно так же и проявление им деятельности или пребывание в состоянии бездействия должны соответствовать данной ситуации. Эти принципы не должны быть нарушаемы. При их нарушении, т. е. при наличии несоответствия между ситуацией времени и деятельностью, существо дела заключается не в том, что сам проступок или ошибка велики, а в самом факте игнорирования вышеуказанных принципов. Возбуждение империи, убийство государя — большое дело. Но при известных условиях в нем нет ничего противоречащего исходным принципам, а следовательно нет ничего и опасного. И наоборот. К такому маленькому с внешней стороны делу как пренебрежение семьей и увлечение наслаждениями нельзя относиться беззаботно; оно вырастает в большую опасность, угрожающую подрывом самых основ (56).

И поэтому, в соответствии с указанным выше принципом, неправомерно выступать против складывающейся ситуации, безразлично, несет ли она в себе ценное, или бесценное для деятельности человека. И если он столкнется с ситуацией времени, угрожающей раскаянием и стыдом, то он не может отнестись беззаботно к их зародышам, возникающим в нем, которые должны быть учтены в его дальнейшей деятельности.

§ 7. В этом исчерпывается рассмотрение линий гексаграмм и осмысление их изменчивости.

| ГЛАВА IV |

Объясняется «образ» (57)

[§ 1]. В образе проявляется мысль. В слове объясняется образ. | Для того, чтобы | выразить мысль дан образ; | для того, чтобы | выразить образ дано слово.

Слово возникает в образе; поэтому можно исследовать слово для того, чтобы созерцать образ. Образ возникает в мысли; поэтому можно исследовать образ для того, чтобы созерцать мысль (58).

[§ 2] Мысль выражается в образе; образ выражается в слове. Поэтому, так как слово объясняет образ, то, | после того как | постигнут образ, | можно | забыть слово. Так как в образе сохраняется мысль, то, | после того как | постигнута мысль, | можно | забыть образ.

| Здесь дело обстоит | так же, как с капканом, который существует для того, чтобы поймать зайца. Пойман заяц, — и отброшен капкан.

Верша — для того чтобы ловить рыбу. Поймана рыба, — и отброшена верша (59). Если так, то слово — капкан для образа; а образ — верша для мысли.

[§ 3]. Поэтому тот, кто держится за слово, — это еще не тот, кто постигает образ; а тот, кто держится за образ, — еще не тот, кто постигает мысль.

Образ возникает в мысли и |она| сохраняет образ. Следовательно, сохраняющее |образ| не есть сам образ. Слово возникает в образе и |он| сохраняет слово. Следовательно, сохраняющее |слово| не есть самое слово.

И следовательно тот, кто забывает образ, постигает мысль; тот, кто забывает слово, постигает образ. Постижение мысли заключается в забвении образа; постижение же образа заключается в забвении слова.

Поэтому «устанавливаются образы для того, чтобы выражать мысли» (60); и |затем| образы могут быть забыты. |Мы| придаем значение начертаниям для того, чтобы выразить действительность, и |затем| начертания могут быть забыты (61).

[§ 4]. И вот, сталкиваясь с категориями |вещей и явлений|, |мы| можем создавать их образы; обобщая |их| смысл, |мы| можем создавать их достоверность (62).

Если смысл |вещи или явления| заключается в Сильном, то почему же обязателен для нее |образ| лошади. Если категория |вещи| определяется |ее| покорностью, то почему обязателен для нее |образ| коровы. Если линии объединяют |только| покорное, то почему же для «Воспринимающего» обязателен |образ| коровы. Если смысл соответствует |только| Сильному, то почему же для «Творческого» обязателен |образ| лошади.

[§ 5]. Но некоторые |комментаторы| определяют лошадь как |образ| «Творческого». |Они| на основании |позднейшего| текста подвергают критике гексаграммы и, если |в данной гексаграмме| есть |образ| лошади, но нет «Творческого», то |их| ложные толкования увеличиваются и безгранично расплываются, |и| с трудом можно |их| записать. Если взаимопроницающие триграммы (63) |их| не удовлетворяют, |они| идут дальше и доходят до изменчивости гексаграммы; если и изменчивость |их| не удовлетворяет |они| выдвигают |теорию| пяти элементов (64). Как только утрачен источник |мысли совершенномудрых древности|, |эти комментаторы| в хитроумном продвижении вперед достигают предела. И пусть |они| снова идут прямо |еще дальше| — смысл не постигается |ими|. И это потому, что |они| держатся за образ, утрачивая источник мысли.

Забывать образ, чтобы стремиться к его мысли, — суть проявляется в этом.

ГЛАВА IV

В ней объясняется «образ»

§ 1. Мысль находит свое выражение в образе. Образ объясняется в слове. Для выражения мысли существуют образы; для объяснения образов существуют слова.

Слово возникает как выражение образа и поэтому для созерцания и познания образа нужно подвергнуть изучению слово. Образ возникает в мысли; поэтому для постижения мысли нужно подвергнуть изучению образ.

§ 2. Мысль выражается в образе; образ выражается в слове. И так как слово объясняет образ, то, после того как в процессе познания [гексаграммы] постигнут образ, можно забыть и отбросить слово. В равной же степени, так как мысль концентрируется и выражается в образе, то после того, как познана мысль, можно забыть и отбросить образ.

Для пояснения этого положения можно провести такую параллель. Капкан существует для поимки зайца. Пойман заяц — капкан может быть отброшен. Верша существует для того, чтобы ловить рыбу. Поймана рыба — верша делается ненужной. Употребляя это сравнение, мы можем сказать, что слово — капкан для образа, а образ — верша для мысли.

§ 3. Поэтому, если человек в стремлении познать Книгу Перемен крепко держится за слова, то это еще не означает, что он уже созерцает и познает образы. И точно так же, если человек крепко держится за образы их, то это еще не означает, что им постигаются мысли, воплощенные в этих образах.

Образ возникает в мысли как ее выражение. Мысль, сконцентрированная в образе, следовательно, сохраняет его и обуславливает его существование. Слово возникает как выражение образа. Следовательно, образ, выраженный в слове, сохраняет его и обуславливает его существование. Из предыдущего вытекает, что в процессе познания Книги Перемен постижение мыслей, заложенных в гексаграммах, заключается в отвлечении от их образов; достижение же возможности созерцания и познания образов заключается в отвлечении от слов, являющихся их выражением.

Поэтому в Книге Перемен образы выступают как средство выражения мыслей совершенномудрых людей древности, создавших гексаграммы. Постигание этих мыслей делает ненужным образы и приводит к утрате их познавательной ценности. Мы придаем значение гексаграммам, как графическим символам действительности для того, чтобы выразить ее; после этого эти символы утрачивают какую-либо ценность.

§ 4. И вот, сталкиваясь в процессе познания с различными категориями вещей и явлений, мы можем создавать их образы. Обобщая их значения, мы вскрываем их истинную природу.

В познании внешнего мира определяющим моментом является смысл вещи, ее категория, отражающая совокупность ее свойств. Поэтому, если смысл вещи заключается в Сильном, творческом, то образ лошади вовсе не обязателен; он

может быть заменен любым другим, сущность которого сводится к этому же принципу. Точно так же, если категория вещи определяется свойством ее покорности или податливости, то образ коровы для нее вовсе не обязателен. Если линии в гексаграмме «Воспринимающее» обобщают и выражают идею покорного, воспринимающего, то почему мы должны обязательно связывать ее с образом коровы. Если смысл вообще соответствует активному, творческому принципу, выраженному в гексаграмме «Творческое», то почему мы должны обязательно связывать ее с образом лошади.

§ 5. Некоторые из комментаторов Книги Перемен не развивают и не понимают существа заложенной в Книге идея соотношения образа и мысли и устанавливают, что «Творческое» или идея творческого всегда должна связываться с образом лошади. Эти комментаторы формально и схоластически изучают текст, слепо следуя ему. И если при анализе и критике на основании позднейших текстов какой-нибудь гексаграммы они находят образ лошади, но не обнаруживают триграммы «Творческое», они начинают заниматься ложными истолкованиями, число которых настолько увеличивается, что трудно их зарегистрировать. Если при объяснениях их не удовлетворяют взаимопроникающие триграммы, они обращаются к факту изменчивости гексаграммы; если ключа к объяснению они не находят и в этом, они идут дальше и выдвигают теорию пяти элементов. И как только они утрачивают основной и достоверный смысл Книги Перемен, вложенный в нее совершенномудрыми древности, они в своем искусном движении вперед по пути хитроумных объяснений достигают пределов осязаемости этой утраты и приходят к абсурду. И пусть они пытаются идти еще дальше,—они все равно не постигают истинной сущности Книги Перемен. Причина этого лежит в том, что они слепо и формально держатся за образ и утрачивают мысль, выраженную в нем. Суть дела заключается, наоборот, в стремлении познать мысли гексаграммы посредством образов и в последующем отвлечении от них.

| ГЛАВА V |

О различении позиций (65)

В «Комментарии к образам» не говорится о занятии или утрате позиций начальной и верхней линиями. Кроме того в Си-цы-чжуань трактуется только об одинаковом действии и различных позициях линий третьей и пятой, второй и четвертой, и также | текст | не касается начальной и верхней линий. Почему? И только о девятой линии наверху в гексаграмме «Творческое» (66) в комментарии Вэнь-янь говорится: «Ценна, но не имеет позиции». О шестой линии наверху в гексаграмме «Ожидание» (67) говорится: «| занимает | несоответствующую | ей | позицию». Если бы | мы | сочли верхнюю позицию за позицию Тьмы, то о шестой линии наверху в гексаграмме «Ожидание» нельзя было бы сказать: «| занимает | несоответствующую | ей |

позицию». Если бы | мы | сочли верхнюю позицию за позицию Света, то о девятой линии наверху в гексаграмме «Творческое» нельзя было бы сказать: «ценна, но не имеет позиции». И Тьма и Свет занимают ее | верхнюю позицию |; о них | можно вообще | сказать: «не имеют | определенной | позиции». Также и о начальной линии не говорится — на соответствующей ли | она | позиции или утрачивает | эту | позицию.

Итак, начальная и верхняя линии представляют собою начало и конец события | или ситуации | и не имеют определенной позиции Тьмы или Света. Поэтому о начальной линии в гексаграмме «Творческое» сказано: «нырнувшее» (68); перейдя пять линий | к шестой или верхней | — сказано о ней: «не имеет | определенной | позиции». И не может быть, | чтобы начальная линия | занимала свою позицию, а говорилось бы | о ней | — «нырнувшее», и | чтобы | верхняя линия имела бы позицию, а говорилось бы: «не имеет | позиции |». И если последовательно, исчерпывающим образом, рассматривать все гексаграммы, то | дело обстоит | также подобно этому. Начальная и верхняя линии не занимают определенной позиции Света или Тьмы, и | это | объясняется тем же.

Позиции располагают места ценного и бесценного и приуготовливают дом | место | для сил и их действий. | Отдельные | линии охраняют | свои | позиции и функцию разграничения | их | и соответствуют | по своим позициям | последовательности ценного и бесценного. Позиции бывают высокие и низкие. Линии бывают линиями Тьмы и линиями Света. Высокие | позиции | — это | места |, занимаемые линиями Света; низкие — это | места |, занимаемые линиями Тьмы. Поэтому высоким считается позиция Света; низким — позиция Тьмы. Если, исключая начальную и верхнюю линию, говорить о различении позиций, то третья и пятая линии будут находиться наверху каждой из триграмм (69), и как же не назвать их позициями Света; вторая и четвертая линии будут находиться внизу каждой из триграмм, и как же не назвать их позициями Тьмы.

Начальные и верхние линии представляют собою начало и завершение структуры | гексаграммы |, предыдущее и последующее события | или ситуации |. Поэтому и | их | позиции не имеют неизменного различия, а события | или ситуации | не имеют неизменного образца, и нельзя посредством Тьмы или Света | навсегда | определить | их |. Высокое и низкое имеют постоянный порядок; но конец и начало не имеют неизменного главного.

Поэтому в Си-цы-чжуань трактуется только о законе позиций и действий четырех линий, и | текст | не касается определенных позиций для начальной и верхней линий. Но события | или ситуации | не могут не иметь

начала и конца; а гексаграмма не может не иметь шести линий. Начальная и верхняя линий, хотя и не имеют определенной позиции Тьмы или Света, но |они| представляют собою места начала и конца. Обобщая |сказанное| и говоря о местах, занимаемых линиями, мы называем их позициями. «Так как гексаграмма является завершенной в шести линиях, то нельзя не назвать их» (70). В шести позициях завершается |определенный период| времени.

| ГЛАВА VI |

Основные принципы. |Отдел второй| (71)

[§ 1]. Сущность |гексаграммы| полностью включает в себе четыре качества, но при переходах |отдельных линий| первым считается самое важное |из них|. Поэтому и говорится: «начало, проницание, оформление, завершенность» (72). Иногда бывает, что первым является «завершенность», и затем — «проницание»; |в этом случае «проницание»| исходит из «завершенности».

[§ 2]. Тьма и Свет — силы стремящиеся друг к другу. Близкие |по расположению в гексаграмме линии| могут не достигать друг друга, |так как| устремления каждой |из них| имеют особую направленность. Поэтому если две линии — линия Тьмы и линия Света — при сравнении друг с другом не имеют соответствия, то |это и значит, что они хотя и| близки, но не достигают друг друга. Если же |между ними| есть соответствие, то хотя |они| и отдалены, но достигают друг друга (73).

Времена |ситуации| бывают трудными и легкими; гексаграммы бывают незначительными и великими (74). Тожественные |соответствующие линии| могут помогать друг другу и тем самым взаимно сближаться; |но также| тождественные |соответствующие линии| могут избегать друг друга и тем самым взаимно отдаляться. Поэтому, когда бывают отклонения от этого принципа, |надо| придерживаться времени |ситуации|, исследовать его, — и тогда |можно постигнуть смысл| вышесказанного |.

[§ 3]. Решения обобщенно трактуют о сущности данной гексаграммы. Каждый из образов объясняет значение данной линии. Вот в гексаграмме «Наступление» (75) шестая линия на третьем месте является главным в триграмме «Ясное» (75); благодаря этому |она| соответствует триграмме «Творческое» и образует |гексаграмму в целом|. Сущность гексаграммы заключается в этой одной линии. «Решение» определяет это соответствие. Время |ситуация|, хотя и опасное, но |в деятельности| — успех.

В «Комментарии к образам» говорится о значении шести линий и объясняется их действие |в сторону| удачи или неудачи. И если исключить шестую.

линию на третьем месте, завершающую структуру гексаграммы |«Наступление»|, и говорить о качестве |этой| одной линии, то |она символизирует| опасность, успех не достигается, и человек подвергается укусу |тигра| (77). Девятая линия на втором месте в гексаграмме «Тяжба» имеет такое же значение.

Вообще «решение» обобщает и трактует сущность данной гексаграммы. Если сущность данной гексаграммы обязательно вытекает из одной линии, являющейся главной, то |в «решении»| указывается и объясняется самое прекрасное в |этой| одной |главной| линии, и этим обобщается значение данной гексаграммы |в целом|. Такова, например, гексаграмма «Обладание великим». Если сущность гексаграммы не вытекает из одной линии, то в целом ее объясняет значение двух триграмм. Такова, например, гексаграмма «Изобилие» (78).

[§ 4]. Если вообще |в тексте Книги Перемен| говорится: «Нет беды», то по существу |это значит|, что всегда могла бы быть беда. Но если ограждаешь |себя от нее| и достигаешь правильного пути, то приходишь |к такому положению|, когда беды нет. |Если же говорится| «удача — нет беды», то это также собственно значит, что беда могла бы быть. Но вследствие удачи можно ее избежать. |Когда говорится| «Нет беды — удача», то сначала |нужно| избежать беды, и затем удача последует за этим. Иногда может быть и так, что занимаешь |соответствующее себе| место, достигаешь своего времени, |приходит| удача и не требуется усилий |для ее достижения|. Не сопротивляешься беде и достигаешь удачи.

В том случае, если |человек|, совершая проступок, сам навлекает |его|, то не может быть неприязни к беде. И также |в тексте| говорится: «Нет беды». Поэтому в гексаграмме «Умеренность» (79) шестая линия на третьем месте гласит: «Кто не знает самоограничения, тот будет роптать. Нет беды». «Комментарий к образам» гласит: «Если жалуешься, что не ограничиваешь себя, то чья же беда?

Об этом здесь и речь (80).

ПРИМЕЧАНИЯ К ПЕРЕВОДУ ТРАКТАТА

(1) Собственно — „Книги Перемен эпохи Чжоу“. Чжоу-и 周易 — „Книга Перемен“ в версии, возникновение которой относится к периоду династии Чжоу [1122—255 гг. до н. э.] в отличие от Лянь-шань 連山 — династии Ся 夏 [2205—1766 гг. до н. э.] и Гуй-цзан 歸藏 — династии Шан 商 [1766—1122 гг. до н. э.].

(2) Кроме точного, дословного перевода я даю перевод — интерпретацию [кроме глав V и VI], расширенно излагающий мысли трактата и построенный на основе понимания философских взглядов Ван Би в целом. Нумерации глав и §§ в тексте нет.

(3) 彖 туань — «решение». Под «решением» Ван Би подразумевает гуа цы 卦辭 — определение гексаграммы, обобщающее ее смысл и следующее непосредственно за самой гексаграммой.

(4) 體 ти — структура гексаграммы, характеризующаяся определенным расположением ее составных элементов, отчего в свою очередь зависит ее значение. Поэтому у Ван Би слово «структура» очень близко по смыслу к слову «сущность». Самый существенный элемент в структуре гексаграммы — средняя линия — чжун яо 中爻. См. о ней стр. 74.

(5) 衆 чжун — многое. Объясняется как вань-у 萬物 — все вещи [дословно 10 000 вещей], весь мир, все многообразие его вещей и явлений. Вещь — у 物 — всякий элемент действительности как в области природы, так и в области социальной жизни.

(6) 寡 гуа — комментатор совершенно правильно объясняет через и — — одно, единое, исходя из того, что сам Ван Би в дальнейшем изложении употребляет и — — как понятие, тождественное гуа, в значении единое, главное в противоположность многому.

(7) 動 дун — движение. Это слово употребляется в трактате и как философский термин [движение мира], и как действие, деятельность человека. 貞 чжэн — Син Шоу объясняет это слово через 正 истинное, главное. У Ван Би слово чжэн употребляется как атрибут единого, противопоставляющий его преходящему многому, т. е. миру вещей, и поэтому может быть переведено как «абсолютное».

(8) 天下之動貞夫一者也 — заимствовано Ван Би из текста Си-цы-чжуань, ч. 2, гл. I.

(9) 妄 ван — беспорядочный, ложный. Син Шоу объясняет ван 妄 через суй ван 虛妄 — нереальное, ложное. Ван Би проводит здесь мысль, что мир вещей и явлений благодаря наличию в нем главного или единого не подвержен хаосу. Каждая вещь обладает определенным смыслом и местом среди других и подчинена закономерности. Поэтому я перевожу 無妄然 — не хаотичны.

(10) 宗 цзун — предок и 元 юань! — изначальное — тождественны у Ван Би понятиям — и, 寡 гуа — единое и 主 чжу — главное.

(11) 六爻相錯. См. Си-цы-чжуань, ч. 2, гл. IX.

(12) О терминах: Свет и Тьма, Сильное и Слабое — см. в изложении философских взглядов Ван Би.

(13) 中爻 чжун яо — средняя линия, вторая или пятая линия в гексаграмме; самый существенный и главный ее элемент. См. о ней стр. 74.

(14) 雜物撰德辨是與非則非其中爻不備. См. Си-цы-чжуань, ч. 2, гл. IX. У Ван Би этот текст дан с изменением конца: ... 中爻莫之備矣. Слово 撰 — Син Шоу объясняет через 數 шу — перечислять, считать.

(15) 本 бэнь — основное и 統 тун — обобщающее — тождественны по значению понятию единого или главного.

(16) 璇璣 сюань цзи — название звезд в созвездии Большой Медведицы |β и γ|. Употребляется Ван Би как художественный символ неподвижной точки, полюса, как главного и исходного начала; по своему значению может быть приравнено к единому или главному.

(17) 運 юнь — круговорот, движение по кругу, прежде всего движение небесных светил — солнца, луны и планет.

(18) 輻湊 фу цоу — стекаться в одну точку, подобно тому как спицы сходятся к ступице в колесе.

Это художественное сравнение употреблено, например, у Сыма Цянь'я в 史記張儀傳. 六合 лю хэ — мир в пространственном отношении |天地四方|.

(19) 知者觀其彖辭則思過半矣. См. Си-цы-чжуань, ч. 2, гл. IX. Ван Би опускает слова 知者...

(20) 中 чжун — «середина» — символ нерушимых моральных устоев, на которых, независимо от времени, должна основываться деятельность человека. В этом термине мыслитель выражает и подчеркивает свою идею единого или главного, которое вечно сохраняется на фоне изменяющегося и преходящего мира.

(21) Например 同人 тун жэнь — «Содружество».
履 ли — «Наступление».

(22) Например 師 ши — «Войско».
比 би — «Сближение».

(23) Здесь первый знак 體 ти — значит «триграмма», а не «структура». Примерами гексаграмм, имеющих в виду в данном случае, являются гексаграммы — 豐 фын — «Изобилие», 歸妹 гуй мо — «Невеста».

(24) Ван Би сразу делает переход от трактовки гексаграмм к действительному миру и начинает говорить о его характерных особенностях. Такой резкий переход нас не должен удивлять, так как Ван Би в основной канве своего изложения везде имеет в виду мир, а гексаграммы для него лишь символы отдельных его сторон и явлений. Это понимает и Син Шоу, объясняя в своем замечании 簡 цзянь — простое — как Дао, т. е. то, что управляет многим, т. е. миром вещей и явлений.

(25) Предложение 非天下之至變其孰能與於此 мы находим, но в другом контексте в Си-цы-чжуань, ч. 1, гл. X.

(26) 情僞 цин вэй. Самые трудные для понимания термины в тексте трактата. Их мы встречаем в Си-цы-чжуань, ч. 1, гл. XII. R. Wilhelm переводит их словами «истина» и «ложь» |«совершенномудрые люди... создали гуа, для того чтобы выразить истинное

и ложное». Ван Би, утверждающий, что изменчивость раскрывается в результате взаимодействия **情** и **偽** и что их движение очень сложно и не может быть выражено в «образах и числах», повидимому, вкладывает в эти слова более глубокий смысл. Син Шоу слово **情** связывает с **欲** юй — стремление, желание, а **偽** с **動** дун — действие, движение, и по существу тоже не раскрывает смысла всего контекста. У Сюнь-цзы **荀子** (гл. XVII) термин **偽** противопоставлен термину **性** син. **性** — человеческая природа, врожденная человеку сущность; то, что не приобретается под воздействием внешней среды, образования, устремлений и т. д. **偽** — нечто искусственное по сравнению с естественной сущностью; стремления и действия, вытекающие из чувства и размышления; то, что приобретается образованием, воздействием среды и т. п. [不可學不可事而在人者謂之性可學而能可事而成之在人者謂之偽]. **情** — чувство, совокупность человеческих чувствований и ощущений. Переводя ориентировочно цин — как «чувственное восприятие», а вэй — как «воздействие» человека на окружающий мир, я связываю цин с представлением действительности, т. е. с тем, что дано человеку в его чувствах и ощущениях. В этом смысле цин есть «истинное», вэй — «ложное», т. е. то, что привносится человеком в мир в его деятельности как нечто искусственное и неприсущее самому миру. В виду спорности такого перевода я не использую в исследовании тех мест трактата, где употреблены эти термины.

(27) Здесь Ван Би выступает против ханьской гадательной школы И-цзина — **象數** сянь шу |«образов и чисел»|.

(28) Син Шоу указывает, что здесь идет речь о соединении или разъединении вещей — у **物**, подразумевая, повидимому, под этим термином и вещи и силы |Ян и Инь| **屈** цюй — сжатие, сгибание, пребывание в себе, непроявление деятельности во вне, пассивность. **伸** шэнь — расширение, проявление деятельности, активность.

(29) **情** цин — действительность вещей в их проявлении в окружающей среде, их внешние тенденции.

(30) Син Шоу иллюстрирует мысли этого фрагмента примерами на материале отдельных элементов гексаграмм. Понимая эти высказывания Ван Би более широко, как распространяющиеся на вещи и явления вообще, я отвлекаюсь от интерпретации комментатора.

(31) Здесь повторяется мысль § 2 о школе «образов и чисел».

(32) Например: линии 1-я и 4-я, 2-я и 5-я.

(33) См. этот же мотив в Книге Перемен |гексаграмма «Творческое»| «одинаковые звуки взаимно резонируют; тождественные силы стремятся друг к другу».

(34) **龍** лун — дракон — олицетворение стихии воды. **呂** люй — ряд тональностей, соответствующий по теории китайской музыки силе Тьмы, Инь. **律** люй — ряд тональностей, соответствующий силе Света, Ян.

(35) Здесь и ниже Ван Би развивает мысль, заложенную в «Комментарии к решению» к гексаграмме **睽** туань — «Противоположность».

(36) Фрагмент текста... **能說諸心能研諸慮** заимствован Ван Би из Си-цы-чжуань, ч. 2, гл. XII.

(37) Ван Би здесь не оригинален. См. этот же мотив в Лунь-юй'е. «Шэ-гун спросил (у Конфуция) об управлении. Учитель ответил: «Если окружающие тебя радостны, то и далекие придут к тебе...» XIII, 16. «Учитель сказал: «Тот кто воспитает самого себя, то могут ли быть для него трудности в управлении. Тот же, кто неспособен воспитать самого себя, может ли он воспитывать других людей», XIII, 13.

商 шан, **宮** гун — вторая и третья ноты китайской гаммы. **與** юй — комментатор объясняет словом **上** шан — верх, а **取** цюй — словом **下** ся — низ.

(38) См. Си-цы-чжуань, ч. 2, гл. XII.

(39) См. Си-цы-чжуань, ч. 2, гл. XII.

(40) В качестве примера можно привести гексаграммы 泰 тай — «Расцвет» и 否 пи — «Упадок». Первая из них символизирует ситуацию, благоприятствующую успешной деятельности человека, который и должен активно действовать во внешнем мире. Эта ситуация сменяется противоположной, выраженной в гексаграмме «Упадок», в условиях которой деятельность человека обречена на неудачу. Поэтому лучше оставаться пассивным и до наступления лучших времен не выходить во внешний мир. Об этих гексаграммах см. стр. 70.

(41) 鼓舞 гу у объясняется комментатором как 變化 бянь хуа — изменяться.

易道變化... — «путь изменчивости изменяется...». Путь изменчивости можно рассматривать как функцию Дао.

(42) См. Си-цы-чжуань, ч. 1, гл. IV. Ван Би опускает в цитате слова: 故神無方... — «и духи не связаны с определенным местом...»

(43) Другие варианты заголовка этой главы: 明卦通變適爻。適變通爻。

(44) Син Шоу поясняет, что в гексаграмме обобщен смысл данного периода времени, а линии изменяются в соответствии со временем, с условиями данной временной ситуации.

(45) 否 пи — «Упадок», 泰 тай — «Расцвет».

(46) См. прим. 40.

(47) За исключением первых двух, все остальные гексаграммы расположены попарно как противоположные друг другу. Вторая образуется перевертыванием первой; начальная линия первой становится верхней линией во второй гексаграмме. Например, 家人 «Семья» и 睽 «Противоположность».

(48) Этот же мотив, в ином окружении, мы находим в Си-цы-чжуань, ч. 2, гл. VIII.

(49) Ван Би снова погружается в материал Книги Перемен и подвергает анализу отдельные элементы гексаграмм и соотношения между ними.

(50) Этот фрагмент является органической частью всего третьего параграфа, и речь, следовательно, прежде всего идет о линиях. Но учитывая метод изложения Ван Би и его отношение к гексаграммам вообще, я отвлекаюсь от линий и отношу его мысли к человеку. Основная идея здесь — строгое соответствие действительности принципам и условиям данной временной ситуации, которые не могут быть игнорированы и нарушены человеком.

(51) 靜 цзин — покой — означает и прекращение движения вещи в потоке общей изменчивости и бездеятельность, пассивность в отношении человека.

(52) Ван Би здесь имеет в виду соотношение внутренней и внешней триграмм в гексаграмме. По изложенному уже выше мотиву я не ввожу этого момента в перевод и трактую эту мысль как высказывание о соотношении внутреннего и внешнего в вещи или явлении вообще.

(53) 比 би — «Сближение»; 復 фу — «Возвращение», 乾 цян — «Творческое», 大壯 да чжуан — «Воспитание великим» 明夷 мин и — «Омрачение света»; 豐 фын — «Изобилие». На этих гексаграммах Ван Би, в соответствии со своей концепцией, подчеркивает необходимость выделения в каждой ситуации основных и решающих моментов.

(54) 動 дун и 靜 цзин — здесь означают деятельность и пассивное состояние, бездействие человека.

(55) Ценное — сила Света; бесценное — сила Тьмы. В социальном разрезе это, с одной стороны 君子 цзюнь-цзы — человек, стремящийся к совершенству и высшему благородству, аристократ, представитель, в конечном счете, господствующего класса, и с другой стороны, простой, рядовой человек, «подлый», представитель массы.

(56) Ван Би исходит из принципов конфуцианской государственной этики, строго определяющей нормы поведения и характер деятельности феодального государя. При нару-

шении этих норм, предписанных, согласно традиции, совершенномудрыми древности и заключающихся в строгом соблюдении принципов феодальной и семейной иерархии, конфуцианство выносит нарушителю суровый приговор, допуская по отношению к нему такую меру, как устранение от царствования, казнь и т. д. Так напр. Чжоу Синь 紂 辛 (1154—1122) — последний государь династии Инь и Цзе Гуй 桀 癸 (1818—1766) — последний государь династии Ся — были свергнуты с престола за компрометирующий их, как государей, образ поведения.

(57) 象 сян — «образ», приложенный к каждой гексаграмме и изображающий, по мнению Ван Би, ее основную мысль, вложенную совершенномудрыми древности.

(58) О «мысли» 意, «образе», 象 и «слове» 言 как терминах см. стр. 77 и сл.

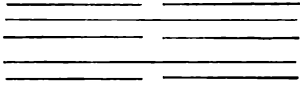
(59) Ср. Чжуан-цзы, XXVI.

(60) См. Си-цы-чжуань, ч. 1, гл. XII.

(61) 情 цин — перевожу здесь как «действительность». См. трактовку этого слова у Ван Би в его комментаторских замечаниях в Книге Перемен |天地萬物之情見於所恆。天地萬物之情見於所感|.

(62) 類 лэй — категория, вид, род. Син Шоу указывает, что здесь имеются в виду категории «дел», «событий» — ши 事. Исходя из общего построения Ван Би, я отношу это слово к понятию — у — вещь, явление, т. е. все окружающее человека.

(63) 互體 ху ти — взаимопроникающие триграммы — две триграммы, составляющиеся из четырех внутренних линий гексаграммы, напр.

«Бездонное» — кань 坎 — ] 離 ли — «Привязанное».

(64) 金 цзинь — металл; 木 му — дерево; 水 шуй — вода; 火 хо — огонь; 土 ту — земля. Они используются, как образы теми комментаторами, против которых выступает Ван Би.

(65) Эта глава посвящена узко-специальному вопросу трактовки соотношения отдельных элементов гексаграммы и не представляет философского интереса. Вопрос о начальной и верхней линиях излагается в плане концепции всеобщей изменчивости. Второго варианта перевода я не даю.

(66) 乾 цян.

(67) 需 сюй.

(68) Определение (яо цы) к девятой линии на первой позиции в гексаграмме «Творческое» гласит: «Нырнувший дракон. Не действуй».

(69) Здесь под 卦 гуа подразумевается не гексаграмма, а триграмма.

(70) Заимствовано из «Комментария к решению» к гексаграмме «Творческое».

(71) Эта глава в основном повторяет отдельные мысли, высказанные уже в предыдущих главах и не дает ничего нового при анализе философских взглядов Ван Би.

(72) См. гуа цы — определение гексаграммы «Творческое». 元 юань — «начало», зарождение вещи. Весна. 亨 хэн — «проницание», развитие вещи, вызревание ее. Лето. 利 ли — «оформление» вещи в гармонии со всем окружающим. Осень. 貞 чжэнь — «завершенность», состояние полной завершенности вещи, ее действительное, полноценное бытие. Зима. «Творческое» в процессе своей деятельности реализует эти четыре великих качества.

(73) Здесь повторяется мысль, высказанная уже в главе II, § 4.

(74) Другой вариант мысли, высказанной в гл. III, 2.

(75) 履 ли.

(76) 兌 дуй.

(77) Здесь имеются в виду гуа цы — определение гексаграммы «Наступление» («наступаешь на хвост тигра и не подвергаешься укусу. Удача») и антитеза в определении шестой линии на третьей позиции.

(78) 訟 сун; 大有 да ю; 豐 фын.

(79) 節 цзе.

(80) На этом Ван Би заканчивает свои «Основные принципы Книги Перемен». К трактату приложены фрагменты гексаграмм 卦略, содержащие в себе краткие суждения о характере одиннадцати гексаграмм: 屯。蒙。履。臨。觀。大過。遯。大壯。明夷。睽。豐 и не представляющие интереса при анализе философской концепции Ван Би.

УКАЗАТЕЛЬ СЛОВ ТРАКТАТА

(в алфавитном порядке)

Ай	愛	любовь II, 7. любить II, 3.	變化	перемены II, 8.
Ань	案	согласно, на основании IV, 5; V.	至變	предельная изменчивость II, 10.
	暗	омрачаться III, 5.	Вай	外 внешнее, внешняя триграмма в гексаграмме III, 3, 5.
	安	утверждаться III, 4. безопасность III, 5.	Ван	妄。无妄 не хаотичны I, 4.
Бань	半。過半	больше половины I, 8.	忘	забывать IV, 2, 3, 5. отбросить IV, 2. утратить IV, 5.
Бао	保	защитить II, 4.	往。直往	идти прямо II, 8.
	暴。暴威武者	сильный воин II, 4.	Вань	萬 многообразно I, 10.
Би	比	«Сближение» — название гек- саграммы III, 5. соприкасаться II, 4. сравнивать VI, 2. I, 3, 4; II, 4; IV, 4; VI, 3.	萬物	все вещи мир II, 10.
	必	II, 6.	Вэй	偽 воздействие II, 2, 7. ложное IV, 5.
	彼	II, 6.	違	различаться II, 3. отклонение VI, 2. противоречить II, 4, 8.
Бо	辟	избегать III, 5; VI, 2.	圍	охватывать II, 10.
Бу	博	обширный, обширное I, 6, 12.	危	опасность III, 5; VI, 3. опасное VI, 3; III, 6.
Бэй	不	I, 1, 4, 11, 12, 13; II, 3, 4, 9, 10; III, 3, 6; IV, 5; V; VI, 2, 3, 4.	位	позиция; место, занимаемое ли- нией в гексаграмме III, 3, 5, 6; V.
	備	содержать в себе I, 5.	威。暴威武者	сильный воин II, 4.
	卑	низкий V.	爲	I, 3, 10, 11, II, 3, 9; III, 3; IV, 4; V; VI, 1, 3.
Бэнь	本	основное I, 6. определенный V. по существу VI, 4.	爲用	действие I, 9.
Бянь	辯	объяснять I, 5; VI, 3. различение III, 5; V.	以爲	V; VI, 1; II, 9.
Бянь	變	изменчивость I, 13; II, 1, 2, 11; III, 2, 5, 7; IV, 5. изменяться I, 10, 12; III, 1, 2.		

Вэй	謂	сказать V. называть V. речь VI, 4.	Гуань	觀	усмотреть III, 2. созерцать IV, 1. созерцание III, 5. рассматривать I, 6, 8, 14; V. узнать I, 7. рассмотрение III, 7.
	未	I, 7, 9; V.			
	唯	I, 12; II, 5; III, 2; V.			
Вэнь	文	текст IV, 5; V.	Гуй	貴	ценное I, 11; III, 6; V. ценить III, 5.
Гай	蓋	IV, 5.		歸	стремиться I, 11.
Ган	剛	сильное I, 5; II, 3, 4.		軌。軌 度	проторенная колея III, 2.
Гань	敢	осмеливаться III, 3.			
	感。相 感	вызывать друг друга II, 7.	Гун	攻	бороться II, 7.
Гао	高	высокое II, 6.		相 攻	бороться друг с другом II, 7.
	高 下	по высоте II, 4.		宮	тоника II, 6.
Го	過	ускользнуть II, 10. переступить III, 6. ошибка III, 6. переходить V.		功	действие V. усилие VI, 4.
	過 半	больше половины I, 8.	Гэ	格	образец II, 8,
	國	государство I, 9.		戈	оружие II, 4.
Гоу	苟	I, 11; II, 4; IV, 4.		各	III, 5; V; VI, 2, 3.
Гу	古。古 今	древнее и современное I, 9.	Да	大	великий III, 2; VI, 2. величие III, 5. большое II, 3. величина III, 6.
	鼓。鼓 舞	изменения II, 9.		大 有	«Обладание великим» — название гексаграммы VI, 3.
	故	I, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 14; II, 3, 4, 6, 8; III, 2, 5, 6; IV, I, 2, 3; V; VI, 1, 2, 3, 4.		大 運	великий круговорот I, 7.
	是 故	I, 5; II, 7, 10, 11; III, 2, 3; IV, 3, 4.	Дай	待	требовать VI, 4. приуготовливать V.
Гуа	寡	единое I, 2, 11.	Дан	當	соответствующий V. в соответствии III, 6.
	至 寡	предельное единое I, 2.	Дань	但	только V.
	卦	гексаграмма I, 1, 11; II, 11; III, 1, 2; IV, 5; V; VI, 2, 3. триграмма V.	Дао	道	путь II, 10; III, 2; VI, 4.
Гуай	乖	противоречить II, 3. различаться II, 4. различия II, 4.		常 道	постоянный путь III, 2.
	怪	поражать I, 7.	Ди	地	место I, 11; V.
Гуан	光	просветление III, 5.		散 地	покидаемая земля II, 4.
				天 地	небо и земля мир I, 7; II, 10.
				蹄	капкан IV, 2.
				敵	противник III, 3.

Дин 定 определить, определять I, 5; IV, 5.
 , установить I, 3.
 определенный V.

До 多 многочисленность, многочис-
 сленное I, 7, 11.

Ду 度。度量 мера II, 3.
 軌度 проторенная колея III, 2.
 獨 в отдельности III, 4.

Дуань 斷 разрушение III, 3.

Дуй 兌 «Ясное» — название триграм-
 мы VI, 3.

對。反對 следуют друг за другом
 парами как противополож-
 ные III, 2.

Дун 動 движение I, 2, 3, 7; II, 2;
 III, 2, 3, 5.
 деятельность III, 6.
 действовать III, 2.
 колебать III, 6.

Дэ 德 качество I, 5; VI, 1, 3.
 得 постигать IV, 2, 3.
 достигать I, 3; III, 3; VI, 2, 4.
 занимать V.
 иметь возможность I, 11; VI, 4.

Дянь 典。典要 общая схема II, 3.

Е 夜 ночь, II, 10.
 也 I, 1, 2, 3, 5, 6, 7, 9, 11; II, 1,
 2, 3, 4, 9; III, 1, 2, 3, 4, 6;
 IV, 1, 2, 3, 5; V; VI, 1, 2,
 3, 4.

Жань 然 I, 4; V; VI, 2.
 然則 IV, 2, 3; V.

Жо 弱 слабый III, 3.
 若 IV, 1; V; VI, 4.

Жоу 柔 слабое I, 5; II, 3, 4; III, 3.

Жу 如 V.

Жун 容 форма I, 9.

Жэнь 任 функция V.

И 儀 этикет II, 4.
 投 сложить II, 4.

擬 рассматривать II, 8.

議 осмыслять II, 8.

— единое I; 3.

— I, 1, 5, 6, 11; II, 10; III, 2;
 IV, 5; VI, 3.

貞 — абсолютно единое I, 2.

遺 отбрасывать I, 11.
 упускать II, 10.

意 мысль IV, 1, 2, 3, 5.

易 относиться беззаботно III, 6.
 легкое III, 2, 3; VI, 2.

義 смысл I, 6, 14; IV, 4, 5; VI, 2.
 значение I, 8; IV, 3.

夷。明夷 «Омрачение света» —
 название гексаграммы III, 5.

異 отличаться I, 9.
 различный II, 4; V.
 различие II, 5.

以 I, 3, 5, 6, 7, 12, 14; II, 8, 9, 11;
 III, 2; IV, 1, 2, 3, 5; V; VI, 1,
 2, 3.

以爲 II, 9; V; VI, 1.

可以 I, 6; III, 3; V.

所以 I, 3; II, 9; IV, 2.

亦 III, 2; V; VI, 3, 4.

矣 I, 5, 8, 10, 11, 14; II, 6; III, 2,
 7; IV, 5; V; VI, 4.

Ин 應 соответствовать III, 2, 3; IV, 4;
 V; VI, 3.
 резонировать II, 4, 6.
 соответствие III, 3, 5; VI, 2, 3.
 наполниться II, 4.

Инь 盈 Тьма I, 11; II, 10; V; VI, 2, 3.

陰 ограниченное I, 12.

Ио 考 исследовать VI, 2.

Као 困 слабость II, 4.

Кунь 坤 «Воспринимающее» название
 триграммы и гексаграммы.
 IV, 4.

Кэ 可 I, 5; 9, 14; III, 2, 6; IV, 1, 3,
 4, 5; VI, 2; V.

可以 I, 6; III, 3; V.

Лай	來。方來	грядущее I, 7.	Мань	漫	безгранично расплываться IV, 5.
Ле	列	располагать V.		慢	быть беззаботным III, 6.
Ли	理	закон I, 4.	Ме	滅	убивать III, 6.
	立	установить I, 5; IV, 3.	Ми	彌	достигать IV, 5.
	利	оформление VI, 1.	Мин	命	вызывать II, 4, 6.
	履	«Наступление» — название гексаграммы VI, 3. занимать V.		明	объяснять I, 1, 5; IV, 1, 2; V; VI, 3. понимать II, 4, 5. понимание III, 5.
	曆	последовательно V.	明夷	«Омрачение света» — название гексаграммы III, 5.	
	巧曆	искусный астролог II, 3.	聖明	человек блестящей одаренности II, 3.	
	例	принцип III, 6; VI, 2.	名	имя I, 6, 8; III, 2. называть III, 2.	
	略例	основные принципы.		莫	I, 5; IV, 1.
	通例	закон V.	Мэй	美	прекрасное VI, 3.
Лин	陵。陵三軍者	командующий тремя армиями II, 4.	Мянь	免	избегнуть VI, 4.
Линь	吝	стыд III, 6.	Най	乃	IV, 3, 4.
Лио	略。略例	основные принципы.	Нань	難	с трудом IV, 5.
Луань	亂	беспорядок I, 12; III, 3. быть запутанным, запутанность I, 4, 13.	Ни	逆	сопротивление III, 3, 5.
Лун	龍	дракон, II, 4.	Нэй	內	внутреннее, внутренняя триграмма в гексаграмме, III, 3, 5.
	隆	высокий II, 4.	Нэн	能	I, 2, 13; II, 3, 4, 10.
Лунь	論	трактовать I, 1; V; VI, 3.	Ню	牛	корова VI, 4.
Лэй	類	категория III, 2; IV, 4; VI, 3. сходство II, 5.	Нюй	女	женщина II, 4.
Лю	六	обозначение линии в гексаграмме, символизирующей силу Тьмы V.	Пи	否	«Упадок» — название гексаграммы III, 2.
	六爻	шесть линий, составляющих гексаграмму I, 5; V; VI, 3.	Пинь	品。品制	строй вещей I, 10.
	六合	мир I, 7	Сань	三	третья линия в гексаграмме V.
	六親	все родственники II, 4.	陵三軍者	командующий тремя армиями II, 4.	
Люй	呂	ряд тональностей, символизирующий силу Тьмы II, 4.	散	разъединяться II, 3.	
	律	ряд тональностей, символизирующий силу Света II, 4.	散地	покидаемая земля II, 4.	
	慮	забота II, 5.	散邪	V.	
Лян	量。度量	мера II, 3.	Син	形	форма II, 3.
Ма	馬	лошадь IV, 4, 5.		行	осуществлять III, 2. действие VI, 3.

- 五行** пять элементов IV, 5.
- Синь **心** настроение II, 4, 5.
- Со **所** I, 1, 3, 10, 11; II, 3, 9; III, 2, 3, 6; IV, 2, 3, 5; V; VI, 4.
- 所以** I, 3; II, 9; IV, 2.
- 所存** особая направленность VI, 2.
- 常所** неизменный образец V.
- Су **疎** отдаляться VI, 2.
- Суань **算。算數** число II, 3.
- Суй **遂** идти дальше IV, 5.
- 雖** I, 6, 9, 11; III, 3; VI, 2, 3; V.
- Сун **訟** «Тяжба» — название гексаграммы VI, 3.
- Сы **思** понять I, 8.
- 四** осмысление III, 7.
- 四** четвертая линия в гексаграмме V.
- 四德** четыре качества VI, 1.
- 斯** I, 10, 14; III, 2, 7; IV, 5; VI, 2.
- Сэ **色。顏色** наслаждение III, 6.
- 酒色之娛** «в пьянстве и страсти» II, 4.
- Сю **脩** упорядочивать II, 6.
- Сюань **璇。璇璣** полюс I, 7.
- Сюй **敘** определять VI, 3.
- 序** последовательность, V.
- 常序** неизменный порядок V.
- 需** «Ожидание» — название гексаграммы V.
- Сюн **凶** неудача III, 2, 6; VI, 3.
- Сюнь **尋** исследовать I, 6; III, 2; IV, 1.
- Ся **下** низкое II, 6.
- 下** внизу V.
- 高下** по высоте II, 4.
- 天下** мир |поднебесная| I, 2, 3; II, 9, 10; III, 6.
- Сян **降** спускаться II, 6.
- 象** образ III, 3; VI, 1, 2, 3, 4, 5; VI, 3, 4.
- 相** VI, 2.
- 相感** вызывать друг друга II, 7.
- 相攻** бороться друг с другом II, 7.
- 相推** сменять друг друга II, 7.
- 相錯** смешаны друг с другом I, 5.
- 相求** стремиться друг к другу II, 4, VI, 2.
- 相乘** расположены друг над другом I, 5.
- 相追** следовать друг за другом II, 7.
- Сянь **見** вскрыть I, 14,
- проявлять II, 9; III, 2; IV, 5.
- VI, 3; см. примечание 76.
- 先** |сделаться| первым III, 3; VI, 1.
- в начале III, 5.
- предыдущее V.
- сначала VI, 4.
- 咸。咸存** общее существование I, 3.
- 咸運** общий круговорот I, 3.
- Сяо **小** незначительный III, 2; IV, 2.
- Тай **泰** «Расцвет» — название гексаграммы III, 2.
- Тань **歎** вздохнуть II, 4.
- Ти **體** структура II, 3, 4, 10; V.
- сущность I, 1, 11; VI, 1, 3.
- триграмма I, 11; VI, 3.
- 互體** взаимопроникающие триграммы IV, 5.
- Тин **廷。朝廷** дворцовый II, 4.
- Ту **兔** заяц IV, 2.
- Туань **睽** противоположность II, 5.
- 象** решение I, 1, 8, 10, 12, 14; VI, 3.
- Туй **推。推致** выдвигать IV, 5.
- 相推** сменять друг друга II, 7.
- Тун **同** вместе I, 11.
- тождественный VI, 2.
- одинаковые II, 4; III, 3; V; VI, 3.
- общий II, 4.

Тун	通	пронизывать II, 10. связи II, 5.	Фу	服	подчиняться II, 6.
	通例	закон V.		復	«Возвращение» — название гексаграммы III, 5.
	統	обобщенно I, 1; VI, 3. обобщать I, 4; V; VI, 3. обобщающее I, 6.		附	снова IV, 5. покровительство III, 3.
Тянь	天。天地	небо и земля мир I, 7; II, 10.	輻。輻湊	輻湊	сходиться в одну точку I, 7.
	天下	мир поднебесная , I, 2, 13; II, 9, 10; III, 6.	夫	夫	I, 1, 2, 9, 11; II, 1, 2, 3; III, 1, 2, 3; IV, 1; V.
У	物	вещь I, 4, 5, 6; III, 4; VI, 2.	Фын	豐	«Изобилие» — название гекса- граммы III, 5; VI, 3.
	萬物	все вещи II, 10.	Фэй	非	ложное I, 5.
	侮	пренебрегать III, 6.		非	I, 5, 13; II, 2, 10; IV, 3; V.
	務	деятельность III, 5.	Фэнь	分	разграничение V. различение V.
	五	пятая линия в гексаграмме V. пять линий I, 11, V.		常分	неизменное различие V.
	五行	пять элементов IV, 5.	Хао	好	положительное III, 5. быть склонным II, 3.
	武。强武	сила и воинственность II, 4.	Хо	壑	долина II, 4.
	暴威武者	сильный воин II, 4.		或	I, 11; II, 4; IV, 5; VI, 2, 4.
	無	I, 4; II, 10; IV, 5; V; VI, 2, 4.	Хоу	後	находиться позади III, 3. последующее V. II, 8; VI, I, 4.
	無妄	не хаотичны I, 4.		獲	достигать VI, 3, 4. выигрывать II, 8.
	無窮	бесконечно II, 10.	Ху	胡	племена Ху и Юэ II, 4.
	舞。鼓舞	изменения II, 9.		互。互體	взаимопроникающие триграммы IV, 5.
Фа	法。法制	закон II, 3.		乎	II, 11, 12, 13; II, 1, 3, 4, 5, 9, 10; III, 5; V, 4; V; VI, 3. изменения II, 10.
Фан	防	ограждать VI, 4.	Хуа	化	перемены II, 8.
	方。方來	грядущее I, 7.		變	начертания IV, 3.
Фань	範	закономерно II, 10.		畫	беспокоиться II, 4.
	煩	навязывать II, 4.	Хуань	患	хаос I, 4, 12, 13.
	繁	сложный I, 4. смешивать I, 12.	Хуй	惑	раскаяние III, 6.
	反	противоположный II, 3; III, 2. сделать противоположным III, 2.		悔	соответствие III, 5.
	反對	следуют друг за другом па- рами как противоположные III, 2.		會	собирать I, 4.
	犯	нарушить III, 6. сопротивляться VI, 4.		會要	самое главное существен- ное I, 7.
	凡	VI, I, 2, 3, 4.			

Хэ	合	соединяться II, 3, 4 обобщать IV, 4. объединять IV, 4.	Цюань	筌	верша IV, 2.
	六合	мир I, 7.		全	в целом VI, 3.
	何	I, 1; II, 1, 2, 4; IV, 4; V.	Цюй	屈	скрывать действие, деятель- ность II, 3. скрытая деятельность II, 7; III, 2.
Хэнь	亨	проницание VI, 1. успех, VI, 3.		曲	извилины II, 10.
Цай	才	сила V.		取	низкое II, 6. постигать IV, 5.
Ци	齊	сравнивать II, 3. быть равными II, 4.		趣	стремление II, 4.
	氣	сила II, 4.		去	стремиться III, 5. V; VI, 3.
	器。成器	приобрести оформлен- ность II, 8.	Цюн	窮。無窮	бесконечно II, 10.
	吉	счастье, удача III, 2, 6; VI, 3, 4.	Цян	強。強武	сила и воинственность II, 4.
	妻。妻子	семья III, 6.	Цянь	賤	малоценное I, 11. бесценное III, 6; V.
	豈	II, 3.		乾	творческое IV, 4, 5. «Творческое» — название три- граммы VI, 3; название ге- ксаграммы III, 5; V.
	其	I, 1, 4, 5, 8, 11, 12, 13; II, 3, 4, 5, 8, 9, 10; III, 2, 3, 4, 5, 6; IV, 3, 4, 5; V; VI, 1, 3, 4.		巧	хитроумный IV, 5.
Цин	情	чувственное восприятие II, 2, 7. действительность II, 3, 8, 9; IV, 3. положение II, 4.	Цяо	巧曆	искусный астролог II, 3.
	親	сближаться VI, 2.	Цза	雜	собирать I, 5.
Цинь	六親	все родственники II, 4.	Цзай	在	II, 3; III, 6; IV, 2, 3, 4; V; VI, 3. II, 3, 10.
Цо	錯。相錯	смешаны друг с дру- гом I, 5.	Цзан	藏	скрывать III, 2.
Цоу	湊。輻湊	сходиться в одну точку I, 7.	Цзао	躁	активный II, 3.
Цунь	存	сохраняться, сохранять I, 10, 12; II, 11; III, 5; IV, 2, 3. придерживаться III, 2; VI, 2. держаться IV, 3, 5.	Цзе	節	«Умеренность» — название гексаграммы VI, 4. самоограничение VI, 4. ограничивать VI, 4.
	所存	особая направленность VI, 2.		介	зародыш III, 6.
	咸存	общее существование I, 3.		皆	III, 2; V; VI, 4.
Цы	此	I, 13; II, 6, 10; VI, 4.	Цзи	紀	записать IV, 5.
	辭	слова I, 8. афоризмы III, 2.		忌	опасение III, 6.
Цю	求	стремиться I, 11; II, 4; IV, 5; VI, 2.		及	доходить IV, 5. касаться V.
	相求	стремиться друг к другу II, 4.		濟	управлять I, 12. переправляться через реку II, 4.

Цзи	璣。璇璣	полюс I, 7.	Цзюй	具舉	заключать в себе VI, 1. выбирать I, 5; III, 2. выразить I, 6. называть I, 8. брать I, 11.
Цзин	競靜	противоборство III, 4. покой II, 3; III, 2, 4. оставаться в бездействии III, 2. бездействие III, 6.		據	основываться I, 7. опора III, 3.
Цзинь	近	близкое II, 7; III, 3, 5. близкие линии II, 4; VI, 2.		懼	робеть II, 4. устрашаться III, 3.
Цзинь	盡	исчерпывать III, 7. выразить IV, 1, 2, 3. исчерпывающим образом V.	Цзюнь	均	уравнять II, 3. быть равным II, 4.
	今	современное I, 9.		軍	армия I, 9.
	今。古今	древнее и современное I, 9.		陵三軍者	командующий тремя армиями II, 4.
Цзу	足	удовлетворять IV, 5. достаточно I, 7.		君。君主	государь III, 6.
Цзуй	罪	проступок III, 6; VI, 4.	Цзюэ	嗟	роптать VI, 4.
Цзун	宗	главное I, 4, 11.	Цзянь	健	сильное IV, 4.
	宗主	главное I, 10.		簡	простое I, 12.
	從	следовать I, 11; II, 9, VI, 4. соответствовать III, 2.		見	видеть II, 8.
	縱	IV, 5.		潛	нырнувшее V.
Цзунь	尊	высокое V.	Ча	險	трудный III, 2, 3, 5; VI, 2.
Цзы	滋	увеличиваться IV, 5.	Чан	察	разобраться III, 5.
	自	исходить I, 6. VI, 4.		常	постоянный V.
	子。妻子	семья III, 6.		常道	постоянный путь III, 2.
Цзэ	責	подвергать критике IV, 5.		常所	неизменный образец V.
	蹟	глубина I, 13.		常序	неизменный порядок V.
	至蹟	предельная глубина I, 13.		常分	неизменное различие V.
	則	I, 5, 6, 7, 8, 11; II, 4, 8; III, 2; IV, 3, 5; V; VI, 1, 2, 3, 4.	Чао	常主	постоянное главное V.
	然則	IV, 2, 3; V.		朝。朝廷	дворцовый II, 4.
Цзю	九	обозначение линии в гексаграмме, символизирующей силу Света V.	Чу	初	первая начальная линия в гексаграмме III, 3, V.
	救	помогать VI, 2.		出	проявляться IV, 1. выходить во вне III, 3, 5.
	咎	беда VI, 4.		觸	сталкиваться IV, 4.
	酒。酒色之娛	«в пьянстве и страсти» II, 4.		處	находиться I, 7. занимать I, 11; III, 3; V; VI, 4. оставаться внутри III, 3, 5.
			Чэн	乘	примыкание сверху III, 3.
				相乘	расположены друг над другом I, 5.

Чэн	承	примыкание снизу III, 3.	Чжоу	晝	день II, 10.
	承 乘	соотношение позиций III, 5.		舟	лодка II, 4.
	成	совершать II, 8. образовать II, 10; VI, 3. завершать V; VI, 3.	Чжу	主	главное I, 1, 5, 8, 11; II, 9; V; VI, 3. в основе I, 3.
	成 器	приобретать оформленность II, 8.		宗主	главное I, 10.
Чжай	宅	дом место V.		君主	государь III, 6.
Чжао	召	вызывать II, 4.		常主	постоянное главное V.
	招	навлекать VI, 4.		諸	все II, 5.
Чжи	指	указывать VI, 3.		著	выражать IV, 2.
	值	итти прямо IV, 5.	Чжуан	壯。大 壯	«Воспитание великим» — название гексаграммы III, 5.
	之	I, 1; 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 13; II, 2, 3, 4, 10; III, 1, 2, 3, 6; IV, 2, 5; V; VI, 2, 3, 4.	Чжуань	轉	при переходах VI, 1.
	執	при помощи I, 6.		撰	перечислять I, 5.
	知	известно I, 6; II, 9. познать II, 5.	Чжуй	追。相 追	следовать друг за другом II, 7.
	治	управлять I, 2.	Чжун	重	придавать значение IV, 3.
	隻	один I, 11.		中	середина I, 9.
	至	достигать II, 6.		中 爻	средняя линия в гексаграмме I, 5.
	至 變	предельная изменчивость II, 10.		終	конец III, 3, 5; V. завершенность III, 4.
	至 寡	предельное единое I, 2.		衆	многое I, 2, 3, 4, 6, 11, 12. все V.
	至 蹟	предельная глубина I, 13.	Чжэ	者	I, 1, 2, 3, 11; II, 1, 4, 5, 6, 8, 9; III, 1, 3, 4, 5; IV, 1, 2, 3, 5; V; VI, 1, 2, 3, 4.
	至 少	крайне небольшое I, 11.	Чжэн	貞。貞	— абсолютно единое I, 2. завершенность VI, 1.
	墀	остров II, 4.		徵	достоверность IV, 4.
	志	устремление III, 3; VI, 2.	Шан	商	доминанта II, 6.
	質	сущность II, 3, 4.		尙	выдвигать I, 10. ценить III, 5. ценное III, 5.
	制	управлять I, 2. строй III, 2.		上	верхняя линия в гексаграмме III, 3; V.
	品 制	строй вещей I, 10.	Шань	善	приводить в порядок II, 6.
	法 制	закон II, 3.	Шао	少	малочисленное I, 11.
	致	сводиться I, 3. доходить IV, 5.		至 少	крайне небольшое I, 11.
	推 致	выдвигать IV, 5.			
	直。直 往	итти прямо II, 8.			
	咥	VI, 3; см. примечание 76.			

Ши	識	знать II, 4.	Э	惡	ненависть II, 7.
	示	проявить II, 11.			отрицательное III, 5.
	是	истинное I, 5.	Эр	邇	близкое III, 6.
		V; VI, 3.		二	вторая линия в гексаграмме V.
	是故	I, 5; II, 7, 10, 11; III, 2, 3;			двойственный I, 3.
		IV, 3, 4.			два II, 4; VI, 2.
	失	утрачивать III, 6; IV, 5; V.		而	I, 4, 6, 11, 12, 13; II, 4, 5, 6,
		утрата V.			8, 9, 10; III, 2, 3, 4, 6; IV,
	事	событие III, 2; V.	Ю	由	2, 3, 5; V; VI, 1, 2, 3, 4.
	始	начало III, 3, 5; V.			вытекать I, 1, 4, 11; VI, 3.
	適	соответственно III, 1.		憂	исходить I, 6; VI, 1.
		соответствовать III, 2.			источник IV, 5.
		соответствие III, 6.			вследствие VI, 4.
	時	время [ситуация] II, 11; III,		有	угрожать I, 12; III, 6.
		1, 2, 3, 5, 6; V; VI, 2, 4.		又	горевать II, 4.
Шю	說	толкование IV, 5.		願	заботиться III, 3.
		говорить V; VI, 3.		原	беспокоиться III, 3.
Шюу	守	охранять V.	Юань		I, 8, 4, 11; II, 6, 8; III, 2, 6;
	首	верхние линии в гексаграмме		元	IV, 5; V; VI, 1, 2, 4.
		III, 5.		怨	IV, 5; V.
Шу	數	счисление II, 2.		遠	стремление II, 3.
	殊	различаться I, 9.			источник IV, 5.
	孰	I, 13; II, 10.			в основе I, 3.
Шуй	誰	VI, 4.		元	изначальное I, 4.
Шунь	順	подчинение III, 3, 5.		怨	начало VI, 1.
		покорность IV, 4.		遠	неприязнь VI, 4.
Шэн	聲	звук II, 4.			отдалиться I, 9.
	盛	полноценный I, 10.		與	отдаленные [линии] II, 4; III,
	生	возникать IV, 1, 3.	Юй	語	3; VI, 2.
	勝	самое важное VI, 1.		渝	далекое II, 4, 6; III, 3, 5.
	聖	человек блестящей		魚	отдаленность II, 4.
	聖明	одаренности II, 3.		愈	отдаленное II, 7; III, 5.
Шэнь	伸	проявлять [действие] II, 3.		遇	высокое II, 6.
		проявляющаяся [деятельность]		御	заключаться I, 13; II, 10.
		II, 7; III, 2.		於	I, 5; II, 3.
	甚	предела IV, 5.			речь II, 8.
	深	глубина III, 6.			нарушить I, 13.
					рыба IV, 2.
					продвигаться вперед IV, 5.
					столкнуться III, 6.
					управлять I, 6, 7; III, 3.
					I, 13; II, 4, 10; III, 3, 4; IV, 1,
					3, 5; VI, 1, 3, 4.

Юн	用	деятельность III, 2. действовать III, 2. предаваться III, 6. действие III, 2; V.	Янь	研	вникнуть II, 5.
	爲用	действие I, 9.		言	слово IV, 1, 2, 3. говорить II, 1; VI, 3, 4.
	永	протяжно II, 4.		顏。顏色	наслаждение III, 6.
Юнь	雲	туча II, 4.		焉	I, 10; IV, 3.
	運	круговорот I, 7.	Яо	要	стремиться III, 4.
	咸運	общий круговорот I, 3.		會要	самое главное существенное I, 7.
	云	говорить V.		典要	общая схема II, 3.
Юэ	說	вызвать радость II, 5.		爻	линия в триграмме и гексаграмме I, 11; II, 1, 5, 11; III, 1, 2, 3, 7; V; VI, 2, 3.
	越。胡越	племена Ху и Юэ II, 4.		六爻	См. Лю.
	曰	говорить VI, 1, 4.		中爻	средняя линия в гексаграмме I, 5.
Ян	陽	свет I, 11; II, 10; V; VI, 2, 3.			

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Алексеев В. М. 6, 65.
 Бо Чжэнь 24.
 Ван Би 1, 3, 4, 5, 6, 7, 9, 11, 18—27, 81—34, 40—51, 52—65, 69—83, 88, 89—96.
 Ван Мо 23.
 Ван Су 20.
 Ван Шу 17.
 Ван Тун-лин 24.
 Ван Чжун-минь 21, 22, 23.
 Ван Чун 88, 89.
 Ван Янь 31.
 Ван Ян-мин 40.
 Вэнь Ди, см. Цао Пэй 17, 19.
 Гегель 34, 50, 63, 68, 80, 81, 92.
 Гераклит 57, 63, 80, 81, 95.
 Гун Сунь-лун 88.
 Гэ Хун 40, 90.
 Дун Чжун-шу 89.
 Дэн Си-цзы 88.
 Захаров И. 12, 14, 15.
 Инь Вэнь-цзы 88.
 Конфуций 57, 63, 65, 81, 84, 85, 86, 89, 91.
 Кун Ин-да 21, 23.
 Лао-цзы 17, 19, 20, 21, 22, 23, 31, 32, 35, 39, 49, 62, 73.
 Ленин В. И. 4, 5, 60, 81.
 Ле-цзы (Ле Юй-коу) 35, 37, 40.
 Лю Бэй 11.
 Лю Лин 17.
 Лян Ци-чао 14.
 Маркс Карл 15, 57, 75, 81, 82, 93.
 Ма Юн 89.
 Мин Ди 13.
 Мин Хуан 20.
 Мо Ди (Мо-цзы) 84, 85, 86, 87, 88, 89.
 Мэн-цзы 57, 63, 86, 87, 89.
 Платон 39.
 Пэй Хуй 19.
 Син Шоу 54, 55, 57, 61, 78, 92.
 Сунь Цюань 11.
 Сыма И 16.
 Сыма Янь 16.
 Сюй Мяо 13.
 Сюнь-цзы 86, 87.
 Сян Сю 17.
 У Ван 83.
 У Ди 12.
 Фу Гу 19.
 Фу-Си 77, 78.
 Фэй Ди 13, 20.
 Хань Кан-бо 21, 32, 54, 65.
 Хань Фэй-цзы 35.
 Ху Ши 24, 73.
 Хуай Нань-цзы 35, 40, 90.
 Хуй Ши 88.
 Хэ Шан-гун 20, 21, 26.
 Хэ Шао 19, 20, 31, 93.
 Хэ Янь 18, 19, 22, 31.
 Цао Пэй (Вэнь Ди) 11, 16, 19.
 Цао Цао 10, 11, 19.
 Цао Шуан 19, 20.
 Цзи Кан 17.
 Цзи Цзы 83.
 Цзин Юй 32.
 Цзы Гун 84.
 Цзы Лу 84.
 Цзы Сы 86.
 Цзы Ся 85.
 Цзы Чжан 85.
 Цзэн-цзы 86.
 Чжан Бао 10.
 Чжан Лин 10.
 Чжан Цзюэ 10.
 Чжоу Синь 83.
 Чжуан-цзы 17, 31, 35, 38, 40, 43, 59, 62, 78, 79, 90.
 Чжугэ Лян 16.
 Чжун Хуй 19, 23, 93.
 Чжэн Сюань 89.
 Чэнь Шоу 9.
 Чэнь Ши 32.
 Шань Дао 17.
 Шунь 85.
 Шэн-Нун 78.
 Щуцкий Ю. К. 3, 6, 53.
 Энгельс Ф. 9, 57, 67, 68, 75, 82, 92, 93.
 Юань Сянь 17.
 Юань Цзи 17.
 Юй 83.
 Янь Хуй 84.
 Янь Ши-гу 20.
 Ян Чжу 87, 89.

Abel-Rémusat 34.

Forke A. 3, 25, 26, 92.

Franke O. 3.

Giles H. 25.

Goethe 9.

Granet M. 3.

Grube W. 34.

Julien S. 26.

Mabel Ping Hua Lee 13.

Mailla 16. .

Maspero H. 68.

Mayers 25.

Pelliot P. 20, 21, 22.

Plath 26.

Wieger L. 17, 25.

Wilhelm R. 3, 4, 17, 26, 27, 34, 67, 68.

Wylie A. 21, 26.

Zenker. 3, 25, 26, 27.

周易略例

王弼

致一之原也。故元由原也。故其理無動以者。貞不貞。夫能治其所何也。唯相錯不亂。有物以存。一制衆者。主論。其德立舉。一而會。然運必。故天寡夫。是。中物乘錯不亂。有物以存。一制衆者。主論。其德立舉。一而會。然運必。故天寡夫。是。

之故陰五陽不問同陽苟一陽爲主矣陰
 陰求者陰也求陽者陽也陽爲主矣陰
 而陰一陽則一爲一卦五陽而一
 少者多之所尚斯萬變爲用雖彖辭卦六怪觀以
 可遠也品制中之爲今其來則足
 軍國思過半矣主矣觀也動則
 之幅彖未足觀之動則
 也據則天也故雖教
 一觀之義以
 名舉也
 大運則天也故雖教
 也據則天也故雖教
 之幅彖未足觀之動則
 軍國思過半矣主矣觀也動則
 可遠也品制中之爲今其來則足
 馬彖之所尚斯萬變爲用雖彖辭卦六怪觀以
 少者多之所尚斯萬變爲用雖彖辭卦六怪觀以
 馬彖之所尚斯萬變爲用雖彖辭卦六怪觀以
 可遠也品制中之爲今其來則足
 軍國思過半矣主矣觀也動則
 之幅彖未足觀之動則
 也據則天也故雖教
 一觀之義以
 名舉也
 大運則天也故雖教
 也據則天也故雖教
 之幅彖未足觀之動則
 軍國思過半矣主矣觀也動則
 可遠也品制中之爲今其來則足
 馬彖之所尚斯萬變爲用雖彖辭卦六怪觀以

或有遺父而舉二體者卦
 體不由乎父也繫而不憂
 亂變而不憂惑約以存搏
 簡以濟衆其唯彖乎亂而
 不能惑變而不能渝非天
 下之至嘖其孰能與於此
 乎故觀彖以斯義可見矣
 明父通變
 夫父者何也言乎變者也
 變者何也情僞之所爲也
 夫情僞之動非數之所求
 也故合散屈伸與體相乖
 形躁好靜質柔愛剛體與
 情反質與願違巧歷不能
 定其筭數聖明不能爲之
 典要法制所不能齊度量
 所不能均也爲之乎豈在

律故二女相違布剛柔合
 體隆墀永歎遠壑必盈投
 戈散地則太親不能相保
 同舟而濟則胡越何患乎
 異心故苟識其情不憂乖
 遠苟明其趣不煩疆武能
 說諸心能研諸慮睽而知
 其類異而知其通其唯明
 父者乎故有言邇而遠至
 命宮而商應脩下而高者
 降與彼而取此者服矣是
 故情僞相感遠近相追愛
 惡相攻屈伸相推見情者
 獲直往則違故擬議以成
 其變化語成而後有格
 不知其所以爲主鼓舞而
 天下從見乎其情者是

故範圍天地之化而不過
 曲成萬物而不遺通乎晝
 夜之道而無體一陰一陽
 而無窮非天之至變其
 孰能與於此哉是故卦以
 存時爻以示變
 明卦適變通爻
 夫卦者時也爻者適時之
 變者也夫時有否泰故用
 有行藏卦有小大故辭有
 險易一時之制可反而用
 也一時之吉可反而凶也
 是故卦以反對而爻亦時
 變用無常道事無軌度
 動靜屈伸唯變所適故名
 其卦則吉凶從其類存其
 時則動靜應其用尋名以
 定吉凶與時一動以

動靜大壯惡趣終明乎動安者靜其始也柔而不可動以動者處也承象之象志
 光尚遠求存變安先得所據也雖遠者內象也終外象也同
 有凶首時始出位者靜其始也柔而不可動以動者處也承象之象志
 適有明貴各處辯存要始雖而不懼以動者處也承象之象志
 可時夷近存者逆順應其也後不懼於處者得其象也承象之象志
 過也可聞後會乎存者察終物而意於敵者得其象也承象之象志
 犯犯豐好避外存安也競敢於亂者得其象也承象之象志
 時也尚先險內平危故而為斷者得其象也承象之象志

之已竊不在失其所適
過不在深動天下
而不可危也侮妻子用顏
色而不可易也故當其列
貴賤之時其位不可犯也
遇其憂悔吝之時其介不
可慢也觀文思變變斯盡
矣

明象

夫象者出意者也言者明
象者也盡意莫若象盡象
莫若言言生於象故可尋
言以觀象象生於意故可
誦象以觀意意以象盡象
以言著故言者所以明象
得象而忘言象者所以存
意尋意而忘象猶蹄者所
兔忘蹄金者

所以存魚得魚而忘筌也
 然則言者象之蹄也象者
 得意之筌也是故存言者非
 得象者也存象者非得意
 者也象生於意而存象焉
 則所存者乃非其象也言
 生於象而存言焉則所存
 者乃非其言也然則忘象
 者乃得意者也忘言者乃
 得象者也得意在忘象得
 象在忘言故立象以盡意
 而象可忘也重畫以盡情
 而畫可忘也是故觸類可
 爲其象合義可爲其徵義
 苟存健何必馬乎類苟在
 順何必牛乎爻苟合順何
 必坤爲牛義苟應健何
 必乾爲馬而或者定馬
 於乾案文責卦有馬無乾
 則僞說茲漫難可紀矣互
 體不足遂及卦變變又不
 足推致五行一失其原巧

愈彌甚縱復或值而義
 無所取豈存象忘意之由
 也忘象以求其意義斯見
 辭位
 案象初無初上得位失位之
 文又繫辭但論三五二四
 同功異位亦不及初上何
 乎唯乾上九文言云貴而
 無位需上六云雖不當位
 若以上爲陰位邪則需上
 六不得云不當位也若以
 上爲陽位邪則乾上九不
 得云貴而無位也陰陽處
 之皆云非位而初亦不說
 當位失位也然則初上者
 是事之終始無定位
 也故乾初謂之始位

初可及論序可故者亦陽一上尊卑
 觀上之位無陰觀上之貴賤也列陽
 衆有陰陽衆有貴賤之序者守位亦
 如陰卦定位之常定分始謂之何則
 爲所尊者位也以如陽不位之主故
 尊無先位卦不五去故之謂各在初
 以下之是六事而辭有終爻不

始之地也。統而論之爻之
 所處則謂之位。卦以六爻
 爲成則不得不謂之六位。
 時成也。略例下。
 凡體具四德者則轉以勝
 者爲先。故曰元亨利貞
 也。其有先貞而後亨者亨
 由於貞也。凡陰陽者相求
 之物也。近而不相得者志
 各有所存也。故凡陰陽二
 爻率相比而無應則近而
 不相得有應則雖遠而相
 得。然時有險易卦有大小
 同救以相親同避以相疏
 故或有違斯例者也。然存
 時以考之義可得也。
 彖者統論一卦之體者

也故履卦六三爲兌之主
 以應於乾成卦之體在
 斯一之故彖敘其應雖
 危而亨則各言六爻
 之義明其吉凶之行去興
 三成卦之體而每說一
 爻之德故危不獲亨而
 見咥也訟之九二亦同斯
 義凡彖者通論一卦之體者
 也一卦之體必由一爻爲
 主則旨明一爻之美以統
 一卦之義三三大有之類
 是也卦體不由乎一爻則
 全以二體之義明之三三
 豐卦之類是也凡言
 无咎者本皆有咎者也防
 得其道故得无咎也吉免
 咎者本亦有咎由吉故得
 免也无咎吉者先免於咎
 而後吉從之也或亦應得

其時吉不待功不犯於咎
 則獲吉也或有罪自己招
 無所怨咎亦曰无咎故節
 六三曰不節若則嗟若无
 咎象曰不節之嗟又誰咎
 也此之謂矣

卦略

䷋ 屯 此卦皆陰爻求陽
 也屯難之世弱者不能自
 濟必依於彊臣思其主之
 時也故陰爻皆先求陽不
 召自往馬雖班如而猶不
 廢不得其主無所憑也初
 體陽爻處首居下應臣所
 求合其所望故大得已也

䷌ 蒙 此卦陰爻亦先求
 陽失陰昧而陽明陰困重
 蒙也

者求明明者不謂於闇故
 童蒙求我匪我求童蒙也
 故六三先唱則犯旅爲女
 四遠於陽則困蒙吝初比
 於陽則發蒙也
 ䷖ 履雜卦曰履不處也又
 曰履者禮也謙以制禮陽
 以處陰位謙也故此一卦皆
 以陽處陰爲美也
 ䷒ 臨此剛長之卦也剛勝
 則柔危矣柔有其德乃得
 免咎故此一卦陰爻雖美
 莫過无咎也
 ䷓ 觀之爲義以所見爲
 美者也故以近尊爲尚遠
 之爲吝
 ䷛ 大過者棟橈之世也本
 末皆弱棟已橈矣而守其
 常則是危而弗扶凶之道
 也以陽居陰丞弱之義也
 故陽爻皆以居陰位爲美

濟衰救危唯在同好則所
 也他吝九二無應則無不利

 遯小人否長難在於內
 身在於外與臨卦相對者
 也臨剛長則柔危遯柔長
 故剛遯也

 大壯未有不遠謙越禮
 金其壯者也故陽爻比日
 乃處陰位為美用壯處謙壯
 矣金也用壯處壯則觸藩

 明夷為闇之主在於上
 六初最遠之故曰君子于
 行五取近之而難不能溺
 故謂之箕子貞明不可
 息也

8
 三三 睽者睽而通也於兩卦
 之極觀之美最見矣極睽
 而合極異而通故先見怪
 焉合乃疑亡也
 三三 豐此一卦明以動之卦
 也尚於光顯宣揚發暢者
 也故爻皆以居陽位又不
 應陰爲美其統在於惡闇
 而已矣小闇謂之沛大闇
 謂之蒙闇甚則明盡未盡
 則明昧明盡則斗星見明
 微故見昧無明則無與乎
 世見昧則不可以大事折
 其右肱雖左肱在豈足用
 乎日中之盛而見昧而已豈
 足任乎

周易略例

者必有惑明也剛定也是
 故雜與非則非其中爻莫
 統而尋之物雖衆知自
 夫大哉陵三軍者
 或懼於朝廷
 儀暴威時則觀
 其吉凶舉時以觀其靜
 則一體之復以在免得
 免而忘在而忘无
 陰陽定謂之潛過五
 謂之无位未有處其位

而云也。凡也。象者各
辨一爻之義者。
爲兌之蒙陽能
發之。凡不識者求問識者
識者不求所告。闇諮息三
處明極而征。至闇故曰南
狩獲其大首也。

БИБЛИОГРАФИЯ

1. 周易略例 см. Сы-бу-цун-кань, изд. 1928 г., А, I, 2.
 2. 易經 там же, А, I, 1—2.
 3. 繫辭傳 там же, А, I, 2.
 4. 王弼。周易註 там же, А, I, 1—2.
 5. 道德經 Дао-цзан, изд. 1923 г., XXXVIII, 373.
 6. 王弼。老子註 там же, XXXVIII, 373.
 7. 河上公。道德真經註 там же, XXXVII 363.
 8. 三國志
 9. 補三國藝文志 см. в Ши-сюэ-цан-шу, изд. 1902 г., III, 8.
 10. 補三國疆域志 там же, III, 2.
 11. 晉書 изд. 1836 г.
 12. 隋書 то же.
 13. 新唐書 то же.
 14. 舊唐書 то же.
 15. 宋史 то же.
 16. 古今圖書集成
 17. 欽定四庫全書總目 изд. 1868 г.
 18. 胡適。中國哲學史大綱 Шанхай, 1930.
 19. Forke A. Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie. Hamburg, 1934.
 20. Forke A. Geschichte der alten chinesischen Philosophie. Hamburg, 1927.
 21. Mabel Ping Hua Lee. The Economic History of China, 1921.
 22. Mailla. Histoire générale de la Chine ou annales de cet Empire, traduites du Tong-kien-kaug-mou, 1777—1785, tome IV.
 23. Maspero H. La Chine antique. Paris. 1927.
 24. Pelliot P. Autour d'une traduction sanscrite du Tao-tô-king. Extrait du «T'oung-pao», vol. XIII, 1912.
 25. Wieger L. Le canon Taoïste. Taoïsm, I. Bibliographie générale. London, 1911.
 26. Wilhelm R. Geschichte der chinesischen Kultur. München.
 27. Wilhelm R. Das Buch der Wandlungen.
 28. Wilhelm R. Chinesische Lebensweisheit. Das Buch der Wandlungen. Darmstadt, 1922.
 29. Zenker. Geschichte der chinesischen Philosophie, B. II. Reichenberg, 1927.
 30. В. М. Алексеев. Учение Конфуция в китайском синтезе. «Восток», № 3, 1923.
 31. Захаров И. Историческое обозрение народонаселения в Китае. Тр. чл. Гос. дух. миссии в Пекине, т. I, 1852.
-

ОГЛАВЛЕНИЕ

	Стр.
<i>Предисловие</i>	3
ОТДЕЛ ПЕРВЫЙ	
Ван Би, его жизнь и философская деятельность	
1. Эпоха Трех Царств в Китае (III в. н. э.)	9
2. Ван Би. Биография и характеристика	18
3. Ван Би в китайской и западноевропейской науке	23
ОТДЕЛ ВТОРОЙ	
Основные проблемы философского мировоззрения Ван Би	
1. Ван Би как представитель даосизма	31
2. Трактат „Основные принципы Книги Перемен“	52
3. Философская концепция трактата	56
4. Элементы диалектики	80
5. Ван Би в истории китайской философии	83
6. Ван Би и эпоха	92
ОТДЕЛ ТРЕТИЙ	
Трактат „Основные принципы Книги Перемен“	
Перевод, примечания, текст и указатель слов	97
Указатель имен	135
Китайский текст (18 табл.)	
Библиография	137

Сдано в набор 17 ноября 1935 г. — Подписано к печати 25 марта 1936 г. — Формат бум. 72 x 110 см. —
190 стр. + 18 таблиц. — 12 печ. л. — 45,515 тип. зн. в печ. л. — 9,96 уч. азт. л. — Тираж 1700. —
Ленгорт № 7697. — АНИ № 1005. — Заказ № 2774

Цена 8 руб.

Прием заказов и подписки

НА ВСЕ ИЗДАНИЯ АКАДЕМИИ НАУК СССР

ПРОИЗВОДИТСЯ:

1. В Отделе распространения Издательства Академии Наук СССР. Москва, Проезд Художественного театра, 2. Тел. 48-33.
2. В Ленинградском отделении Издательства. Ленинград, 164. В. О. Менделеевская линия, 1. Тел. 5-92-62.