

# Обновление традиции в политической мысли Японии раннего Нового времени: конфуцианская категория *Дао* и вопрос об истоках социального порядка в теории Огю Сорае\*

*Валентин Матвеев*

Кандидат философских наук, доцент, департамент философии и религиоведения,  
Школа искусств и гуманитарных наук, Дальневосточный федеральный университет  
Адрес: ул. Аякс, 10, г. Владивосток, Приморский край, Российская Федерация 690922  
E-mail: [valentin.matveenko@gmail.com](mailto:valentin.matveenko@gmail.com)

Конфуцианская философия в Японии раннего Нового времени рассматривалась как образец политического дискурса, что способствовало вовлеченности многих мыслителей в решение политических задач. Статья посвящена теории социального порядка, разработанной Огю Сораем (1666–1728), крупным и наиболее «прогрессивным» философом своего времени, критиковавшим современные ему школы за их практическую несостоятельность. Теория Сорае строится вокруг концепции «Пути царей древности», под которым он понимал совокупность принципов, лежащих в основе социального порядка. Основополагающей в этой концепции является конфуцианская категория «Путь» (Дао), этическую интерпретацию которой предлагали современники Сорае, тогда как сам Сорае рассматривал Путь прежде всего как политическую категорию. Статья начинается с краткой характеристики роли конфуцианства в формировании языка политического дискурса в Японии. Далее предлагается обзор идей Сорае о царях древности и созданном ими Пути; об устройстве общества; о роли правителя; о человеческой природе. Отдельное внимание уделено теории языка Сорае, которая является связующим звеном между его лексикографическими и политическими трудами, т. к. внимание Сорае к категории «Пути» не случайно: именно слова являются носителями всех смыслов, и именно в тщательной работе с языком лежит секрет должного правления и социального порядка. Заключительная часть посвящена теоретизации Сораем категории Пути, в интерпретации которой возможны две перспективы: прагматическая, характеризующаяся социополитической проблематикой, выраженной в практических наставлениях Сорае; и метафизическая, характеризующаяся онтологической и гносеологической проблематикой, выраженной в рассуждениях Сорае о Небе, божествах и духах. Предпринята попытка комплексно описать логику представлений Огю Сорае о социальном порядке, чтобы указать на значимость его утилитарных и «расколдовывающих» мир идей как на важный шаг, предшествующий наступлению «модерна» в истории японской философии.

*Ключевые слова:* японское конфуцианство, Огю Сорае, Путь царей древности, Путь Совершенномудрых, Путь Неба, «Бэндо», «Бэмэй»

---

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-011-01094.

Работа опубликована при поддержке Программы «Университетское партнерство».

Если выразаться в терминах японского философа Вацудзи Тэцуро (1889–1960), то «многослойность» или «наслоение» (яп. *dзюсё*, 重層) — это одна из сущностных характеристик японской философии и культуры. Под этим термином Вацудзи понимал не столько умение или, скорее, склонность заимствовать и присваивать элементы чужой культуры, сколько способность *сохранять* каждый культурный слой, *накладывая* их друг на друга (Вацудзи, 2002: 239–246). Такая установка позволяет каждому слою самостоятельно функционировать либо в неизменном виде, если он не противоречит общей логике японской культуры, либо — трансформировавшись под ее давлением. Эта особенность в полной мере распространяется и на историю японской философии, опосредуя формирование в ней собственных, японских, традиций, не тождественных китайскому, а затем и западному «оригиналу».

История японского конфуцианства, достигшего пика развития своих идей в раннее Новое время и сохранявшего свое влияние в течение всего периода Эдо (1603–1863), не является исключением из этого правила, о чем свидетельствует своеобразие школ и учений, сформировавшихся в это время. В рамках настоящей статьи мы не беремся раскрыть всю его специфику, но обозначим ряд его отличительных особенностей в контексте философского наследия Огю Сорая 荻生徂徠 (1666–1728) — крупного, если не ведущего, философа-конфуцианца, сыгравшего важную роль в обновлении социополитического<sup>1</sup> дискурса токугавской<sup>2</sup> Японии в раннее Новое время.

Огю Сорай является автором множества трудов, посвященных языку и проблемам перевода, истории и литературе. Однако прежде всего его имя ассоциируется с философской концепцией «Пути Совершенномудрых», или «Пути царей древности», в основании которой лежит конфуцианская категория Дао 道, тради-

---

1. Отметим, что синкретическое восточноазиатское мышление, посредством которого формировались и наполнялись смыслом традиционные категории культуры, не различало в полной мере этического и политического, а ритуалистическое понимание государства может называться политической философией в современном ее понимании лишь с известными оговорками. Политическое в восточноазиатском понимании характеризуется прежде всего понятиями уместности и сочетаемости. Поэтому одним из основных методов философского объяснения политического был философский анализ древних текстов. Извлекаемая из них логика языковой уместности и сочетаемости находила свое отражение в описании логики политического акта (Ячин [и др.], 2010: 254–272, 284–291). Само японское слово *мацуригото*, записываемое иероглифом 政 (яп. *сэй*, кит. *чжэн*), которое может быть переведено как «политика», означает скорее «правление» или «управление [государством]», что указывает на первостепенную роль государства (и правителя) в осмыслении политического. В то же время это слово указывает на правителя как ответственного не только за политическое управление, но и за религиозные церемонии, т. к. *мацури* — это сезонные праздники, посвященные божествам.

2. Период Эдо (совр. Токио) совпадает по времени с периодом правления клана Токугава, в связи с чем это время также именуется периодом Токугава. В то же время, чтобы пояснить используемую терминологию, отметим, что мы солидарны с позицией историка японского конфуцианства Дж. Такера. Он предлагает говорить не о «конфуцианстве периода Эдо» и не о «токугавском конфуцианстве», но о «конфуцианстве раннего Нового времени». Это позволяет передать новизну и прогрессивность конфуцианской мысли, которая развивалась не в последнюю очередь как «философия языка» и благодаря этому смогла стать крепкой интеллектуальной платформой для усвоения западной философии в последующий период Мэйдзи (1868–1912) (Tucker, 2018).

ционно переводимая как Путь<sup>3</sup>. Сорай понимал ее как совокупность принципов, лежащих в основе должного социального порядка.

Начиная работу с краткой характеристики философских взглядов Огю Сорая в контексте современного ему дискурса о вопросе должного правления и социального порядка, во второй части мы сосредоточимся на попытке описать логику мышления философа, в полной мере отразившуюся на его теоретизации категории Пути. Проблема понимания именно этой категории в философских взглядах Сорая связана с тем, что в ее осмыслении возможны два основных вектора. Первый — прагматический, характеризующийся социополитической проблематикой (Маруяма Масао, 1952). Второй — метафизический, изучающий онтологические и гносеологические вопросы (Ёсикава, 1975). Традиционно, за исключением ограниченного числа современных исследований, оба этих вектора было принято рассматривать отдельно друг от друга. В рамках настоящей работы мы предпримем попытку комплексно описать логику представлений Огю Сорая о социальном порядке, взаимно увязав ее практическое и теоретическое измерения, чтобы более явно отразить значимость его идей как важного шага, предшествующего наступлению «модерна» в истории японской философии.

## **Введение: философия конфуцианства как язык описания социального порядка**

Из нарративных источников древней Японии следует, что знакомство с конфуцианством в стране произошло ок. 405 года н.э. Именно тогда правитель корейского государства Пэкче отправил в Ямато (древнее самоназвание Японии) наставника Вани вместе с текстом «Лунь юй, чтобы познакомить тамошнего правителя с учением Конфуция (Кодзики, 1994: 93). Историки по целому ряду причин ставят под сомнение историчность этого события. Однако вне зависимости от этого, первые письменные памятники Древней Японии — хроники 712 г. «Кодзики» (Записи о деяниях древности), хроники 720 г. «Нихоги» (Анналы Японии) и хроники 797 г. «Сёку нихонги» (Продолжение «Анналов Японии») — несомненно, изобилуют конфуцианской терминологией. Первым политическим документом, демонстрирующим сильное влияние конфуцианства, можно считать датированное 604 г. «Уложение семнадцати статей»<sup>4</sup>, авторство которого приписывается основателю японской государственности Сётоку-тайси (574–622).

---

3. В контексте многих (если не всех) аспектов конфуцианства категорию Дао 道 можно переводить как «руководство», а применительно к политическому контексту — «программа», «искусство» или «доктрина», но мы придерживаемся традиционного перевода «путь». Подробнее о происхождении и смыслах категории Дао см.: Городецкая, 2012.

4. Текст «Уложения» является первым историческим документом, где зафиксировано извечное стремление японской философской традиции согласовать и синтезировать идеи из разных источников. Сётоку последовательно излагает основы конфуцианской и буддистской философии, сопрягая их с исконно японскими представлениями о социальном порядке. Никакой принципиально новой «философии», конечно, Сётоку в своем сочинении не изложил, т. к. у него в распоряжении было мно-

В рамках настоящей работы среди множества аспектов конфуцианского влияния на «Уложение» — не вдаваясь в комментирование многочисленных отсылок к «Лунь юй» или логики инкорпорирования в документ конфуцианских концепций (Матвеевко, 2020) — мы ограничимся указанием лишь на один принципиальный момент, а именно на очевидную благосклонность, с которой конфуцианское учение было включено в нарратив государственной идеологии на самых первых этапах построения древнеяпонского государства. Эта благосклонность обнаруживает себя не только в ранней политической идеологии или законодательных инициативах, отражавших идеи Конфуция или Мэн-цзы, но и в покровительстве императорской академии *дайгакурё* (Прасол, 2001: 21), где культивировалось образование и воспитание по китайскому образцу с акцентом на конфуцианские идеи.

Как бы то ни было, в настоящей работе не представляется возможным обозреть всю историю японского конфуцианства, поэтому мы, оставляя позади эту небольшую вводную часть, перейдем к преимущественному объекту нашей работы, к философии периода Эдо (1603–1868). Именно с этим периодом, когда новый фактический правитель Японии сёгун Токугава Иэясу (1543–1616), желая привнести в страну стабильность после многих лет феодальной раздробленности, принял неоконфуцианство<sup>5</sup> как официальную идеологию своего режима, и связано развитие собственно японского конфуцианства и его политических идей.

Дж. Такер отмечает, что своеобразным стимулом для развития конфуцианства в то время стало его идеологическое противопоставление христианству, в котором виделась несомненная иноземная угроза. Поэтому государственная поддержка конфуцианских школ имела своей целью углубленную проработку собственных метафизических, этических и политических концепций. Эта поддержка не прекра-

---

говековое наследие китайской и индийской философии, но и образцом тривиальной эклектики текст назвать нельзя тоже. Именно мастерство, с которым Сётоку органично увязывает между собой все многообразие уже «готовых» идей и ценностей, позволяет, по мнению историка японской философии Т. Касулиса, назвать Сётоку первым философом Японии в том же смысле, в каком первым философом Аристотель именуется Фалеса.

5. Традиционно периодизация конфуцианства эпохи Эдо приводится в соответствии с результатом наложения на его историю гегелевской триады «тезис–антитезис–синтез», произведенного одним из первых японских академических философов «европейского типа» Иноуэ Тэцудзиро (1845–1944). Выглядит она так: а) конфуцианство школы Чжу Си (яп. *сёсигакуха*, 朱子学派), именуемое также неоконфуцианством, чжусианством или сунским конфуцианством — к нему относятся Фудзивара Сэйка (1561–1619), Хаяси Радзан (1583–1657) и Ямадзаки Ансай (1619–1682); б) Школа Ван Янмина (яп. *оёмэйгакуха*, 陽明学派), куда входят Накаэ Тодзю (1608–1648) и Кумадзава Бандзан (1619–1961); в) Школа древней науки (яп. *когакуха*, 古学派), к ней причисляют Ямагу Соко (1622–1685), Ито Дзинся (1627–1705) и Огю Сорая (1666–1705).

На современном этапе изучения философии Японии подобная периодизация считается устаревшей не только потому, что в целом является «идеологически» мотивированной попыткой впечатленного Гегелем Иноуэ «найти» философию в вестернизирующейся Японии; но и потому, что не описывает собственную специфику развития конфуцианского дискурса в Японии. В рамках нашей работы мы преимущественно применяем термин «конфуцианство» по отношению к школам, основывавшимся на ранних учениях, например, Конфуция, Мэн-цзы и Сюнь-цзы; а неоконфуцианство — по отношению к школам, основывавшимся на поздних учениях, впитавших в себя элементы буддизма и даосизма, например, Чжу Си и др.

тилась даже после того, как угроза распространения христианства была остановлена репрессивными методами (Tucker, 2018). Но в то же время не стоит преувеличивать роль этой «государственной поддержки», из-за которой конфуцианство периода Эдо часто воспринимается как элемент средневековой и феодальной идеологии. Конфуцианцы отнюдь не всегда состояли «на службе» у государства и не всегда сторонились критики текущего положения дел в экономике и политике, о чем свидетельствуют многочисленные источники того времени.

В общем и целом среди азиатских философских направлений конфуцианство всегда было наиболее политически ориентированным, поскольку сам Конфуций предлагал свое учение не в последнюю очередь как путь к решению именно политических проблем. Однако Конфуциев идеал правителя подразумевал человека, который путем самовоспитания должен был оправдать свое высокое положение и заслужить свое право на власть в глазах подданных. Другой классик конфуцианства Мэн-цзы почитал социальные «низы» еще большим вниманием: как известно, народ, с точки зрения Мэн-цзы, является в государстве важнейшей ценностью, большей, нежели религиозные святыни и правитель (Мэн-цзы, 2004: 388). Таким образом, политическая мысль раннего конфуцианства была ориентирована на все общество в целом, подразумевая прямую взаимосвязь между состоянием правителя и состоянием его народа, и действительно может пониматься как искусство управления. В Китае указанная ориентация усиливалась за счет концепции Небесного Мандата (кит. *тяньмин*, яп. *тэммэй*, 天命). Она описывала логику, следуя которой правитель за недолжное правление и пренебрежение к простому народу мог лишиться Мандата на власть, дарованного ему Небом. Такое лишение с необходимостью приводило к смене правящей династии и в целом соответствовало циклическому представлению о ходе времени.

Однако текст упомянутого «Уложения» Сётоку-тайси свидетельствует о том, что конфуцианство уже на самом раннем этапе своего распространения в Японии претерпело ряд идейных модификаций. В частности, концепция Небесного Мандата не была принята правящими кругами Ямато, поскольку противоречила японским представлениям о родственной связи правителя с Небом, что никак не подразумевало получение от него временного Мандата. На это же указывает и Вацудзи Тэцуро, отмечая, что «Император не является Сыном Неба, который получает Мандат Неба; он — само Небо, которое дает этот Мандат» (цит. по: Молодяков, 2002: 639). Как было сказано выше, последствия такого непринятия отмечаются уже в «Уложении», инкорпорировавшем в политическую культуру конфуцианскую терминологию. Концепция Неба, записываемая в «Уложении» знаком 天, вероятнее всего, подразумевает не китайскую концепцию *тянь* (небо — кит.), а японскую синтоистскую концепцию *ам* (небо — яп.), которая на письме выражается тем же знаком (Kasulis, 2020: 93–94). Применение эта концепция нашла позднее, в политических идеях раннего Нового времени, когда номинальным правителем страны был император, а фактическим — сёгун, который принял Мандат Неба от (небесного) императора (Goto-Jones, 2005: 38), т. е. не только де-факто, но и де-

юре осуществлял правление от его имени. В результате многие из мыслителей того времени следовали уже сложившимся традициям почитания и фактического включения императора из «политической жизни» по причине его не-человеческой небесной природы.

Подобное видоизменение конфуцианской терминологии на японский лад не является в рамках истории японской философии чем-то исключительным. Применительно к эпохе Эдо можно говорить в том числе и о систематических преобразованиях, поскольку для мыслителей того времени актуальным был вопрос о соотношении конфуцианства и национальной «религии» синто. Ведь в тот момент она не просто оформилась в более самостоятельное учение, но и оказывала последовательное влияние на развитие философии за счет деятельности школы *кокугаку* 国学, т. е. школы национальной науки в лице ее ведущих теоретиков Мотоори Норинага (1730–1801) и Хирата Ацутанэ (1776–1843). В то же время, с точки зрения конфуцианских мыслителей, которые, таким образом, относились к представителям *кангаку* 漢学, т. е. китайской науки, навряд ли можно говорить об умышленном использовании «синтоистских» концепций. Уместнее говорить о том, что сама проблема поиска идентичности и дискурс «национальной идеи», поддерживаемый теми, кто возрождал синтоистскую мысль, не мог не отразиться на современных им конфуцианских школах и на том, как в их философии были расставлены акценты.

В общем и целом в контексте вопроса о социальном порядке неоконфуцианские теоретики официальной идеологии Хаяси Радзан (1583–1657) и Ямадзаки Ансай (1619–1682) в первую очередь опирались на свойственное неоконфуцианству представление о том, что правитель должен постоянно этически самосовершенствоваться, например, путем изучения философии. Правящая элита, в свою очередь, должна брать пример с правителя, и тогда, в результате следования должной этике, правление будет справедливым, а в государстве будет мир и покой.

Главным критиком такого взгляда на сущность социального порядка был конфуцианский философ Огю Сорай. Он был категорически не согласен с идеей, что человек может изменять себя, т. е. свою [человеческую] природу *сэй* 性, т. к. идея самосовершенствования подразумевает своеобразную самоочевидность *сэй* тогда, когда она отнюдь не очевидна: нельзя достоверно различить *сэй*, которая управляет, и *сэй*, которая управляема. Это, в свою очередь, приводит к размежеванию принципа самосовершенствования на *акт* самосовершенствования и на его *содержание*. Выходит, что пути этического самосовершенствования, в лучшем случае, потребуют очень долгого времени, а в худшем — невозможны.

Вместо этого Сорай предложил обратиться к древним текстам, особенно к «Шу цзин» («Канон истории» — кит.), подробно свидетельствующему о том, как мудрые цари древности занимались не только совершенствованием своей добродетели и рассуждениями обо всем множестве вещей, но и посвящали себя реальному ведению государственных дел, что выражалось в их утилитарной политике, ориентированной на всеобщее процветание. Акцентирование именно этого аспек-

та деятельности царей древности и стало лейтмотивом масштабного проекта Огю Сорая по пересмотру взаимосвязей между этическим и политическим в конфуцианской философии.

### Общие установки философии Огю Сорая в отношении социального порядка

Огю Сорай в своих трудах предложил одно из наиболее прагматичных изложений конфуцианства. Вопросы должного правления, по его мнению, являются первостепенными для любого последователя учения Конфуция, т. к. и сам учитель Кун постоянно стремился к участию в государственной деятельности династии Восточной Чжоу (770–256 гг. до н. э.), и прежде всего был озабочен практической реализацией древней философии.

Подобно Конфуцию Сорай утверждал, что он не изобретает ничего нового, а лишь указывает на идеи классических конфуцианских произведений<sup>6</sup>, авторитет которых неоспорим. Однако в действительности он стал автором теории социального порядка, которая не только идеализировала Совершенномудрых царей древности<sup>7</sup>, но и в некотором смысле сакрализовала современный ему сёгунат и проводимую им политику.

Эта особенность политических взглядов Огю Сорая не в последнюю очередь отражает этап его жизненного пути, связанный со службой у Янагисава Ёсиясу (1658–1714), советника пятого сёгуна Токугава Цунаёси (1646–1709), в провинции Каи, куда он отправился в 1706 г. в сорокалетнем возрасте<sup>8</sup>; а также влияние многочисленных политических перипетий, сопутствующих его дальнейшему развитию как философа. Несмотря на эту службу, полноценную карьеру в качестве государственного служащего Сорая сделать не удалось (Kasulis, 2018: 349–350), хотя правительство неоднократно обращалось к нему (как и к ряду других конфуцианцев) за неофициальными консультациями, т. к. конфуцианская философия в Японии

6. В частности, Шестикнижие: «Ши цзин», или «Канон песен» (яп. *сикё*, 詩經), «Шу цзин», или «Канон истории» (яп. *сёкё*, 書經), «И цзин», или «Канон перемен» (яп. *экикё*, 易經), «Ли цзин», или «Записи о ритуале» (яп. *райки*, 禮記), «Чуньцю», или «Весны и осени» (яп. *сюндзю*, 春秋), «Юэ цзин» или «Канон музыки» (яп. *гаккэй*, 樂經).

Важно отметить, что, акцентируя внимание не столько на «Лунь юе» (как делали другие конфуцианцы, например Ито Дзинсай), сколько на Шестикнижии, Сорай ничуть не умаляет роль Конфуция. Именно Конфуций занимал промежуточное положение между сегодняшним днем и легендарным прошлым; именно Конфуций был достаточно близок к прошлому, чтобы понять его ценность; именно Конфуций с традиционной точки зрения, будучи редактором классических произведений, провел феноменальную работу по их изучению и указал людям на Путь: «Цари древности были Совершенномудрыми. Поэтому в некоторых чжанах [Путь] это Путь древних царей, а в других — это Путь Совершенномудрых. Благородные мужи высоко чтит следование Пути, поэтому в некоторых чжанах [Путь] это Путь благородных мужей. Учитель Кун передал [этот Путь], и его ученики берегли [его]. Поэтому Путь известен как Путь Кун-цзы, или конфуцианский путь. Как бы то ни было, это суть одно» (Огю, 1973а: 210).

7. Правители династий Ся, Шан и Чжоу, царствовавшие в первом и втором тысячелетии до н. э.

8. Подробнее о формировании философских взглядов в это время см.: Lidin, 1984.

расценивалась как преимущественный образец политического дискурса. Открыв в 1709 г. в Эдо собственную частную школу *кэнъэн-дзюку* 護園塾, Сорай уже в конце своего философского пути изложил свои основные идеи в трудах «Бэндō» (яп. 弁道), или «Толкование Пути», и в «Бэммэй» (яп. 弁名), или «Толкование имен». В них, руководствуясь девизом, который можно было бы условно обозначить как «Назад, к Конфуцию!», он критиковал другие школы за неверное изложение его философии.

Позднее ему довелось служить в качестве советника восьмого сёгуна Токугава Ёсимунэ (1684–1751), по просьбе которого он составил теоретическое и практическое изложение своих политических идей, направленное на поддержку существующего режима: труды «Тайхэйсаку» (яп. 太平策), или «План великого умиротворения», а также свой *taghrit oris* «Сэйдан» (яп. 政談), или «Рассуждение о правлении». На явную практическую ориентированность этих работ указывает простая формула, которую возможно вывести из концепций Сорая: чтобы следовать Пути — не обязательно понимать его. В то же время Сорай скрывал «Рассуждение о правлении» от посторонних глаз, т. к. этот труд предназначался исключительно для сёгуна и, возможно, его приближенных советников. Сорай был убежден в том, что предлагаемые им реформы должны быть «подобны вору, проникающему ночью, а не известны заранее, иначе бы они утратили свою эффективность» (Lidin, 2014: 171).

За год до смерти, в 1727 г., Сорай опубликовал «Тōмонсё» (яп. 答問書), «Ответы [на вопросы]», представлявшие собой его переписку с Мидзуно Гэнро и Хикитой Якарой, которая велась в течение пяти лет после написания обоих «Толкований», т. е. в те же годы, когда он работал над «Планом великого умиротворения» и «Рассуждением о правлении». Однако, возможно, эпистолярная форма была лишь способом преподнесения материала и не все письма были настоящими (Yamashita, 1994). Как бы то ни было, можно сказать, что «Ответы» были «введением» в его философию и по замыслу схожи с написанными в 1640 г. «Беседами со старцем» (яп. *окина мондō*, 翁問答) Накаэ Тодзю (1608–1648) и с написанными в 1673 г. в том же жанре «Детскими вопросами» (яп. *дōдзимон*, 童子問) Ито Дзинся (1627–1705) — другого крупного представителя Школы древней науки, где также в популярной форме излагаются идеи мыслителя (см.: Маранджян, 2016, 2015). В этих тридцати пяти письмах Сорая проливается свет не только на отдельные аспекты его философии, но и на многие вещи, которые беспокоили его в последние годы жизни: проблемы этики и государственной идеологии, военной тактики и экономики, вопросы изучения конфуцианской классики и многое другое.

Что касается его остальных упомянутых работ — «Толкования Пути», «Толкования имен», «Плана великого умиротворения» и «Рассуждения о правлении» — то они были опубликованы лишь посмертно.

Философия Огю Сорая, таким образом, содержала не только теоретические взгляды на проблемы политики, но была и крайне практична: она содержит в себе

не только интерпретации конфуцианской классики, но и прямые руководства и советы к действию<sup>9</sup>.

Как было сказано выше, в наиболее системном виде сущность своей политической философии Огю Сорай изложил в трактатах «План великого умиротворения» и «Рассуждение о правлении», однако основы и предпосылки многих его положений можно обнаружить и в написанных ранее «Толкованиях». Ключевое место в «Рассуждении о правлении» занимает понятие *сэйдо* 制度, которое можно перевести как «система установлений» или «система [управления]» и под которым он понимает не только и не столько законы, но и этические нормы. В «Рассуждении о правлении» Сорай пишет, что «[система] *сэйдо* — это сочетание<sup>10</sup> *хōсэй* (法制, законодательство, система законов — яп.) и *сэцудо* (節度, правила, норма, умеренность, мера сдержанности)» (Огю, 1973d: 311). Там же Сорай указывает на связь *сэйдо* с ритуалами, отмечая, что *сэйдо* — это еще и «ритуалы и законы» (яп. *рэйхо*, 禮法) (Огю, 1973d: 303), а также «ритуалы и музыка» (яп. *рэйгаку*, 禮樂) (Огю, 1973d: 313). Под *сэйдо*, таким образом, Сорай понимает всю систему социальных связей и отношений, установленную в древности Совершенномудрыми (яп. *сэйдзин*, 聖人).

Выходит, что правление — это искусство, которое состоит в том, чтобы при помощи *сэйдо* установить разграничения между верхами и низами (яп. *дзэ́гэ-но сабэцу*, 上下差別) и, таким образом, привести общество к процветанию (Огю, 1973d: 311). Можно сказать, что, рассуждая о *сэйдо* как о том, что должно привести общество к согласию, Сорай в рамках современного ему конфуцианства актуализирует дискурс Совершенномудрых царей древности, которые открыли правильные этические нормы и изложили их в чжоуском ритуале; и именно на этом понимании должна основываться деятельность современных Сорая правителей. Такое видение основ социального порядка противоречило видению неоконфуцианских оппонентов Сорая, т. к. в рамках их доктрины главенствовала идея о мире

9. В этом контексте знаменитый японский историк философии Маруяма Масао (1914–1966) отмечал, что Сорай, так же как и Макиавелли в «Государе», описывал способы достижения и удержания абсолютной власти; Сорай считал, что сущность правления сосредоточена в сильной государственной системе, которая при должном функционировании не позволит правителю лишиться власти и авторитета, таким образом, он отказывал правителю в необходимости быть идеалом нравственности (Maruyama, 1974: 89). Однако нужно заметить, что Маруяма жил в послевоенной Японии и пытался обнаружить в истории японской политической мысли, с одной стороны, идеи, повлекшие за собой развитие японского этноцентрического тоталитаризма, а с другой стороны, исторические основания, которые могли бы послужить демократизации Японии. Т. Касулис указывает, что образовательная программа, разработанная Сораем для воспитания правителя, которой Маруяма не уделил особого внимания, говорит о том, что Сорай отдавал себе отчет в необходимости мудрого и взвешенного правления, поскольку предполагал, что в ситуации, когда правитель не в достаточной мере готов к такому правлению, ему необходимо прислушиваться к советникам (Kasulis, 2018: 360–361).

10. Слово *сэйдо* состоит из последних иероглифов слов *хōсэй* 法制 и *сэцудо* 節度, т. е. *сэй* 制, который буквально значит «управление, установление, подчинение, строй, система» и *до* 度 в значении «степень, стандарт». Наиболее частым переводом *сэйдо* можно считать слово «система», под которой подразумевается общая социальная, экономическая, политическая и правовая система, неотъемлемая как для общества, так и для правительства.

как о естественным образом (яп. *сидзэн*, 自然) организованной системе, подвластной лишь принципу-ли (яп. *ри*, 理). В этом смысле убежденность Сорая в том, что социальный порядок был сотворен (т. е. организован) Совершенномудрыми, которые к тому же были всего-навсего людьми (Огю, 1973а: 218), казалась революционной на фоне неоконфуцианских представлений о Совершенномудрых как о значимых *проводниках*, но не организаторах социального порядка.

Подчеркивая примат «верхов», Сорай поддерживает традиционную конфуцианскую убежденность в необходимости разделения общества на сословия. Однако взаимоотношения в этом обществе должны строиться по принципу семейных отношений, в которых «верх» должен демонстрировать человечность, чтобы «низ» руководствовался этим примером<sup>11</sup>. Но в то же время Сорай вторит Мэн-цзы и считает, что в интересах правителя со вниманием относиться к нуждам людей и не забывать о них, т. к. формируя Путь, Совершенномудрые руководствовались *чувствами* людей (Мацуама, 1974: 132). Только так можно следовать Пути в реальном ведении дел.

В этой связи отдельно можно отметить некоторые параллели с философией Т. Гоббса: в политической системе, которую выстраивает Сорай, правитель обладает неотъемлемым авторитетом как правом на совершение любого действия. Этот авторитет является продуктом (системы) *сэйдо*, установленной Совершенномудрыми в древности. Иерархическое положение остальных людей также является продуктом этой системы, которая в то же время управляется не кем иным, как правителем, поскольку только он может организовать народ. Подобная «неуязвимость» правителя позволяет в известной степени говорить об утопии в философии Сорая, ведь он указывает, что никакие обстоятельства не могут лишить правителя авторитета и легитимности. Такой акцент на абсолютном авторитете правителя и его исключительной роли в привнесении социального порядка в общество однозначно противопоставляет философию Сорая неоконфуцианским

---

11. В данном контексте можно отметить определенные параллели с политической философией Платона, который, по мнению Т. Касулиса, подходит для сравнения больше, чем выбранный Маруямой Макиавелли. Как и Сорай, Платон считал, что люди рождаются разными, поэтому в «Государстве» он взял в расчет эту особенность, предложив три сословия: а) демос, обеспечивающий государство всем необходимым, что соответствует положению крестьян, ремесленников и торговцев в токугавской Японии; б) стражи, обеспечивающие безопасность государства, что соответствует самурайскому сословию; и в) высшее сословие — царствующие философы, что синонимично Совершенномудрым царям древности, о которых пишет Сорай. Такие правители обладают интуитивным пониманием Блага (т. е. Пути), которое они привносят в государство, управляя им во имя гармонии и общего благополучия. Со временем (особенно после поездки на Сицилию) в «Законах» Платон разработал более прагматичный подход, однако продолжал отстаивать важнейшую роль добродетели в правителе, поскольку подобный правитель (если не философ, то тот, кто обучен философии) должен понимать не только, как истолковывать закон, но и как отменять его (Kasulis, 2018: 368–369). В этом смысле Платон согласился бы с позицией Сорая, указанной им в «Ответях»: «Люди гораздо важнее законов. Например, законы могут быть плохи, но если люди, обеспечивающие их соблюдение, — нет, то это принесет некоторую пользу. Однако если законы плохо проверяются и никогда не соблюдаются, и если люди будут плохими, законы не принесут никакой пользы вообще» (Огюй, 1994: 55).

мыслителям, видевшим основание социального порядка в самом обществе, отражавшем естественное и сбалансированное положение вещей. Сорай пишет:

Сюнь-цзы сказал: «Правитель — это тот, кто объединяет людей». Соответственно, путь человечности не предназначается одному человеку, но, напротив, предназначается мириадам людей, объединенных вместе. <...> Есть ли кто-то, кто может быть сам по себе, независимо от общества? Самураи, крестьяне, ремесленники и торговцы сообща помогают друг другу, а потому и могут прокормиться. Если бы не так, они не смогли бы прожить. Даже грабители и разбойники с необходимостью организуются в шайки. Если бы не так, они не смогли бы прожить. Вследствие этого правитель — это тот, кто может объединить мириады людей. Если же кто-то способен объединить мириады людей и направить их [человеческую] природу к достижению [всеобщего] родства, любви, достатка и пропитания, тогда это и есть Путь царей древности. (Огю, 1973b: 203)

В контексте самой конфуцианской традиции взгляды Огю Сорая, несомненно, можно сопоставить с взглядами Сюнь-цзы — древнекитайского мыслителя и реформатора конфуцианства, известного своей крайне «политизированной» версией этой доктрины, чье содержание оказало значительное влияние на формирование идей Сорая, а также убежденностью в том, что человеческая природа изначально зла.

Сам вопрос о человеческой природе 性 (яп. *сэй*, кит. *син*) и ее изначальном состоянии имел большое значение для конфуцианской мысли, но Огю Сорай не был согласен с имеющимися установками на то, что человеческая природа изначально добра (Мэн-цзы), зла (Сюнь-цзы), нейтральна (Цзы-гао), дуальна (Чжу Си), и не придавал этому аспекту большого значения (Маранджян, 1990: 55). Он отстаивал идею, что человек — как простолюдин, так и правитель — изменчив, и «если учить человека добру, то человек будет добр — если учить злу, то зол» (Огю, 1973а: 240). В своих трудах, начиная с «Толкования Пути» и заканчивая «Ответами», он категорически отказывается говорить о какой бы то ни было естественности применительно к общественной и человеческой жизни. Люди, по его мнению, в равной мере тяготеют и к добрым и к злым поступкам, руководствуясь прежде всего собственными естественными (яп. *сидзэн*, 自然) «желаниями, содержащимися в природе каждого человека и проявляющимися в виде чувств» (Огю, 1973а: 242). Такой акцент на естественности желаний и чувств не соответствует общим установкам китайского конфуцианства, призывавшего скорее к контролю, если не подавлению желаний, и инспирирован спецификой японской традиционной культуры, ориентированной на следование естественности. Выходит, что, с одной стороны, разным людям присуща разная природа, но она может быть изменена под влиянием извне, то есть под влиянием Пути (Огю, 1973а: 240), однако возможные изменения лишь корректируют природу человека, но не меняют ее качественно, из-за чего простому человеку, конечно, невозможно достичь мудрости царей древности.

Такой взгляд на природу человека опосредован, как мы уже отметили, исконно японскими представлениями о мире, которые не могли не отразиться на философии Сорая. Хоть он и был известен как представитель «китайской науки» и непревзойденный знаток китайского языка и литературы, он все же оставался японцем, что невольно накладывало отпечаток на его попытку вернуться к «настоящему» конфуцианству, особенно с учетом его интереса к синто<sup>12</sup>. По утверждению Ивасава Томоко, одной из основополагающих установок синто, сказавшейся на развитии всей японской культуры, являются онтологизированный динамизм и изменчивость всего бытия (Iwasawa, 2020: 100–107).

Мы также предполагаем, что представление Сорая об изменчивости человеческой природы связано с тем, что в его философии мудрые цари древности были не просто *людьми* — что само по себе немислимо с точки зрения китайской классической философии, — но *людьми со своими индивидуальными особенностями, желаниями и недостатками* (Огюб, 1973а: 218), которых, несмотря на это, необходимо почитать в той же мере, в какой сами Совершенномудрые почитают Небо. Такой взгляд также обнаруживает свои истоки в синтоистском мировоззрении, т. к. в синто не проводится четкого разграничения между человеческим и божественным, но и — что немаловажно — не предполагается разделения божеств на «плохих» и «хороших», полагая, таким образом, одновременное наличие как у божеств, так и у человека доброй и злой природы<sup>13</sup>.

В результате, по мнению Сорая, сущность правления не в последнюю очередь заключается в исправлении нравов (на что потребуются немало времени, потому что люди, опять же, отличаются по своей природе), соблюдении норм ритуала

12. Известно, что Сорай был автором предисловия к комментированному Курода Наокуни (1666–1735) изданию японской мифоисторической хроники «Кодзики» (Маранджян, 1986а: 135), о которой мы писали в самом начале работы. Это свидетельствует о его знакомстве с онтологическими представлениями древнего синто. Более того, Сорай не просто признает значимость синто, но в «Плане великого умиротворения» прямо отождествляет синто, дословно «путь божеств», с «Путем (кит. *дао*) древних царей», т. е. с конфуцианством: «То, что в нашей стране именуется „Путь богов“... это и есть древнее *дао* Яо, Шуня и трех династий» (цит. по: Маранджян, 1986а: 135). То есть Сорай вполне однозначно понимает Синто как элемент Пути царей древности. Получается, что сам Путь царей древности предполагает, чтобы японцы поклонялись своим божествам, т. к. они есть такой же элемент этого Пути (Ansart, 2014: 192).

13. В этой связи можно отметить недавнее исследование Ивасава Томоко, посвященное герменевтике хроники «Кодзики» с методологических позиций П. Рикёра, изложенной им в «Символизме зла» (Iwasawa, 2011). Анализируя применимость понятия греха к японской культуре, Ивасава Т. отмечает, что впервые понятие *цуми* 罪, которое можно перевести как «грех», употребляется в своде 947 г. «Энгисики» 延喜式 («Внутриведомственные инструкции периода Энгисы» — яп.) в контексте описания проступков божества Сусаноо по отношению к Аматаэрасу — богине-предку правящего рода: Сусаноо навредил беспорядки на рисовых полях, мешал проведению празднования сбора урожая и т. д. В результате поведение Сусаноо привело Аматаэрасу к смерти, однако, несмотря на это, в японской традиции не принято рассматривать Сусаноо как символ зла. Напротив, Сусаноо почитается как жизненно необходимый бог, покровительствующий плодородию, ведь он не только разрушал поля, но и «удобрял» их, разбрасывая свои экскременты. «Греховность» его поступков рассматривается как неотделимый элемент его божественной природы (которая, напомним, не различается с человеческой), т. е. «добро» и «зло» присутствуют в нем как два равнозначных способа быть, задавая, таким образом, необходимый динамизм осуществления жизни (Iwasawa, 2020: 104, 108).

и разграничении положений людей, т. е. в регламентации соответствия положения человека в общественной иерархии нормам его поведения, его одежде, убранству и т. п. Этому Сорай уделяет огромное внимание в «Рассуждении о правлении».

В итоге можно еще раз сказать, что, в европейских терминах, его философия имела и политический и этический уклон. Однако справедливо задаться вопросом и о том, как именно он связывал идеал политического согласия и нормы общественного поведения, то есть о том, что являлось для него исходным: этическое или политическое?

Большинство конфуцианских мыслителей, современных Сорая, признавали примат этического. Это подразумевало необходимость должного воспитания, в результате чего правильно воспитанные ученые и государственные деятели создадут правильные законы, а простой люд, в свою очередь, будет понимать ценности, которые стоят за такими законами. Отсюда возникает приоритет идеи самосовершенствования и воспитания в себе пяти конфуцианских добродетелей, стремление к изучению классических конфуцианских произведений и развитие целого ряда школ, каждая из которых предлагала свое собственное видение человеческой природы и практических путей ее воспитания.

Сорай придерживался обратной точки зрения: путь к этическому в его мысли лежал через проработку политического, т. е. личные добродетели были подчинены общественным. Философ был убежден в том, что человеческая природа — это, если прибегнуть к философским аргументам, не нечто, не что-то, которая определяет человека и которую можно как-то принципиально изменить (например, обратить злое в доброе), но таковость, то есть своеобразная уместность, характеризующаяся отношениями, на которые можно оказать воздействие. Сорай настаивал на том, что люди — разные, они имеют разные способности и не могут быть поголовно мудрыми<sup>14</sup>, их врожденные качества нельзя изменить, а следовательно, и надеяться на одинаковый результат от воспитания и изучения классики не стоит. Именно такое представление о человеке должно быть отправной точкой на пути создания социального порядка, в котором все «человеческое», можно сказать, будет подчинено направляющему его «государственному», которое в итоге мыслилось благим: «У Пути царей древности много сторон. Одна из наиболее важных заключается в том, что правительство запрещает насилие, но использует военную силу и прибегает к смертным казням. Можно ли назвать это человечностью? Главное, однако, то, что это привносит мир в Поднебесную» (Огю, 1973b: 203).

---

14. Более того, если и можно кого-то называть истинным мудрецом, то лишь Конфуция — и никакое чтение книг не позволит никому приблизиться к его уровню. Все последующие комментарии к Конфуцию, по мнению Сорая, не были настоящей философией, но были лишь системой аргументов, направленной на восстановление утраченного авторитета Пути царей древности. Виной всему, как он считал, были буддийские школы, исповедующие идею об универсальной природе Будды, которая, по его мнению, извратила исконные конфуцианские установки. Поэтому история конфуцианской мысли, сопровождающаяся развитием неоконфуцианских школ, впитавших в себя элементы буддизма, рассматривалась им скорее как вырождение, а не развитие конфуцианства.

Сорай предлагает покорно следовать Пути, созданному Совершенномудрыми, поскольку все этические нормы по определению являются его производными. Может показаться, что этим Сорай демонстрирует свою приверженность легизму, но это не так. Ведь он твердо следует доктринальному убеждению, что воссозданное по древним нормам государство будет демонстрировать высший этический идеал конфуцианства — человечность *жэнь* 仁<sup>15</sup>, и тем самым принесет в общество согласие (Tucker, 2006: 14). По этой причине Сорая в некотором смысле можно назвать утилитаристом, стремившимся к обществу, характеризующемуся миром, согласием и положенными в его основу правильными межличностными отношениями.

Следовательно, именно образ Пути древних царей лежит в основе регулирующей все общественные и государственные отношения [системы] *сэйдо*, в которой с древних времен накопилось множество ошибок, вызванных различием конфуцианской классики. Сорай призывает к исправлению *сэйдо*, основываясь на возвращении к Пути Совершенномудрых, и именно в трактовке этой концепции проявляется своеобразие мыслителя.

### Метод работы Огу Сорая с понятиями

Внимание Сорая к категории «Пути» не случайно и закономерно происходит из применяемого им метода, обосновывающего всю его философскую практику. Этот метод можно назвать философской лексикографией.

В качестве предварительного замечания стоит отметить, что немаловажным направлением работы конфуцианских мыслителей эпохи Токугава была проблема языка. Внимание к ней стало противовесом убежденности буддийских школ в том, что слова из-за своей неспособности устойчиво сохранять значение, скорее, являются источником ошибок, нежели тем, что может привести к какой-либо истине (Tucker, 2018). Конфуцианская философия же относилась к языку с повышенным вниманием, т. к. именно слова являются носителями всех смыслов, и именно в тщательной работе с языком лежит секрет не только личного совершенствования, но и исток должного правления и социального порядка (Matsuda, 2003). Именно поиск исконного смысла того или иного понятия являлся основным методом разрешения философских проблем.

Отправной точкой такого понимания языка является известный чжан 13.3 «Лунь юй»:

Цзы Лу спросил: «Вэйский князь ждет Вас, Учитель, для осуществления правления. С чего Вы, Учитель, предполагаете начать?»

---

15. Сорай использует категорию человечности *жэнь* 仁 применительно к царям древности в анахроническом порядке, т. к. употребление иероглифа *жэнь* в доконфуцианских текстах сводится к случайности. Об этом см. подробнее: Конончук, 2014.

Учитель сказал: «[В первую очередь] совершенно необходимо исправить понятия!<sup>16</sup>»

Цзы Лу воскликнул: «Даже так! Учитель предлагает идти долгим кружным путем! Зачем это их исправлять?»

Учитель сказал: «Какой же ты дикарь, Ю! Благородный человек, если чего-то не понимает, лучше скроет этот пробел. Если понятия неверны, то и речи не соответствуют [делам]. <...> Поэтому то, что необходимо благородному человеку — это слова, а то, что необходимо словам — поступки. В словах благородного человека нет места небрежности, и все тут»<sup>17</sup>.

Таким образом, Конфуций в представлении Сорая однозначно указал на отправную точку политической философии. Такой подход на деле не являлся простым «филологическим» комментированием классических текстов. Он использовался как исключительно утилитарный способ философского обоснования политической реальности, поскольку одна из основных идей конфуцианства по отношению к именам (т. е. к языку) заключается в том, что между тем, как именуется вещь, и тем, что подразумевается под именем, должно быть согласие. То есть речь идет о единстве «бытия» в смысле «обладания предикатами» и «долженствования».

Разработке указанной методологии Сорай посвятил отдельное сочинение «Толкование имен», где каждая глава представляет собой заголовок, являющийся тем или иным понятием конфуцианской философии, а затем следует разъясняющий его комментарий с явными и скрытыми цитатами из классических произведений<sup>18</sup>.

В то же время этот труд имеет явный предписывающий и дидактический характер, что само по себе является своего рода общим местом конфуцианских произведений. То есть «Толкование имен» и другие лексикографические произведения того времени<sup>19</sup> — считаем важным подчеркнуть это снова — это ни в коем случае не просто «сборник терминов и определений». Понимание значения того или иного понятия, описывающего человеческие отношения, напрямую связывается

16. Нужно отметить, что интерпретация этих слов Конфуция не однозначна: А. Уоли считает, что указанный отрывок мог быть дописан в текст «Лунь юй» позднее, возможно, под влиянием легистской философии, т. к. во время жизни Конфуция не наблюдалось никакого «кризиса языка» (Waley, 1938: 22), что косвенно подтверждается редкой артикуляцией понятия «имя» (кит. *мин* 名) в тексте. В то же время можно считать, что такой взгляд на язык вполне согласуется с общефилософскими установками «Лунь юй» (Schwartz, 1985: 91). Следовательно, отсюда возможен вывод, что именно «исправление имен» является базовой процедурой для установления социального порядка (Hall, Ames, 1987: 270; Hansen, 1983: 181). Мы солидарны с Ни Пэймином в том, что Конфуций говорил об исправлении имен в общефилософском контексте форм человеческих отношений (Ni, 2017: 302), нежели в контексте исключительно политической проблематики.

17. В переводе Д. В. Конончука.

18. Подробнее см.: Матвеевко, 2019.

19. В частности: «Разъяснение „Значений неоконфуцианских терминов“» (яп. *сэйри дзиги гэнкай*, 性理字義諺解), автором которого был Хаяси Радзан (1583–1657), словарь Ямага Соко (1622–1685) «Краткое изложение мудрейшего учения» (яп. *сэйкё ёроку*, 聖教要録) и словарь Ито Дзинся (1627–1705) «Значение терминов в „Лунь юй“ и „Мэн-цзы“» (яп. *гомё дзиги*, 語孟字義).

с описанием самих ситуаций, которые должны очертить контуры этого понятия. Следовательно, можно говорить о том, что подобные произведения, по сути, играли нормативную роль, а изучение имен — это в то же время изучение этического и политического.

В предисловии к «Толкованию имен» Сорай проясняет важность правильного употребления имен. Начинает он с того, что указывает на то, как возникают имена: «С появлением в мире человека появились вещи, появились имена. Изначально имена были озвучены обычными людьми для вещей, которые имеют форму. Для того же, у чего нет формы, видимой простым людям, мудрецы дали объяснения и имена, благодаря чему все смогли их видеть и понимать. Это и называется учением об именах» (Огю, 1973а: 209).

Таким образом, Сорай указывает на то, что во многих случаях имя соответствует объекту, который оно именуется, и при объяснении имени на объект можно прямо указать. Но как быть с абстрактными именами? Сорай утверждает, что для того, чтобы родилось имя, особенно имя, описывающее отношения, сначала кто-то должен был проявить такое отношение, чтобы для него затем появилось имя: прежде, чем возникло добродетельное поведение, должен был появиться добродетельный человек. И чтобы научить этому добродетельному поведению, он также должен указать на него, но указать специфическим образом — продемонстрировать это отношение.

Данный подход демонстрирует важное свойство восточноазиатской традиционной культуры, заключающееся в способности акцентировать в реальности именно отношения, а не свойства, то есть предикаты (Нейсбит, 2012). Это имеет большое значение для интерпретации философских категорий, особенно экзистенциальных, поскольку подобные категории описываются не какой-то совокупностью присущих им свойств, но исключительно указанием на совокупность отношений, очерчивающих их содержание. Логический приоритет отношений над свойствами приводит к тому, что значения имен коррелятивны выражаемым в языке действительным свойствам предметов (Конончук, 2018; Ячин [и др.], 2010: 86–88).

Именно поэтому Сорай будет говорить о том, что постижение таких имен, как Путь или Человечность, невозможно с помощью теоретического изучения, ведь невозможно вычитать и рассказать, *что* такое Путь. Постигание Пути требует полной вовлеченности и практики, поскольку имя указывает не на вещь, а на отношение. По этой причине все этические понятия в его философии по сути своей являются предписывающими, т. к. они изначально указывают на то, как стоит действовать, а не предлагают идеальный образ того, на что стоит равняться.

Комментируя этот подход, Т. Касулис пишет, что, таким образом, в философской системе Огу Сорая интригующим образом сочетаются стремления и к отстраненному и к заинтересованному знанию. С одной стороны, в своей теории языка он с необходимостью требует (даже по отношению к абстрактным понятиям) изначального существования некоей референтной реальности, для обозна-

чения которой создаются имена. Однако, с другой стороны, для настоящего понимания имен (особенно имен, выражающих отношения и этические категории) нужно проявить сущность этих имен в непосредственной практике. Таким образом, теория языка Сорая не только включает в себя незаинтересованную референцию, необходимую для рождения имен и указания на них, но и подразумевает необходимость практической вовлеченности для полного постижения их смысла (Kasulis, 2018: 354).

В такой ситуации закономерен вопрос о первичности: без проявления того или иного отношения ему невозможно присвоить имя, но за неимением имени — нечего проявлять. Выходом из этой ситуации в философии Сорая было требование доверительности *син* 信 как основы конфуцианской традиции: требование доверительного отношения к образцам, которые оставили мудрые цари древности, и к Конфуцию, донесшему и продемонстрировавшему эти образцы.

В этом смысле теория языка, разработанная Огю Сораям, выступает в роли связующего звена между его ранними лексикографическими трудами и его политическими идеями.

### Категория Дао (Путь) в философии Огю Сорая

Несмотря на то что категории Пути или Дао 道 Огю Сорай посвятил отдельное произведение — «Толкование Пути», его философский словарь «Толкование имен», где он комплексно рассматривает все категории конфуцианской культуры, также начинается с разъяснения Пути, традиционно являющегося одной из ключевых категорий в конфуцианском этико-политическом дискурсе как в Китае, так и в Японии. По этой причине практически все неоконфуцианские современники Сорая предлагали ту или иную интерпретацию Пути, однако их общим местом был акцент на его *этической* составляющей. В то же время Сорай указывает на значимость Пути, понимая его как категорию, регулирующую все аспекты *общественной* жизни как для отдельного человека, так и для всего государства.

Путь — это всеобъемлющее имя. Оно включает в себя ритуал, музыку, наказания и правление. (Огю, 1973b: 201)

Путь — это всеобъемлющее имя, означающее, чему должно следовать. Раз Совершенномудрые цари древности сотворили это имя, а последующие поколения претворяли его, следуя их наставлениям, нам тоже должно руководствоваться им в наших деяниях. Будучи сопоставимым с тропой, которой путник следует в дороге, [это] именуется Путем. От того, что Путь вмещает в себя сыновнюю почтительность, братскую любовь, человечность, ритуал, должное, музыку, наказания и правление, он может быть назван всеобъемлющим именем. (Огю, 1973a: 210)

Понимание именно этой категории, не лишенное очевидных, казалось бы, противоречий, в наибольшей мере демонстрирует особенности политической логики философа, но вместе с тем порождает множество вопросов о том, что действительно Огю Сорай подразумевал под Путем. В частности, мы хотим обратить внимание на наличие двух фундаментальных (и в первом приближении противоречащих друг другу) характеристик Пути, которые так или иначе уже фигурировали выше: 1) Сорай последовательно говорит о Пути как о Пути Совершенномудрых; 2) и периодически говорит о Пути как: а) о Пути Неба, б) о Пути Неба и Земли, в) о Пути духов, божеств и Неба.

Бросающаяся в глаза установка на «практичность» Пути и необходимость следования ему в решении реальных общественно-политических проблем, соответствующие акцентированию первой позиции в качестве основной, позволили многим исследователям вслед за Маруямой Масао акцентировать явный прагматизм в риторике Сорая. Дело в том, что большинство его неоконфуцианских современников рассматривали Путь как умозрительную метафизическую категорию, но не как практическую категорию политики. То есть они прямо говорили о Пути как о Пути Неба. В то же время предшественник Огю Сорая, конфуцианец Ито Дзинсай, в своей философии разделил Небесный и человеческий (т. е. общественный, «политический») Путь, отделив, таким образом, онтологию от этики, хотя и продолжал при этом теоретизировать о Небесном Пути (Мацуама, 1974: 79). Огю Сорай, в свою очередь, развил эту мысль и выдвинул тезис об «искусственной» сотворенности Пути, понимая под ним в первую очередь принципы управления обществом<sup>20</sup> (Маранджян, 1990: 39), т. е. человеческий Путь, созданный по подобию Небесного Пути как методологического образца. Сам же Небесный Путь, таким образом, из статуса значимой метафизической категории низводился в статус непознаваемого объекта религиозного почитания (Мацуама, 1974: 79–80).

Как уже отмечалось выше, наибольшее внимание в концепции Огю Сорая обычно привлекает то, что он практически всегда говорит о Пути не как о Пути Неба или Пути Неба и Земли, а как о Пути Совершенномудрых (яп. *хидзири, сэй, 聖*). Под ним Сорай подразумевает Путь древних китайских царей, в качестве главного умения которых он выделяет способность к созиданию (Огю, 1973а: 216). Эту мысль он подкрепляет цитатой из «Записей о ритуале»: «Того, кто создает, именуют Совершенномудрым, а того, кто передает — просвещенным» (цит. по:

---

20. Представление о Пути как о категории политики — идея не новая и имеет свои корни в раннем этапе истории конфуцианства, в том числе и в философии Сюнь-цзы, уже упомянутого нами выше в контексте вопроса о человеческой природе. Представления Сорая о Пути, возможно, были сформированы под влиянием позиции Сюнь-цзы, понимавшего под Путем «основные принципы правильного управления государством» (Сюнь-цзы, 1976: 250). Однако немаловажно, что Сюнь-цзы также говорит о двух Путиях: Пути общества и Пути Неба, подчиняя первое второму, т. к. Небесный Путь является естественным, а общественный — порождением злой природы человека.

Маранджян, 1990: 50). То есть Сорай указывает здесь на то, что Совершенномуудрые<sup>21</sup> — это те, кто основывает и систематизирует социальный порядок.

Подобное акцентирование Пути Совершенномуудрых вместо Пути Неба закономерно позволяет сделать вывод о том, что в представлении Сорая Путь не связан с естественным порядком вещей, ведь он был искусственно сотворен Совершенномуудрыми, а также вывод о том, что таким образом «Сорай лишает дао атрибутов вечности, абсолютности и естественности» (Маранджян, 1986б: 108).

В поддержку такого допущения говорят и некоторые размышления самого Сорая, когда он пишет, что «Мы должны почитать божеств, даже если Путь божеств — пуст» (Огю, 1973е: 452), то есть, как кажется, полностью отказывает Небу, божествам и духам в онтологической значимости, что влечет за собой необходимость создания норм Совершенномуудрыми. В своем последнем произведении, в «Ответах», Сорай также продолжает эту мысль: «Что касается того, что не изложено в учении Совершенномуудрых, например, перерождение — если бы оно существовало, я думаю, это бы ничего не значило» (Огю, 1973f: 192).

Следовательно, можно сказать, что это направление размышлений Сорая нередко вело к пониманию его политических идей исключительно в утилитаристском, позитивистском (Minamoto, 1979; Маруяма Масао, 1952) или даже материалистическом (Радуль-Затуловский, 2011: 344–357) ключе, что не в полной мере соответствует действительности. Такую позицию выразил и один из основных исследователей политической философии Японии Маруяма Масао, не придававший в своих работах большого значения религиозным и мифологическим предпосылкам идей Сорая о духах, божествах (яп. *кисин*, 鬼神) и Небе. Ведь тезисы Сорая о том, что Путь основывается на почитании духов, божеств и Неба, в определенной степени противоречат тезису о том, что Путь — это почитаемое творение мудрецов древности. По мнению Маруямы, фактическое обожествление мудрых правителей древности и признание непознаваемости Неба были необходимы Сорая исключительно в качестве отправной точки для последующего переоткрытия Пути (Maruyama, 1974: 211–113)<sup>22</sup>, а термины «Путь Неба» и «Путь Земли», по словам К. Г. Маранджян, нужны Сорая исключительно для того, чтобы указать на сотворенность Пути и его неестественный характер (Маранджян, 1986б: 108).

Тем не менее такое видение философии Огю Сорая не в полной мере описывает его замысел, т. к. его теория социального порядка никоим образом не была лише-

---

21. Примечательно, что это понятие употребляется в японской государственной хронике «Нихонги» не только по отношению к древним китайским царям, которые рассматривались в рамках государственного нарратива в качестве нормативных моделей, но и по отношению к представителям японского императорского рода, причем чаще всего по отношению к Сётоку-тайси, автору «Уложения семнадцати статей» (Somo, 2003: 80).

22. Указанные тезисы Маруямы не являются в полной мере обоснованными, но, скорее, «удобными» для его исследовательской программы, поэтому можно говорить, что он отвергал «религиозные» размышления Сорая, т. к. они противоречили основной линии его исследования. В этой связи категоричность многих положений Маруямы нужно считать как минимум дискуссионной (Куродзуми, 2003: 352).

на значимых онтологических и гносеологических оснований, о чем мы подробнее расскажем далее. Конечно, «систематической» философию Сорая назвать нельзя, и, конечно, как и многие восточноазиатские мыслители, он не проводит явной границы между этическим, политическим, религиозным и метафизическим. Это, однако, не позволяет отказывать его наследию в философской проработанности метафизических вопросов: как и у любой крупной фигуры, масштаб мысли Сорая охватывает всю философскую проблематику в ее единстве. Более того, онтологические и гносеологические аспекты его философии играли отнюдь не последнюю роль именно в осмыслении категории Пути, поскольку теория Сорая не просто предлагает видение политической жизни, но, как и любая политическая теория, она решает вопрос об *источнике* норм, структурирующих социальный порядок.

Путь Неба, духи и божества не являются маргинальными понятиями в его философии, несмотря на то что случаи их упоминания «разбросаны» по всем произведениям Сорая фактически бессистемно. Сорай пишет, что отказывать Небу в разумности, а божествам и духам в существовании — недомыслие (Огю, 1973а: 235); пишет, что неотъемлемый элемент Пути — это ритуальные обряды и предсказания (Огю, 1973а: 239); а также, что человек ни на что не способен без Неба (Огю, 1973f: 198) и должен выполнить обязательства, возложенные на него Небом (Огю, 1994: 313). Более того, «Совершенномудрые утверждали, что все [создано] по законам духов и божеств» (Огю, 1973а: 239), а в самом «Пути Совершенномудрых, записанном в Шестикнижии, нет ничего, что не основывалось бы на почитании Неба» (Огю, 1973а). Похожие слова есть и в «Толковании Пути»: «Путь царей древности не включает ничего, что не основывалось бы на почитании Неба, божеств и духов. [Из этого правила] нет никаких исключений» (Огю, 1973b: 206).

Подобное напряжение между различными идеями Сорая закономерно должно приводить к предположению о том, что если Сорай полагал, что веления Неба (яп. *тэммэй*, 天命) носят нормативный характер, то Путь никоим образом не мог быть *создан* мудрецами древности, он мог быть ими лишь *открыт*.

Таким образом, фундаментальной предпосылкой для понимания Пути в философии Огю Сорая является не только понимание роли Совершенномудрых, но также и духов, и божеств, и Неба, поскольку в политической теории Сорая эти понятия играют отнюдь не вспомогательную роль, а во многом, как мы видим, и основную<sup>23</sup>. В то же время заметим, что существует достаточно исследований<sup>24</sup>, посвященных изучению и интерпретации этих «религиозных» аспектов философии Сорая. Однако их общим местом, как нам видится, является то, что комплекс идей и установок Сорая в отношении Неба, божеств и духов в этих работах рассматри-

23. Отдельно стоит заметить, что Сорай говорит о Небе преимущественно тогда, когда «теоретически» комментирует конфуцианскую классику, а его «практические» предложения реформ преимущественно лишены ссылок на Небо, а если таковые и встречаются, то выполняют лишь риторическую функцию, например, в «Рассуждении о правлении» Путь Неба — это просто естественный ход вещей (Огю, 1973d: 365).

24. См.: Najita, 1998; Ёсикава, 1975; Битō, 1982; Кодзима, 1987; Тахара, 1991; Yamashita, 1994.

вается либо «оторвано» от практического содержания Пути Совершенномудрых, либо вне контекста его политической теории вообще.

Следовательно, необходимо задаться вопросом не просто о том, что есть Путь Совершенномудрых, а как онтологически и гносеологически он связан с Путем Неба<sup>25</sup>.

Подобное вопрошание сразу же обнаруживает принципиальное затруднение для формулировки ответа, связанное с другой фундаментальной философской предпосылкой Огю Сораля, в определенной степени инспирированной влиянием Сюнь-цзы: Сорай систематически указывает на абсолютную непознаваемость Неба (Огю, 1973а: 238). Более того, он говорит, что даже постановка вопроса о Небе человеком затруднительна, потому что объект такого вопроса не поддается описанию (Огю, 1973а: 226). В то же время невозможно и воспротивиться велению Неба (Огю, 1973b: 14), что в совокупности с вышеуказанным закономерно подразумевает его абсолютную почитаемость, ведь оно находится за пределами человеческого понимания<sup>26</sup>, а любые попытки объяснить Путь — безуспешны.

В данном контексте интересна глубокая интерпретация категории Неба, предложенная К. Г. Маранджян. Исследовательница отмечает, что учение Огю Сораля строится по используемому в конфуцианстве принципу разграничения «внешнее–внутреннее» (Маранджян, 1990: 64), который в политическом контексте выражается в стремлении либо к самосовершенствованию, либо к управлению, что соответствует в общих чертах основной линии, по которой проходит граница между Сораям и его современниками. К. Г. Маранджян указывает, что Сорай абсолютизировал «внешнее», исходя из идеологических потребностей времени. Наблюдаемое им разложение феодальной системы требовало поиска основ должного правления вне человека, т. е. не в практиках самосовершенствования, а в объективной действительности (Маранджян, 1990: 66). Далее исследовательница делает важный вывод о том, что если к «внутреннему» у Сорая относится человеческая природа, то к «внешнему» — три «высшие категории»: Путь, Совершенномудрые и Небо, ведь они существуют объективно и вне человека, а «мир природы не входит в сферу интересов Сорая. Мыслитель как бы оставляет его за рамками своей философской системы, считая неподвластным человеческому разуму» (Маранджян, 1990: 66).

Ссылаясь на исследование О. Лидина, в котором он в контексте вопроса о «внешнем» и «внутреннем» пишет, что Огю Сорай разделяет реальность на объективную (человеческий мир) и субъективную (Небо и Земля), в рамках которых

---

25. В контексте этого вопроса особое значение имеет ряд работ О. Ансара: Ansart, 2010, 2009, 2019, 1998, 2014.

26. К. Г. Маранджян отмечает, что концепция Неба в философии Огю Сораля имеет ярко выраженный религиозный оттенок, т. к. в отличие от китайских представлений, где Небо — это персонифицированная сила, Сорай говорит о Небе как о главе ста богов (Маранджян, 1986а: 136). Такое представление о Небе также говорит о «синтоистском» влиянии на философию Сорая, истоком которого, вероятно, является японское понимание Неба, отраженное в «Уложении» Сётоку (Kasulis, 2020: 93–94).

человек руководствуется, соответственно, знанием и верой, К. Г. Маранджян не соглашается с такой точкой зрения. Исследовательница указывает, что разделение на «внешнее» и «внутреннее» в учении Сорая происходит по принципу субъектно-объектных отношений, т. е. является разделением на то, что существует в человеке и вне его. Небо как категория, обозначающая стоящее над миром высшее начало, является, таким образом, «внешним». По мнению исследовательницы, предлагаемое О. Лидиным разделение на человеческий мир как объект знания и Небо и Землю как объект веры противоречит логике Сорая, т. к. у него и разум и вера направлены исключительно на «внешнее». В результате К. Г. Маранджян приходит к выводу, что ориентация на «внешнее» нашла свое отражение в отделении политики от этики и лежала в основе идеи о сотворенности Пути, которая была необходима, чтобы подчеркнуть это разделение. Политические нормы в такой схеме представляются результатом деятельности Совершенномудрых, а этика — данной от природы и сформированной за счет внешнего влияния. Исследовательница заключает, что понимание Неба и Совершенномудрых как проявлений «внешнего» начала обусловило появление императива веры и религиозность в самой концепции (Маранджян, 1990: 67).

Комментируя вышесказанное, прежде всего стоит отметить, что Сорай, конечно, не использует слово «религия» в своих работах и постулировать ту или иную «религиозность» в его философии можно лишь условно и исключительно для того, чтобы простым языком описать ряд трансцендентальных аспектов, опосредующих наличие тех или иных аксиологических установок. В указанном смысле философия Сорая за счет приведенных ранее примеров, конечно, может показаться «религиозной», однако мы хотим обратить внимание на следующий фрагмент: «Мудрые императоры и просвещенные цари взяли Небо за образец для управления всем, что под ним» (Огю, 1973а: 235). Мы полагаем, что этот отрывок говорит нам, что под почтением и уважением к Небу, божествам и духам Сорай понимает не «веру» в них (Маранджян, 1990: 63), а верное следование или даже повиновение примеру, т. е. *образцам* (яп. *хō, 法*) Неба (Ansart, 2019: 88). Совершенно очевидно, что статус Неба в описываемой Сораям схеме значительно выше статуса Совершенномудрых, именно поэтому Сорай говорит о том, что Путь основывается на *следовании примеру* Неба, опираясь на установленные Совершенномудрыми предписания.

В то же время Сорай последовательно и систематически пресекает любые возможности понимания Неба, божеств и духов, которые, предположительно, позволили бы людям усомниться в нормативности их повелений. Сорай не признает интуитивное постижение, т. к. субъективное знание неадекватно (Огю, 1973b: 205). Не признает он и познавательные возможности предсказаний, ведь их первоочередное предназначение — это помощь правителю в убеждении своего народа в эффективности проводимой им политики, а не в том, чтобы помочь простому человеку подобраться к сути мироздания (Огю, 1973f: 198). Рациональное понимание, конечно же, тоже невозможно, потому как Небесный разум — это не человеческий

разум. Он пребывает за пределами человеческого мышления и соотносится с природой. По этой причине он бездействен: не действует и не мыслит (Огю, 1973а: 235, 238). При всем этом не до конца ясно, как, учитывая все вышесказанное, можно связать Путь и Небо, т. к. Сорай никогда этого не объясняет, он лишь лаконично указывает, что «Небо не нуждается в объяснении. Это то, что известно всем людям» (Огю, 1973а: 235).

Единственной зацепкой может быть концепция Небесного Мандата, или Веления Неба (яп. *тэммай*, 天命). Мудрые цари древности, о которых идет повествование в Шестикнижии, благодаря единовременному и неповторимому мистическому «откровению» смогли, внемля Велению Неба, понять принцип мироздания и сущность социального порядка — согласие. Описать сущность этого призыва или научить понятному образцу они не могли, поскольку сами тоже были просто людьми, но они начали претворять в жизнь это Веление, реализуя добродетели, которым впоследствии дали имена. В результате они разработали систему пяти отношений: родитель и ребенок, старший и младший, муж и жена, правитель и подданный, друг и друг. Таким образом, их деятельность указала Путь — правила выражения человеческих отношений для сохранения согласия в обществе.

Путь царей древности неуловим и отдален. Он — нечто, что обычному человеку не дано объять. Потому Учитель Кун и сказал: «Народ можно побудить поступать так. Но нельзя побудить осознать [почему ему следует так поступать]». <...> Учитель Кун понимал трудность постижения Пути. Он заметил: «Мой Путь пронизан одним», однако так и не сказал, чем. Это невыразимо. От того, что Путь невыразим, цари древности привнесли слова и указания, чтобы люди могли сблечь его. (Огю, 1973а: 210)

Сорай отдельно указывает на то, что вновь достигнуть подобной мудрости ни для кого из живущих не представляется возможным, и причина такого положения дел крайне проста: цари древности *не учились* мудрости — они лишь волею случая впитали ее от Неба. Все, что доступно их потомкам, — это лишь продолжать поддерживать нормы и отношения, которые они продемонстрировали своим примером. В общем и целом все вышеуказанное позволяет говорить о том, что достижение согласия в обществе становится возможным благодаря претворению Пути не через научение, а через подчинение.

Возвращаясь к Велению Неба, нужно отметить, что для Сорая оно результат совместной работы Неба, божеств и духов по созданию всех обстоятельств человеческой жизни и самой жизни как она есть. То есть Веление Неба — это данность: физический космос, история, традиции, культура, социальные структуры и т. д. (Огю, 1973а: 211, 1973с: 258) — все это образцы, структурирующие жизнь. Выходит, что Веление Неба — это лишь материал, который необходимо обработать, в этом и заключается сущность создания Пути (Огю, 1973а: 214, 1973с: 258). То есть, когда Совершенномудрые создавали Путь, они учитывали все элементы данности: географию, историю, традиции и т. д., чтобы путь действительно был «всеобъемлю-

щим именем». Получается, что все эти элементы, выражаясь словами О. Ансара, являются в то же время «ограничениями», т. е. сдерживающими Совершенномудрых факторами, ведь они должны были учесть все элементы при создании Пути. Причем ограничения эти двух типов: материальные (эмпирические) и нормативные (трансцендентальные) (Ansart, 2014: 193).

В этой связи нужно отметить, что один из элементов Веления Неба для Сорая имел особое значение — это человеческая природа (Огю, 1973с: 258), о которой мы писали выше в контексте того, что она не является чем-то определенным. Сорай сравнивает человеческую природу с древесиной, отмечая, что ее различные сорта используются с разными целями, однако это не говорит о том, что цель материала содержится в нем самом. Сорай пишет, что если мы заготавливаем древесину, чтобы построить дворец, мы следуем ее природе, однако мы не можем сказать обратного, что дворец — это природа древесины (Огю, 1973b: 201). Таким образом, Сорай разделяет эмпирическое и трансцендентальное, рассматривая человеческую природу исключительно как эмпирический материал, но никогда как нечто трансцендентальное.

Получается, что почитание Неба, божеств и духов — это не «религиозная вера» в нечто потустороннее, а почитание элементов Веления Неба (Огю, 1973b: 202), т. е. всех аспектов данности, образцом для которых является оно само и которые неизбежно являются частью созданного Совершенномудрыми Пути. В этой связи закономерно предположить, что остальные «спутники» Пути, т. е. божества и духи, — это, вероятно, не столько какие-либо сверхъестественные сущности, являющиеся объектом религиозного поклонения, сколько персонифицированные естественные отношения и силы природы, которые должны почитаться как закономерности действительности. Такое понимание божеств и духов позволяет по-новому взглянуть на уже упомянутые слова Сорая «Мы должны почитать божеств, даже если Путь божеств — пуст» (Огю, 1973с: 452) — для философа нет разницы в том, существуют божества или нет: почитание божеств должно иметь место, т. к. оно является институтом, структурирующим общество.

Таким образом, ключом к пониманию всего вышеуказанного комплекса противоречивых идей Сорая о происхождении Пути является, на наш взгляд, более продуктивное методологическое разграничение аспектов Пути на материальные (эмпирические) и нормативные (трансцендентальные) ограничения, предлагаемое О. Ансаром (Ansart, 2019, 2014). Трансцендентальные (т. е. доопытные с позиции обычного человека) ограничения, конечно же, были доступны только создателям Пути, то есть Совершенномудрым царям древности. Они столкнулись с исходным «материалом Пути» еще до того, как он был «переработан». Поэтому их точку зрения О. Ансар называет «внешней перспективой» (Ansart, 2014: 194). Обычные же люди существуют уже в пределах Пути, созданного Совершенномудрыми, поэтому у них не может быть никаких притязаний на его изменение, поскольку это чревато последующим ненужным вмешательством в политическую жизнь, что неизбежно приведет к крушению государства (Огю, 1973b: 200, 203, 205). Поэтому обычные

люди, занимая «внутреннюю перспективу», должны просто с доверием следовать неведомым им образцам Неба, выраженным в Пути в более понятной для простого человека форме: в обычаях, правилах и ритуалах. Выходит, указанную К. Г. Маранджян поляризацию «внешнего» и «внутреннего» в полной мере можно применить к логике Пути Огю Сорая, с той лишь оговоркой, что разграничение проходит не по линии человека (Маранджян, 1990: 67), а по линии Совершенномудрых. Тем самым мы должны признать корректность утверждения О. Лидина о том, что Огю Сорай разделяет реальность на объективную (в пределах Пути), ориентированную на знание (т. е. следование нормам) и субъективную (Небо), ориентированную на доверие Совершенномудрым (Lidin, 2014: 46–50).

Такой подход объясняет, почему, когда Сорай говорит о Пути в контексте необходимости следования и почитания, он не объясняет его происхождение. Дело в том, что эти принципы являются составной частью «внешней перспективы» и просто-напросто недоступны пониманию адресатов его учения.

Таким образом, различая «внешнюю» и «внутреннюю» перспективы Пути, можно последовательно реконструировать политическую теорию Огю Сорая. Все идеи, направленные на обоснование государственных институтов или связанные с рассуждениями о статусе Неба, божеств и духов, относятся исключительно к дискурсу Совершенномудрых, который Сорай бережно оберегает от возможных дискуссий. В то же время идеи о том, что Путь основывается на велениях Неба, божеств и духов, «обработанных» Совершенномудрыми, являются составной частью того обыденного социального порядка, где пребывают люди. По этой же причине Сорай не придает большого значения рассуждениям о сущности учений синтоистских или буддистских школ, ведь все возможные течения являются составной частью более древнего Пути Совершенномудрых царей древности и, несмотря на все известные различия, позволяют объединить всю нацию вне зависимости от «религиозных» предпочтений.

В этом смысле подход Огю Сорая замечательным образом демонстрирует идею Вацудзи Тэцуро о «многослойности» японской культуры, о которой мы говорили в самом начале. Он же подтверждает идею историка японской философии Т. Касулиса о том, что основным методом философского дискурса в Японии, в отличие от «опровержения» (т. е. аргументированного спора), принятого на Западе, является «понижение». Суть этого метода состоит в том, что «предпочитаемая теория принимает новую или противоположную теорию в неизменном виде, но только путем передачи ее в подчиненное положение в рамках увеличенной версии самой себя» (Kasulis, 2018: 38).

В результате, несмотря на многочисленные «религиозные» и мистические положения, встречающиеся в трудах Огю Сорая, которые, несомненно, имеют большое значение для его политических идей, можно согласиться с тем, что его философия действительно представляет собой исключительный случай утилитарного взгляда на государственные и этические нормы в Японии раннего Нового времени. Метафизические воззрения Сорая справедливо можно назвать «расколдовыванием»

мира, что ярко демонстрирует начало хоть и ограниченного, но «модерна» в истории японской философии. Огу Сораи, с одной стороны, выдвигает новаторскую для современного ему конфуцианского мировоззрения идею об эмпирическом происхождении общественных и политических норм. Таким образом, он является своеобразным разрушителем метафизических «идолов», свойственных его философским оппонентам, закладывая своеобразный фундамент для будущего развития более смелых политических, гносеологических и прочих идей<sup>27</sup>. Однако, с другой стороны, он не делает последнего шага в этом направлении и остается в рамках конфуцианской традиции, сохраняя в своей теории социального порядка положение о том, что Путь был сотворен Совершенномудрыми с учетом всех велений Неба, то есть, «естественных» трансцендентальных установлений.

## Литература

- Городецкая О. М.* (2008). Происхождение концепции «Дао» на основании данных палеографии // *Виногородская В. Б.* (сост.). *Человек и культура Востока: Исследования и переводы.* 2010. М.: ИДВ РАН. С. 37–64.
- Кодзики: записи о деяниях древности: Свитки 2-й и 3-й / Пер. с яп. Л. М. Ермаковой А. Н. Мещерякова. СПб.: ШАР, 1994.
- Конончук Д. В.* (2014). О происхождении и смысле конфуцианской категории 仁 жэнь // *Кобзев А. И.* (ред.). *В пути за китайскую стену: к 60-летию А. И. Кобзева: Ученые записки Отдела Китая ИВ РАН.* М.: Институт востоковедения РАН. С. 176–195.
- Конончук Д. В.* (2018). Константы конфуцианской культуры: к методологии вопроса // *Ажимов Ф. Е., Домбаева П. Г., Пружинин, Б. И., Щедрина Т. Г.* (ред.). *История как фундамент гуманитарного познания: к 100-летию исторического образования на Дальнем Востоке.* Владивосток: Издательство Дальневосточного федерального университета. С. 32–42.
- Маранджян К. Г.* (2016). «Детские вопросы» («Додзимон») японского конфуцианского мыслителя Ито Дзинся // *Письменные памятники Востока.* № 2 (25). С. 89–99.
- Маранджян К. Г.* (2015). Конфуцианский трактат Накаэ Тодзю «Беседы со старцем» как достоверный исторический источник, или Были ли неграмотными самураи в начале XVII в.? // *Письменные памятники Востока.* № 1. С. 57–66.

---

27. Благодаря этому об Огу Сорае можно говорить не только в рамках вопроса о философском модерне в Японии или в рамках истории японского конфуцианства, сравнивая его идеи с целой плеядой мыслителей токугавской Японии, таких как Хаяси Радзан, Ямадзаки Ансай, Ямага Соко и Ито Дзинсай, не говоря уже о китайских классиках. Глубина проработки им вопросов, связанных с пониманием языка, теорией интерпретации, устройством знания, вопросами политики и многим другим, позволяет обоснованно рассматривать его философию в компаративном ключе, анализируя его идеи в широком контексте наследия не только Платона, Марсилия Падуанского, Макиавелли, Декарта, Монтескье, Гоббса (Shogimen, 2002; Kasulis, 2018; Lidin, 1983; Matsuda, 2003), но и Ролза, Рорти, Гадамера и Фуко (Ansart, 1998).

- Маранджян К. Г. (1990). Конфуцианское учение в интерпретации Огю Сория // Горегляд В. Н. (ред.). Из истории общественной мысли Японии XVII–XIX вв. М.: Наука. С. 28–72.
- Маранджян К. Г. (1986а). О некоторых особенностях японского конфуцианства (на материале трактатов Огю Сория) // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. М.: Наука. С. 133–137.
- Маранджян К. Г. (1986б). Понятие «дао» в концепции Огю Сория // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. М.: Наука. С. 105–110.
- Матвеев В. А. (2019). Толкование имен: «Бэммэй» как пример переосмысления категорий конфуцианской культуры в философии Огю Сория // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. № 1. С. 38–48.
- Матвеев В. А. (2020). Сётоку-тайси и его уложение: о рецепции конфуцианских категорий в политической культуре Древней Японии // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. № 2. С. 38–48.
- Молодяков В. Э. (2002). Синто и японская мысль // Ермакова Е. М., Комаровский Г. Е., Мещеряков А. Н. (ред.). Синто — путь японских богов. Т. 1. СПб.: Гиперион. С. 634–688.
- Мэн-цзы / Пер. с кит. П. С. Попова // Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы Шу»). М.: Восточная литература, 2004. С. 239–396.
- Нейсбит Р. (2012). География мысли. М.: Астрель.
- Прасол А. Ф. (2001). Становление образования в Японии (VIII–XIX века). Владивосток: Дальнаука.
- Радуль-Затуловский Я. Б. (1947). Конфуцианство и его распространение в Японии. Москва: Либроком.
- Сюнь-цзы. Исправление имен (чжэн мин) / Пер. с кит. В. Ф. Феоктистова // Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы. М.: Наука, 1976. С. 245–267.
- Ячин С. Е. (ред.). (2010). Дао и телос в смысловом измерении культур восточного и западного типа. Владивосток: Издательство Дальневосточного федерального университета.
- Битō Масэхидэ 尾藤 正英. (1982). Коккайсёги-но сокэй тоситэ-но сорай 「国家主義の祖型としての祖徠」 (Сорай как праобраз национализма). Токио: Тёбкōрон-ся 「中央公論社」.
- Вацудзи Тэцурō 「和辻哲郎」. (2002). Симпэн нихонсэйсинси кэнкю 「新編日本精神史研究」 (Новая редакция исследований по интеллектуальной истории Японии). Киото: Тōэй-ся 「燈影舎」.
- Ёсикава Кōдзирō 「吉川 幸次郎」. (1975) Дзинсай, Сорай, Норинага 「仁齋・徠徠・宣長」. Токио: Иванами сётэн 「岩波書店」.
- Кодзима Ясунори 小島 康敬. (1987). Сорайгаку то хан-сорай 「徠徠学と反徠徠」 (Сорай и анти-Сорай). Токио: Пэрикан-ся 「ペリカン社」.

- Куродзуми Маэто 黒住真. (2003). Кинсэй нихонсякай то дзюкё 「近世日本社会と儒教」 (Общество Японии Нового времени и конфуцианство). Токио: Пэрикан-ся 「ペリカン社」.
- Маруяма Масао 「丸山真男」. (1952). Нихон сэйдзи сисёси кэнкё 「日本政治思想研究」 (Исследования по истории японской политической мысли). Токио: Тёкё дайгаку Сюппанкай.
- Огю Сорай 「荻生徂徠」. (1973a). Бэммэй 「弁名」 (Толкование имен) // Ёсикава Кёдзирё 「吉川 幸次郎」 (ред.). Нихон сисё тайкэй 「日本思想体系」 (Главные произведения японской мысли). Т. 36. Токио: Иванами сётэн 「岩波書店」.
- Огю Сорай 「荻生徂徠」. (1973b). Бэндё 「弁道」 (Толкование Пути) // Ёсикава Кёдзирё 「吉川 幸次郎」 (ред.). Нихон сисё тайкэй 「日本思想体系」 (Главные произведения японской мысли). Т. 36. Токио: Иванами сётэн 「岩波書店」.
- Огю Сорай 「荻生徂徠」. (1973c). Гакусюку 「学則」 (Наставления учащимся) // Ёсикава Кёдзирё 「吉川 幸次郎」 (ред.). Нихон сисё тайкэй 「日本思想体系」 (Главные произведения японской мысли). Т. 36. Токио: Иванами сётэн 「岩波書店」.
- Огю Сорай 「荻生徂徠」. (1994) Ронготё 「論語徴」 (Заметки к «Лунь ю»): в 2 т. Т. I. Токио: Хэйбон-ся 「平凡社」.
- Огю Сорай 「荻生徂徠」. (1973d). Сэйдан 「政談」 (Рассуждение о правлении) // Ёсикава Кёдзирё 「吉川 幸次郎」 (ред.). Нихон сисё тайкэй 「日本思想体系」 (Главные произведения японской мысли). Т. 36. Токио: Иванами сётэн 「岩波書店」.
- Огю Сорай 「荻生徂徠」. (1973e). Тайхэйсаку 「太平策」 (План великого умиротворения) // Ёсикава Кёдзирё 「吉川 幸次郎」 (ред.). Нихон сисё тайкэй 「日本思想体系」 (Главные произведения японской мысли). Т. 36. Токио: Иванами сётэн 「岩波書店」.
- Огю Сорай 「荻生徂徠」. (1973f). Тёмонсё 「答問書」 (Ответы) // Иманака Кандзи 「今中 寛司」, Нарамото Тацунэ 「奈良本 辰也」 (ред.). Огю сорай дзэнсё 「荻生徂徠全集」 (Полное собрание сочинений Огю Сорая). Т. 6. Токио: Кавадэ сёбб синся 「河出書房新社」.
- Тахара Цугуо 田原 嗣郎. (1991). Сорайгаку-но сэкай 「徂徠学の世界」 (Мир Сорая). Токио: Тёкё дайгаку сюппанкай.
- Ansart O. (2019). Gods, Spirits and Heaven in Ogyu Sorai's Political Theory // *Boot W. J., Takayama D. (eds.). Tetsugaku Companion to Ogyu Sorai*. Cham: Springer. P. 85–99.
- Ansart O. (1998). L'Empire du Rite: La pensée politique d'Ogyu Sorai Japon 1666–1728. Geneve: Librairie Droz.
- Ansart O. (2014). The Philosophical Moment Between Ogyu Sorai and Kaiho Seiryu: Indigenous Modernity in the Political Theories of Eighteenth-Century Japan // *Huang C., Tucker J. A. (eds.). Dao Companion to Japanese Confucian Philosophy*. Cham: Springer. P. 183–214.
- Ansart O. (2010). Making Sense of Sorai: How to Deal with the Contradictions in Ogyu Sorai's Political Theory // *Asian Philosophy*. Vol. 19. № 1. P. 11–30.

- Ansart O.* (2009). Rituals as Utopia: Ogyu Sorai's Theory of Authority // *Japanese Studies*. Vol. 29. № 1. P. 33–45.
- Como M.* (2003). Ethnicity, Sagehood, and the Politics of Literacy in Asuka Japan // *Japanese Journal of Religious Studies*. Vol. 30. № 1–2. P. 61–84.
- Goto Jones Ch.* (2005). *Political Philosophy in Japan: Nishida, the Kyoto School, and Co-prosperity*. L.: Routledge.
- Hall D.* (1987). *Thinking Through Confucius*. Albany: State University of New York Press.
- Hansen C.* (1983). *Language and Logic in Ancient China*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Iwasawa T.* (2020). Philosophical Implications of Shinto // *Davis B. W.* (ed.). *The Oxford Handbook of Japanese Philosophy*. N.Y.: Oxford University Press. P. 97–110.
- Iwasawa T.* (2011). *Tama in Japanese Myth: A Hermeneutical Study of Ancient Japanese Divinity*. Maryland: University Press of America.
- Kasulis T. P.* (2018). *Engaging Japanese Philosophy: A Short History*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Kasulis T. P.* (2020). Prince Shōtoku's Constitution and the Synthetic Nature of Japanese Thought // *Davis B. W.* (ed.). *The Oxford Handbook of Japanese Philosophy*. N.Y.: Oxford University Press. P. 83–96.
- Lidin O. G.* (2014). Ogyū Sorai: Confucian Conservative Reformer: From Journey to Kai to Discourse on Government // *Huang C., Tucker J. A.* (eds.). *Dao Companion to Japanese Confucian Philosophy*. Cham: Springer, 2014. P. 165–182.
- Lidin O. G.* (1983). *Ogyū Sorai's Journey to Kai in 1706, with a Translation of the Kyōchūkikō*. L.: Curzon Press.
- Lidin O. G.* (1984). Ogyū Sorai's Place in Edo Intellectual Thought // *Modern Asian Studies*. Vol. 18. № 4. P. 567–580.
- Maruyama M.* (1984). *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*. Tokyo: University of Tokyo Press.
- Matsuda K.* (2003). Social Order and the Origin of Language in Tokugawa Political Thought // *St. Paul's Review of Law and Politics*. № 63. P. 131–142.
- Minamoto R.* (1979). Jitsugaku and Empirical Rationalism in the First Half of the Tokugawa Period // *De Bary W. T., Bloom I.* (eds.). *Principle and Practicality: Essays in Neo-Confucianism and Practical Learning*. N.Y.: Columbia University Press. P. 375–470.
- Najita T.* (1998). *Tokugawa Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ni P.* (2107). *Understanding the Analects of Confucius*. Albany: State University of New York Press.
- Ogyū Sorai* (1994). *Master Sorai's Responsals* / *Tran. S. H. Yamashita*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Schwartz B.* (1985). *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge: Belknap Press.
- Shogimen T.* (2002). Marsilius of Padua and Ogyu Sorai: Community and Language in the Political Discourse in Late Medieval Europe and Tokugawa Japan // *The Review of Politics*. Vol. 64. № 3. P. 497–523.

- Tucker J. A. (2018) Japanese Confucian Philosophy // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/japanese-confucian/> (дата доступа: 20.12.2020).
- Tucker J. A. (2006). The Bendo and Benmei as Philosophical Dictionaries // Tucker J. A. (ed.). Ogyu Sorai's Philosophical Masterworks: The Bendo and Benmei. Honolulu: University of Hawai'i Press. P. 3–45.
- Waley A. (1938). The Analects of Confucius. L.: George Allen & Unwin.
- Yamashita S. (1994). Ogyū Sorai: His Life, Context, and Interpreters // Yamashita S. (ed.). Master Sorai's Responsals. Honolulu: University of Hawaii Press. P. 1–32.

## The Renewal of Tradition in the Political Thought of Early Modern Japan: The Confucian Concept of *Dao* and the Question of the Origin of Social Order in Ogyū Sorai's Theory

*Valentin A. Matveenko*

Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Department of Philosophy and Religious Studies, Far Eastern Federal University

Address: Ajax str., 10, Vladivostok, Russian Federation 690022

E-mail: valentin.matveenko@gmail.com

In Japan's early modern period, Confucian philosophy was considered as a pattern of political discourse. Hence, many Japanese thinkers of the time were involved into solving political problems. The paper deals with the theory of social order developed by Ogyū Sorai (1666–1728), a major Confucian philosopher and the most progressive thinker of the time, who criticized modern schools for the practical incompetence of their ideas. Sorai's theory unfolded around the idea of the Way of Early Kings, which he saw as a complex of principles that formed the foundation of social order. The Confucian concept of *Dao* is fundamental for this idea, the ethical interpretation of which was proposed by Sorai's contemporaries, while Sorai considered the Way as a political category. The paper begins with a brief introduction to the role that Confucian thought played in the forming of the language of political discourse in Japan. Further, the author discusses Sorai's ideas on the early kings and the Way created by them, as well as on social order, the role of the ruler, and human nature. The author pays special attention to Sorai's theory of language that connects his lexicographic and political works. The fact is that since Sorai's attention to the Way was grounded on his methodology, he believed that careful work with the language was the way to proper government and social order. The article concludes with an analysis of the way Sorai theorized the concept of *Dao*. On one hand, in his practical precepts, Sorai offered a pragmatic and politically-problematised interpretation of *Dao*. On the other hand, in his ideas on Heaven, gods, and spirits, Sorai offered a metaphysical perspective of *Dao* that is characterized with concerns for ontological and epistemological questions. As a result, in order to point out the significance of Sorai's utilitarian and disenchanting world ideas since they were an important step in the history of Japanese philosophy that preceded modernity, the author attempts to describe Ogyū Sorai's logic of social order based on both the pragmatism and metaphysical perspectives of his theory.

**Keywords:** Japanese Confucianism, Ogyū Sorai, Way of the Early Kings, Way of the Sage Kings, Way of Heaven, Bendō, Benmei

## References

- Ansart O. (1998) *L'Empire du Rite: La pensée politique d'Ogyu Sorai Japon 1666–1728*, Geneve: Librairie Droz.
- Ansart O. (2009) Rituals as Utopia: Ogyu Sorai's Theory of Authority. *Japanese Studies*, vol. 29, no 1, pp. 33–45.
- Ansart O. (2010) Making Sense of Sorai: How to Deal with the Contradictions in Ogyu Sorai's Political Theory. *Asian Philosophy*, vol. 19, no 1, pp. 11–30.
- Ansart O. (2014) The Philosophical Moment Between Ogyu Sorai and Kaiho Seiryō: Indigenous Modernity in the Political Theories of Eighteenth-Century Japan. *Dao Companion to Japanese Confucian Philosophy* (eds. C. Huang, J. A. Tucker), Cham: Springer, pp. 183–214.
- Ansart O. (2019) Gods, Spirits and Heaven in Ogyu Sorai's Political Theory. *Tetsugaku Companion to Ogyu Sorai* (eds. W. J. Boot, D. Takayama), Cham: Springer, pp. 85–99.
- Bitō Masahide 尾藤 正英 (1982) Kokkaishugi-no sokei toshite-no sorai 「国家主義の祖型としての祖徠」 [Sorai as the Originator of Nationalism], Tokyo: Chuokoronsha 「中央公論社」.
- Como M. (2003) Ethnicity, Sagehood, and the Politics of Literacy in Asuka Japan. *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 30, no 1–2, pp. 61–84.
- Gorodetskaya O. (2008) Proiskhozhdenie kontseptsii "Dao" na osnovanii dannykh paleografii [The Origin of the Concept of "Tao" on the Basis of Paleography Data]. *Chelovek i kultura Vostoka: Issledovaniya i perevody* [Human and Culture of the East: Research and Translations] (ed. V. Vinogorodskaya), Moscow: RAS, pp. 37–64.
- Goto Jones Ch. (2005) *Political philosophy in Japan: Nishida, the Kyoto School, and Co-prosperity*, London: Routledge.
- Hall D. (1987) *Thinking Through Confucius*, Albany: State University of New York Press.
- Hansen C. (1983) *Language and Logic in Ancient China*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Iwasawa T. (2011) *Tama in Japanese Myth: A Hermeneutical Study of Ancient Japanese Divinity*, Maryland: University Press of America.
- Iwasawa T. (2020) Philosophical Implications of Shinto. *The Oxford Handbook of Japanese Philosophy* (ed. B. W. Davis), New York: Oxford University Press, pp. 97–110.
- Kasulis T.P. (2018) *Engaging Japanese Philosophy: A Short History*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Kasulis T.P. (2020) Prince Shōtoku's Constitution and the Synthetic Nature of Japanese Thought. *The Oxford Handbook of Japanese Philosophy* (ed. B. W. Davis), New York: Oxford University Press, pp. 83–96.
- Kojiki: Records of Ancient Affairs*, Saint Petersburg: Shar, 1994.
- Kojima Yasunori 小島 康敬 (1987) *Soraigaku mo han-sorai* 「祖徠学と反祖徠」 [Sorai and Anti-Sorai], Tokyo: Perikansha 「ペリカン社」.
- Kononchuk D. (2014) O proiskhozhdenii i smysle konfutsianskoy kategorii 仁 zhen [On the Origin and Meaning of the Confucian Category 仁 Ren]. *V puti za kitayskuyu stenu: k 60-letiyu A. I. Kobzeva* [On the Way behind the Chinese Wall: On the 60th Anniversary of A. I. Kobzev] (ed. A. Kobzev), Moscow: RAS, pp. 176–195.
- Kononchuk D. (2018) Konstanty konfutsianskoy kultury: k metodologii voprosa [Constants of Confucian Culture: Toward the Methodology of the Issue]. *Istoriya kak fundament gumanitarnogo poznavaniya* [History as the Foundation of Humanitarian Knowledge] (eds. F. Azhimov, P. Dombaeva, B. Pruzhinin, T. Shhedrina), Vladivostok: Far Eastern Federal University Publishing, pp. 32–42.
- Kurozumi Makoto 黒住真 (2003) *Kinsei nihonshakai to jūkyō* 「近世日本社会と儒教」 [Modern Japanese Society and Confucianism], Tokyo: Perikansha 「ペリカン社」.
- Lidin O. G. (1983) *Ogyū Sorai's Journey to Kai in 1706, with a Translation of the Kyōchūki-kō*, London: Curzon Press.
- Lidin O. G. (1984) Ogyū Sorai's Place in Edo Intellectual Thought. *Modern Asian Studies*, vol. 18, no 4, pp. 567–580.

- Lidin O.G. (2014) Ogyū Sorai: Confucian Conservative Reformer: From Journey to Kai to Discourse on Government. *Dao Companion to Japanese Confucian Philosophy* (eds. C. Huang, J. A. Tucker), Cham: Springer, pp. 165–182.
- Marandzhyan K. (1986) O nekotorykh osobennostyakh yaponskogo konfutsianstva (na materiale traktatov Ogyu Sorai) [On Some Ideas of Japanese Confucianism (Based on the Treatises of Ogyu Sorai)]. *Pismennye pamyatniki i problemy istorii kultury narodov Vostoka* [Written Monuments and Problems of the History of Culture of the East], Moscow: Nauka, pp. 133–137.
- Marandzhyan K. (1986) Ponyatie dao v kontseptsii Ogyu Sorai [The Concept of Tao in the Conception of Ogyu Sorai]. *Pismennye pamyatniki i problemy istorii kultury narodov Vostoka* [Written Monuments and Problems of the History of Culture of the East], Moscow: Nauka, pp. 105–110.
- Marandzhyan K. (1990) Konfutsianskoe uchenie v interpretatsii Ogyu Sorai [Confucian Doctrine in the Interpretation of Ogyu Sorai]. *Iz istorii obshhestvennoy mysli Yaponii XVII-XIX vv.* [From the History of Social Thought in Japan in the 17th — 19th Centuries] (ed. V. Goreglyad), Moscow: Nauka, pp. 28–72.
- Marandzhyan K. (2015) Konfutsianskiy traktat Nakae Todzuyu «Besedy so startsem» kak dostovernyy istoricheskiy istochnik, ili byli li negramotnymi samurai v nachale XVII v.? [Confucian Treatise Nakae Toju “Conversations with an Elder” as a Reliable Historical Source; or Were the Samurai Illiterate at the Beginning of the 17th Century?]. *Written Monuments of the East*, vol. 22, no 1, pp. 57–66.
- Marandzhyan K. (2016) “Detskie voprosy” (“Dodzimon”) yaponskogo konfutsianskogo myslitelya Ito Dzinsaya [Children’s Questions” (“Dojimon”) by the Japanese Confucian Thinker Ito Jinsai]. *Written Monuments of the East*, vol. 25, no 2, pp. 89–99.
- Maruyama M. (1984) *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*, Tokyo: University of Tokyo Press.
- Maruyama M. 「丸山真男」(1952) *Nihon seiji shisoshi kenkyu* 「日本政治思想研究」 [Confucianism and Society in Pre-modern Japan], Tokyo: Tokyo daigaku shuppankai.
- Matsuda K. (2003) Social Order and the Origin of Language in Tokugawa Political Thought. *St. Paul’s Review of Law and Politics*, no 63, pp. 131–142.
- Matveenko V. (2019) Tolkovanie imen: “Bemmey” kak primer pereosmysleniya kategoriy konfutsianskoy kul’tury v filosofii Ogyu Soraya [Distinguishing Names: Benmei as Confucian Terminology Reconstruction in Ogyū Sorai’s Thought]. *Humanities Research in the Russian Far East*, no 1, pp. 38–48.
- Matveenko V. (2020) Syotoku-taysi i ego ulozhenie: o retseptsii konfutsianskikh kategoriy v politicheskoy kul’ture drevney Yaponii [Shōtoku Taishi and His Constitution: On the Reception of Confucian Categories in Political Culture of Ancient Japan]. *Humanities Research in the Russian Far East*, no 2, pp. 38–48.
- Mencius (2004) *Konfutsianskoe “Chetveroknizhie”* [Confucian “Four Books”], Moscow: Vostochnaya literatura, pp. 239–396.
- Minamoto R. (1979) Jitsugaku and Empirical Rationalism in the First Half of the Tokugawa Period. *Principle and Practicality: Essays in Neo-Confucianism and Practical Learning* (eds. W. T. De Bary, I. Bloom), New York: Columbia University Press, pp. 375–470.
- Molodyakov V. (2002) Sinto i yaponskaya mysl [Shinto and Japanese Thought]. *Sinto — put yaponskikh bogov. T. 1* [Shinto — the Path of the Japanese Gods, Vol. 1] (eds. E. Ermakova, G. Komarovskiy, A. Meshcheryakov), Saint Petersburg: Giperion, pp. 634–688.
- Najita T. (1998) *Tokugawa Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ni P. (2017) *Understanding the Analects of Confucius*, Albany: State University of New York Press.
- Nisbett R. (2012) *Geografiya mysli* [The Geography of Thought], Moscow: Astrel.
- Ogyū Sorai (1994) *Master Sorai’s Responsals*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Ogyu Sorai 「荻生徂徠」(1973) Benmei 「弁名」 [Distinguishing Names]. *Nihonshiso taikai* 「日本思想体系」, vol. 36 (ed. Yoshikawa Kojiro 「吉川 幸次郎」), Tokyo: Iwanami shoten 「岩波書店」.

- Ogyu Sorai 「荻生 徂徠」 (1973) Bendo 「弁道」 [Distinguishing the Way]. *Nihonshiso taikai* 「日本思想体系」, vol. 36 (ed. Yoshikawa Kojiro 「吉川 幸次郎」), Tokyo: Iwanami shoten 「岩波書店」.
- Ogyu Sorai 「荻生 徂徠」 (1973) Gakusoku 「学則」 [Precepts for Learning]. *Nihonshiso taikai* 「日本思想体系」, vol. 36 (ed. Yoshikawa Kojiro 「吉川 幸次郎」), Tokyo: Iwanami shoten 「岩波書店」.
- Ogyu Sorai 「荻生 徂徠」 (1973) Seidan 「政談」 [Discourse on Government]. *Nihonshiso taikai* 「日本思想体系」, vol. 36 (ed. Yoshikawa Kojiro 「吉川 幸次郎」), Tokyo: Iwanami shoten 「岩波書店」.
- Ogyu Sorai 「荻生 徂徠」 (1973) Taiheisaku 「太平策」 [Measures for the Great Peace]. *Nihonshiso taikai* 「日本思想体系」, vol. 36 (ed. Yoshikawa Kojiro 「吉川 幸次郎」), Tokyo: Iwanami shoten 「岩波書店」.
- Ogyu Sorai 「荻生 徂徠」 (1973) Tomonsho 「答問書」 (Responsals). *Ogyu Sorai zenshu* 「荻生 徂徠全集」, vol. 6 (eds. Imanaka Kanji 「今中 寛司」, Naramoto Tatsuya 「奈良本 辰也」), Tokyo: Kawade shobo shinsha 「河出書房新社」.
- Ogyu Sorai 「荻生 徂徠」 (1994) *Rongocho* 「論語微」 [Notes on the Analects], Vol. 1, Tokyo: Heibon-sha 「平凡社」.
- Prasol A. F. (2001) *Stanovlenie obrazovaniya v Yaponii (VIII–XIX veka)* [Formation of Education in Japan (8th — 19th Centuries)], Vladivostok: Dalnauka.
- Radul-Zatulovsky Y. (2011) *Konfucianstvo i ego rasprostranenie v Yaponii* [Confucianism and Its Dissemination in Japan], Moscow: Librokomb.
- Swartz B. (1985) *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge: Belknap Press.
- Shogimen T. (2002) Marsilius of Padua and Ogyu Sorai: Community and Language in the Political Discourse in Late Medieval Europe and Tokugawa Japan. *The Review of Politics*, vol. 64, no 3, pp. 497–523.
- Tahara Tsuguo 田原 嗣郎 (1991) *Soraigaku-no sekai* 「徂徠学の世界」 [Sorai's World], Tokyo: Tokyo daigaku shuppankai.
- Tucker J. A. (2006) The Bendo and Benmei as Philosophical Dictionaries. *Ogyu Sorai's Philosophical Masterworks: The Bendo and Benmei* (ed. J. A. Tucker), Honolulu: University of Hawaii Press, pp. 3–45.
- Tucker J. A. (2018) Japanese Confucian Philosophy. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/japanese-confucian/> (accessed 20 December 2020).
- Waley A. (1938) *The Analects of Confucius*, London: George Allen & Unwin.
- Watsuji Tetsuro 「和辻哲郎」 (2002) *Shinpen nihonseishinshi kenkyu* 「新編日本精神史研究」 [New Edition of Studies in the Intellectual History of Japan], Kyoto: Toeisha 「燈影舎」.
- Xun Tzu (1976) *Ispravlenie imen (chzhen min)* [Correction of Names (zheng ming)]. *Filosofskie i obshchestvenno-politicheskie vzglyady Syun-tszy* [Philosophical and Socio-political Views of Xun-tzu], Moscow: Nauka, pp. 245–267.
- Yachin S. (ed.). (2010) *Dao i telos v smyslovom izmerenii kul'tur vostochnogo i zapadnogo tipa* [Tao and Telos in the Semantic Dimension of the Cultures of the Eastern and Western Types], Vladivostok: Far Eastern Federal University Publishing.
- Yamashita S. (1994) Ogyū Sorai: His Life, Context, and Interpreters. *Master Sorai's Responsals* (ed. S. Yamashita), Honolulu: University of Hawaii Press, pp. 1–32.
- Yoshikawa Kojiro 「吉川 幸次郎」 (1975) *Jinsai, Sorai, Norinaga* 「仁齋・徂徠・宣長」, Tokyo: Iwanami shoten 「岩波書店」.