

ИНСТИТУТ ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА РАН –  
СЫЧУАНЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ЦЕНТР ИЗУЧЕНИЯ РУССКОЙ И КИТАЙСКОЙ КУЛЬТУР

俄罗斯科学院远东研究所—四川大学  
俄中文化研究中心

## **Россия и Китай: диалог культур**

Статьи, доклады, тезисы  
III и IV Международные конференции  
(Чэнду–Москва 2019)

ЧЭНДУ–МОСКВА  
2020

INSTITUTE OF FAR EASTERN STUDIES OF THE RUSSIAN  
ACADEMY OF SCIENCES – SICHUAN UNIVERSITY  
CENTER FOR RUSSIAN AND CHINESE CULTURAL STUDIES

# **Russia and China: Dialogue of Cultures**

Articles, Reports,  
Abstracts  
III and IV International Conferences

CHENGDU–MOSCOW  
2020

УДК 008(470+571+510)082  
ББК 71(2Рос)(5Кит)я4  
Р76

Россия и Китай: диалог культур  
Статьи, доклады, тезисы  
III и IV Международные конференции  
(Чэнду–Москва 2019)

Руководители проекта:  
профессор *А.Е. Лукьянов*, профессор *В.М. Майоров*,  
профессор *Лю Ядин*, профессор *Ли Чжицян*

Ответственный редактор *Н.Л. Кварталова*  
Рецензенты: *В.П. Абраменко*, *Ван Ицюн*

**Россия и Китай: диалог культур.** М.: ИДВ РАН – Сычуаньский университет, 2020. – 265 с.: ил. ISBN 978-5-8381-0385-7

DOI 10.48647/IFES.2022.69.15.001

В сборник вошли статьи и доклады китайских и российских ученых, представленные на III и IV Международных конференциях «Россия и Китай: диалог культур», организованных совместно Сычуаньским университетом и Институтом Дальнего Востока РАН. Ключевой проблематикой данных конференций стали различные аспекты *цзыжань* (природы, естественности). В конференции приняли участие более 50 ученых из двух стран.

УДК 008(470+571+510)082  
ББК 71(2Рос)(5Кит)я4

ISBN 978-5-8381-0385-7

© Институт Дальнего Востока РАН  
© Сычуаньский университет, Центр изучения  
русской и китайской культуры, 2020

## Содержание 目录

<i>Абраменко В.П.</i> (ИДВ РАН). Категория <i>цзыжань</i> в даосском каноне «Дао дэ цзин» .....	8
<i>Блажкина А.Ю.</i> (ИДВ РАН). Концепция природного и сверхприродного в трактате «Кун-цзы цзя юй» .....	17
<i>Буров В.Г.</i> (ИФ РАН). Конфуцианство и православие: поиск точек соприкосновения .....	25
<i>Ван Ицюнь</i> (Сычуаньский университет). Почему Раскольников убил старуху-процентщицу? — анализ на основе теории «ненависти» М. Шелера .....	35
<i>Ван Сяохун</i> (Сычуаньский университет). Взгляды на природу в «Шан шу» .....	49
<i>Виноградская В.Б.</i> (ИДВ РАН). Природа ради искусства — природа в системе ценностей «Ю мэн ин» Чжан Чао (1650–1709?) .....	74
<i>Гарридо В.В.</i> (ИДВ РАН). Понимание природы (естества) <i>цзыжань</i> в боевом искусстве <i>шлицюань</i> .....	84
<i>Го Ци</i> (Сычуаньский университет) Взгляды Чжу Си на природу .....	90
<i>Ли Дунмэй</i> (Сычуаньский университет). О философии судьбы в книге Су Чэ «Ши цзи чжуань» .....	100
<i>Ли Чэжиян, Ван Ицюнь</i> (Сычуаньский университет). Тенденция культурного национализма в современных русских литературных теориях .....	110
<i>Лукиянов А.Е.</i> (ИДВ РАН). «Исправление имен» старой синологии .....	119
<i>Лю Ядин</i> (Сычуаньский университет). Перенос литературных типологий: сравнительное исследование стихотворений Г.Р. Державина и Юань Мэй о природе .....	131

<i>Майоров В.М.</i> (ИДВ РАН), <i>Стеженская Л.В.</i> (ИДВ РАН/ИКВИА НИУ ВШЭ). Лунный заяц и заяка серый: К вопросу одного общего фольклорного мотива .....	148
<i>Пушкарская Н.В.</i> (ИДВ РАН). Магический квадрат Лошу 洛书 и пятеричная классификация .....	163
<i>Пэн Банбэнь</i> (Сычуаньский университет). О поклонении богу «Неба» в период династии Чжоу .....	169
<i>Сухадольская Л.Л.</i> (ИДВ РАН). Гуманитарный обмен в рамках межцивилизационного диалога между РФ и КНР .....	179
<i>Хэ Цзяньпин</i> (Сычуаньский университет). Взгляд на природу полей Будды через призму звучащего дерева .....	185
<i>Цзян Сюэ</i> (Сычуаньский университет). Классификация русских и китайских паремий о «еде» по установкам культуры .....	206
<i>Чжан Шаньин</i> (Сычуаньский университет). Между божественным и рациональным: взгляды на природу в «Цзо чжуань» .....	216
<i>Чжан Юн</i> (Цзы Кай) (Сычуаньский университет). Подборка и аннотация биографии Чу-Цзи в Ли-дай фа-бао цзи из Дуньхуанских рукописей .....	233
<i>Шэнь Ин</i> (Сычуаньский университет). Взгляды Б.Н. Ельцина на Китай и его политика в отношении Китая .....	242

## Contents

<i>Abramenko V.</i> (IFES RAS). Ziran Category in the Taoist Canon “Dao de jing” .....	8
<i>Blazhkina A.</i> (IFES RAS). The Concept of Natural And Supernatural in the “Kong-zi jia yu” .....	17
<i>Burov V.</i> (IPh RAS). Confucianism and Orthodoxy: Search for Common Ground .....	25
<i>Wang Yiqun</i> (Sichuan University). Why did Raskolnikov kill the old money-lender? – analysis based on the theory of “hatred” M. Scheler .....	35
<i>Wang Xiaohong</i> (Sichuan University). Views on Nature in <i>Shangshu</i> ....	50
<i>Vinogradskaya V.</i> (IFES RAS). Nature for Art’s Sake – Nature in the Value System of <i>You Meng Ying</i> by Zhang Chao (1650–1709?) .....	74
<i>Garrido V.</i> (IFES RAS). The Nature (Ziran) in the Martial Art of I Liq Chuan .....	84
<i>Guo Qi</i> (Sichuan University). Zhu Xi’s Views of Nature .....	90
<i>Li Dongmei</i> (Sichuan University). On the Philosophy of Destiny in Su Zhe’s <i>Shi Ji Zhuan</i> .....	101
<i>Li Zhiqiang, Wang Yiqun</i> (Sichuan University). The Trend of Cultural Nationalism in Contemporary Russian Literary Theory .....	110
<i>Lukyanov A.</i> (IFES RAS). Old Sinology’s “Name Rectification” .....	119
<i>Liu Yading</i> (Sichuan University). Literary Transplantation of Typology: A Comparative Study of Derzhavin’s and Yuan Mei’s Nature Poems .....	131
<i>Majorow W.</i> (IFES RAS), <i>Stezhenskaya L.</i> (IFES RAS/HSE). Moon Hare and Grey Hare: A propos One Common Folklore Motif .....	148

<i>Pushkarskaya N.</i> (IFES RAS). The Magic Square Luoshu and the Fivefold Classification .....	163
<i>Peng Bangben</i> (Sichuan University). On the Worship of God “Heaven” in Zhou Dynasty .....	169
<i>Sukhadolskaya L.</i> (IFES RAS). Humanitarian Exchange Within the Framework of the Intercivilizational Dialogue between the Russian Federation and the PRC .....	179
<i>He Jianping</i> (Sichuan University). The View of Nature in the World of Buddhism-Centered on the Sound Tree .....	186
<i>Jiang Xue</i> (Sichuan University). Classification of Russian and Chinese Paremiias About “Food” on the Basis of Culturul Sets .....	206
<i>Zhang Shangying</i> (Sichuan University). Between Divinity and Rationality: an Analysis of the View of Nature in <i>Zuo Zhuan</i> ....	216
<i>Zhang Yong</i> ( <i>Zhang Zi-kai</i> ) (Sichuan University). A Collation and Annotation of Bhikṣu Chu-ji’s Biography in <i>Li-dai Fa-bao Ji</i> from the Dunhuang Manuscripts .....	233
<i>Shen Ying</i> (Sichuan University). President Yeltsin’s Views on China and His Policy towards China .....	242

# Категория *цзыжань* в даосском каноне «Дао дэ цзин»

*В.П. Абраменко*

DOI 10.48647/IFES.2022.30.18.001

**Аннотация:** На примерах текстов из канона «Дао дэ цзин» рассматривается решение общей задачи гармонизации Поднебесной духовным основоположником даосизма Лао-цзы с использованием категории *цзыжань*.

**Ключевые слова:** канон, палингенезис, *цзыжань*, даосизм, *у вэй, чжи мин*, духовный архетип *у чан, цзюэ сюэ*.

## Ziran Category in the Taoist Canon *Dao de jing*

*V. Abramenko*

**Abstract:** Using examples of texts from the canon *Dao de jing* discusses the solution to the general problem of harmonization of the Heavenly Empire by the spiritual founder of taoism Lao-zi, using the category ziran.

**Keywords:** canon, palingenesis, ziran, taoism, wu wei, chi min, spiritual archetype wu chan, zue xue.

**摘要:** 以《道德经》的文本为例，研究了道教创始人老子如何使用“自然”范畴解决天下和谐问题。

**關鍵詞:** 教規，道教，道德经。

Известные древнекитайские философские учения имеют один источник – предфилософское идейное образование, называемое культурой Дао. С течением времени культура Дао в зависимости от социальных запросов деформировалась, в результате чего сложились различные философские учения и направления. Все они едины по генетическо-



му корню, в них фигурируют одни и те же понятия, категории, решающие общую задачу гармонизации Поднебесной [Лукьянов, 2015]. По первому впечатлению, в различных философских учениях эти категории весьма сходны, но по внутреннему содержанию они существенно различаются. Одним из критериев, по которому идентифицируются те или иные философские направления, является понятие *цзыжань*. Как этот критерий используется в таком философском течении, как даосизм, и в чем состоит его специфика, можно проследить на примерах из текстов даосского канона «Дао дэ цзин».

Буквальный перевод *цзыжань* – естественность, природа как физический организм, спонтанность как способ существования природного и человеческого бытия. Это уровень, лежащий глубже визуального мира, где вещи находятся в состоянии самости, предрасположенные к спонтанному генезису. В каноне «Дао дэ цзин» [Абраменко, 2017] понятие *цзыжань* выступает атрибутом дао – оно «следует самому себе», или «исходит из самого себя». Именно такое понимание в него вкладывал Лао-цзы, который в научной литературе считается основоположником даосизма.

Лао-цзы, приступая к гармонизации Поднебесной, встречается с рядом затруднений, навязываемых ему цивилизацией. Именно последняя противостоит природно-человеческому естеству и ведет человечество к уничтожению. Лао цзы, оценивая тогдашнее настоящее, приходит к выводу, что гармонизация Поднебесной невозможна с использованием проповеди, посредством внушения словом, и он разрабатывает доктрину гармонизации Поднебесной, которая у него фактически прописана в «Дао дэ цзине». Для гармонизации Поднебесная сначала должна пройти стадию палингенезиса, далее следует предел палингенезиса и начало генезиса, затем сам генезис и состояние после генезиса.

Принцип палингенезиса – это обратное антропогенезу и социогенезу погружение в естество и природное небытие (*цзыжань*). То есть Дао движется в обратном направлении к истокам эволюции природно-человеческого мира. Палингенезис охватывает весь мир вещей на пути от бытия к небытию. При этом вещи, проникая в первородные глубины, растворяются в мертво-живой массе хаоса. Конечный путь движения Дао – *цзыжань*. Здесь вещи достигают своей первородной сущности. В пределе палингенезиса располагается первоначало («начало всех начал»), мертво-живое существо. Лао-цзы называет его Пращуром (Отцом) всего множества сущего и именует

Дао. Другие названия: Сокровенная Самка, Матерь Поднебесной. Это начало самородно, никем не рождено, а значит оно вечно. Пращур мира представлен в сопряжении двух начал Дао и Дэ, т.е. подчеркивается его двуполость, как залог развертывания порождающей способности. Все вещи, мыслительные образы и духовное семя-энергия, несущее архетипический элемент веры, в Пращуре пребывают слитно в довоплощенном виде (*чжан 21*):

Там Дао – в мрачной пустоте от всех сокрытое!  
Неразличимое, тончайшее, размытое!  
О, сокровенное, туманное, далекое!  
Содержит образы и вещи. О, глубокое!  
Хранится семя в нем, доподлинно оно,  
То семя с верой-*синь* сопряжено.  
Что в Дао имени, из древности идущего,  
В нем прежде видится Отец – Родитель сущего.

«Начало всех начал» Лао-цзы еще называет Матерью Поднебесной (*чжан 25*):

Есть нечто с хаосом извечным односущее,  
Еще до Неба и допрежь Земли живущее,  
Не изменяется, пустынное, беззвучное,  
В себе непрекращающе вращается  
И Поднебесной Матерью считается.  
Не знаю имени Его, не знаю нрава,  
Но выбрал прозвище, зову Его я «Дао».  
Мне предстает Оно таинственным, безликим,  
Ему дал имя и нарек «Великим».

За палингенезисом следует спонтанный генезис. «Начало всех начал» вращается в самом себе, пульсирует, нагнетая тепло, разогревается до вспышки и выплавляет бесплотного первенца (бестелесного младенца), предназначенного быть прологом родовых предков людей и вещей. Последний, явившись на свет, призван воспеть космическую гармонию и в роли человека добра принести спасение всему человечеству (*чжан 4*):

Вот Он! Чистейший и прозрачный!  
Узоров дивный чародей,

Пучины-бездны полог мрачный  
Украсит россыпью вещей.  
«Чей это сын?» – Звучит так едко.  
Кто Он? – Прообраз Первопредка!

Вместе с первенцем мира в пустоте сокровенного лона рождаются бестелесные вещи. Здесь включается генезисный механизм: человек рождается из пустоты и энергийного семени-*ци*, а вещи рождаются и наделяются энергийной диадой инь и ян (чжан 42):

Дао рождает один,  
Один начинает ряд,  
Далее два, три за ним,  
Следом вещей мириад.  
Вещи несут за спиной  
*Инь*, на руках *ян* у них,  
Энергии-*ци* покой  
Гармонизирует их.

Этот путь палингенезиса проделывает и сам Лао-цзы. Он, преодолевая человеческий страх, проваливается в бездну космического лона. Омолаживаясь, он плещется в чревных водах, затем превращается в эмбрион и прирастает пуповиной к материнскому телу. При таком движении по ступеням палингенезиса ему все более открывается великий образ Дао. Потом с ним он и выйдет в Поднебесную, чтобы стать духовным символом добродетели и веры. Лао-цзы описывает это так (*чжан* 20):

В бездонной мгле таюсь я, страх преодолеваю,  
О, ширь пустотная без центра и без края!  
.....  
Лишь я один сокрыт в кромешной тьме –  
Дитя зачатое – и недоступен взору,  
Я запеленат туго, тесно мне,  
Как одинокий челн скитаюсь по простору.  
Как будто силюсь берег отыскать  
И не могу найти, куда пристать.  
Свет льется из небесной глубины,  
Один во мраке я без радости и злобы,  
Исканиями все увлечены,  
О, беспроглядность! О, бездонность тьмы утробы!

Вокруг то гладь и безмятежность вод,  
То смерч и пенных волн водоворот.

Лао-цзы, пройдя стадию палингенезиса, предела палингенезиса (начала-конца) и стадию генезиса, обогатился опытом перерождения физической, духовной и мыслительной сущностей. После этого он приступает к гармонизации Поднебесной. Как уже отмечалось, здесь он встречается с трудностями. Историческая и техническая эволюция ведет человечество к гибели. Поэтому дальнейшее развитие цивилизации надо как-то остановить, обездвигить и тем самым уберечь ее от гибели. С этой целью он вводит принципы «недеяния» (*у вэй*) и «безропотности», которые являются методами сближения людей с природным естеством – *цзыжань* (согласно воззрениям Лао-цзы на шкале нормативного следования *цзыжань* позиционируется выше метафизического уровня Дао; в «Дао дэ цзин» (чжан 25) читаем: «Человек следует Земле, Земля – Небу, Небо – Дао, а Дао следует *цзыжань*»).

*У-вэй* является одним из основных принципов даосизма, он является и ключевой темой канона «Дао Дэ Цзин». Под «недеянием» следует понимать не столько безучастие, сколько отказ от вмешательства в естественный порядок вещей, непротиводействие природе (*цзыжань*), непринужденному ходу событий. На самом деле смысл «недеяния» не столько в том, чтобы сидеть, сложа руки, сколько в умении согласовывать свои поступки с потоком жизни. «Недеяние» предполагает некую самопроизвольную активность – «деяние посредством недеяния». Поскольку само «недеяние» может истолковываться как «деяние», то принцип «недеяния» разворачивается в более полной формуле: «деяй недеяние» – «недеяй деяние». Отсюда и появляются вариации принципа «недеяния»:

### ***Первая вариация***

– цивилизация передает идеи посредством слова, а слово дезориентирует человека в координатах естества Поднебесной (слово отрывает человека от астрографии и географии – от архетипической сети Неба и Земли). В соответствии с этим, по Лао-цзы, цивилизацию необходимо сделать немой, безмолвной (23 *чжан*):

Примолкни, молчание благо дарует,  
Живи в естестве – не умножишь невзгод.

Порывистый ветер все утро не дует,  
И ливень не хлещет весь день напролет.

Здесь образом молчания (безмолвия) выступает природа, естественность: ветры и дожди рано или поздно умолкают. У Лао-цзы «молчание» или «неговорение» относится к языку современной цивилизации – языку насильственного правления. Сам Лао-цзы говорит на своем даосском языке диалектики. Если этот диалектический язык наложить на бытовую лексику, он принимает вид парадоксальных высказываний (*чжан* 41):

Пример таковых привести я готов:  
Великий квадрат не имеет углов;  
Похоже на светлое темное Дао;  
Подобна позору кричащая слава;  
Чистейшая правда, что ломаный грош;  
Все формы великого образа – ложь;  
Великого звука неслышим раскат;  
Великие замыслы – сумерки чтят;  
...

Диалектические изречения даосского языка Лао-цзы называет «незыблемыми суждениями». Дао, выраженное в этих незыблемых суждениях, вносит в эмпирический мир высшую ценность – добро (*шань*), которое совершенствует человеческую природу. Дао, перевоплотившись в добро, как вода стекает в грязную цивилизацию и отмывает человеческую природу (*чжан* 8):

Не забывай о Высшей Доброте!  
Ведь пользу от нее не взвесить судьям,  
Стремится вниз, подобная воде,  
Туда, где дольний мир погряз во зле,  
Она, как Дао, помогает людям.

В развитии принципа молчания («неговорения») Лао-цзы вводит принцип «пресечения имен» (*чжи мин*) (в противовес конфуцианскому принципу «выправления имен»). Имена словаря насильственного правления, введенные цивилизацией, мешают. Равновесие между Землей и Небом устанавливается само собой без повелений человека (*чжан* 32):

Если царь и вельможи не правят кнутами,  
Мириады вещей покоряются сами.  
Сочетаются в браке с Землей Небеса,  
Ниспадая росой на поля и леса.

В равновесии чувства смиренны, не плещут,  
Власть не грабит людей – перед ней не трепещут.  
Нарушает насилие равенство равных,  
Имена делят всех на ничтожных и главных.  
Устремления имени, ранга достигнуть  
Пресекай: Поднебесная может погибнуть...

Лао-цзы, призывая к следованию естественности, налагает на человека обет молчания и призывает не сопровождать спонтанное следование вещей словами.

### ***Вторая вариация***

– чтобы воспроизводить свои устои, цивилизация вынуждена обучать людей (учение, *сюэ*). Лао-цзы приравнивает учение к злу и вводит принцип «отбрасывания учения» (*цзюэ сюэ*). У Лао цзы сплошь и рядом звучит: «учи неучение», «знай незнание». «Отбросишь ученье, исчезнет и скорбь...», – говорит Лао-цзы в 20 *чжане*. На первый взгляд, можно подумать, что здесь Лао цзы выступает в роли ретрограда, душителя прогресса. На самом деле этим даосы отграничили себя от конфуцианства, поэтому их «учение неучения» означает, что необходимо учить именно даосское учение, которое конфуцианцы называют «неучением». Поэтому даосское выражение «не надо просвещать народ, надо держать его в темноте» означает, что не нужно обучать народ конфуцианской науке. То есть народ надлежит держать в темноте первородных глубин творческой сущности. Лао-цзы как бы говорит: «У меня природная простота – *цзы-жань*». Он совсем не отворачивается от просветленности, просветленности. Просветленность идет от «знания постоянного», от незыблемых диалектических суждений. Эталоном постоянства у Лао-цзы выступает совершенномудрый человек (*чжан* 58):

Мудрец особенно устроен –  
Он совершенен как квадрат,  
Не алчен и не своеволен,  
Добросердечностью богат.

### **Третья вариация**

– госаппарат удерживает власть, используя силу закона, использует армию, держит аппарат чиновников. Отрицая все это, Лао-цзы вводит принципы «малого государства» (*сяо го*), неиспользования армии, непротивоборства, родового обычая и т.д. (*чжан* 80):

Пусть уменьшились бы царства, чтобы стали  
Люди жить, как молвит древность, по родам,  
Чтобы друг друга в битвах вои не кромсали,  
Чтоб в земле сырой вовек ржаветь мечам.

Большим царствам Лао-цзы рекомендует распасться, чтобы сбросить с себя цивилизационный гнет. Армия у Лао-цзы не должна прибегать к силе, с врагом не соприкасаться. Более того, она как бы прикреплена к условному театру военных действий. По сути функция армии у Лао-цзы сводится к недеянию (*чжан* 69):

И это значит – без движенья продвигаться,  
Без рукопашной нападенье отбивать,  
Владеть искусством без солдат обороняться  
И во врага, что и в помине нет, метать.  
Нет больших горестей, когда враг опрометчив,  
Такой низводит милосердие «на нет».  
Лишь в обороне, никого не покалечив,  
Запятнан будет враг позором, я – воспет.  
Не тот прославится, кто в сечах был усердный,  
А снищет славу полководца – милосердный.

Здесь великий даос выразил планетарный принцип войны и мира: применение неприменения армии. Именно в обороне армии добиваются превосходства над другой. Армии застывают в неподвижности, только опрометчивый противник может броситься в бой и разрушить милосердие.

Все эти три вариации являют собой развертку одного главного принципа – «недеяния». Принцип «недеяния» и все его вариации Лао-цзы закрепляет константами духовного архетипа у *чан* – духовный архетип «пяти постоянств» (*дэ* – добродетель, *жэнь* – человеколюбие, *и* – долг/справедливость, *ли* – ритуал, *синь* – вера/доверие). Этот архетип Лао-цзы подправляет. Он вводит в него само Дао. Тем самым введение принципа «недеяния» он направляет против конфуцианства,

поскольку выдавливают центральную конфуцианскую норму *ли* (ритуал) из архетипа у *чан*. Ритуал – это конфуцианское действие, не гармонирующее с «деянием-недеянием» естества Дао. «Ритуал» несовместим с «доверием» (*синь*), поскольку «ритуал» зачинатель смуты и начало тупости. Вытеснив из духовного архетипа у *чан* (духовного архетипа пяти постоянств) конфуцианскую норму «ритуала» введением «недеяния», Лао-цзы фактически разработал концепцию перерождения (гармонизации) Поднебесной. Эта концепция обрела статус даосского учения, а Лао-цзы принял на себя ношу духовного проводника людей к естеству – *цзыжань*. При этом он стоит вне иерархии правителей. Он предстает перед людьми под видом естественности:

Небытие себя тая,  
Растворено средь бытия.  
Отсюда и беру я знание,  
Что пользу дарит недеянье.  
Учу без слов, кто бессловесный  
Людей деяньем не тревожит,  
Как мало тех, кто в Поднебесной  
Недесением пользу множит.

Цивилизация по Лао-цзы – это рождение, рост и умирание повторяющихся поколений мертво-живых (а значит вечных) существ, и Человек одна из 100 000 вещей, являющихся метаморфозами *цзыжань*.

В заключение заметим, что трактат «Дао дэ цзин», выживая из первородных глубинах тайные мелодии естества, является одним из удивительных по чеканности суждений трактатов. Быть может, главная заслуга Лао-цзы состоит в том, что уже созданную всей предфилософской мыслительной культурой космогонию, еще не оформившуюся, разбросанную по различным рукописям, он оформил в мировоззренческое учение и оставил его совокупному разуму человечества.

## Библиография

- Лукьянов А.Е. Древнекитайская философия. Курс лекций. Часть II. Философия даосизма. М.: ИДВ РАН, 2015. – 564 с.: ил. – (Курс лекций и исследовательских работ по духовной культуре Китая). ISBN 975-5905379-73-4.
- Абраменко В.П. Китайская философская классика в поэтических переводах: в 2-х т. / «Дао дэ цзин», «Ши цзин» (канон поэзии). – М.: ИДВ РАН, 2017. – 628 с.: ил. – (т. 1). ISBN 978-5-906955-23-4.



# Концепция природного и сверхприродного в трактате «Кун-цзы цзя юй»

*А.Ю. Блажкина*

DOI 10.48647/IFES.2022.76.94.002

**Аннотация:** В данной статье рассматривается концепция природного (*цзы жань*) и сверхприродного (*чао цзы жань*) в конфуцианском трактате «Кун-цзы цзя юй». Принято считать, что вопросы, поставленные древними конфуцианскими философами, касаются исключительно политических, этических и социальных аспектов. Однако конфуцианская философия также содержит в себе развернутую концепцию природы в ее взаимосвязи с человеком. Исследование представлений конфуцианских философов об отношениях между людьми и миром природы необходимо для понимания конфуцианской этики.

**Ключевые слова:** природное, сверхприродное, Небо, Кун-цзы, конфуцианская этика, *сань цай*.

## The Concept of Natural And Supernatural I in the «Kong-zi jia yu»

*A. Blazhkina*

**Abstract:** This article analyses the concept of natural and supernatural in the Confucian text named “Kong-zi jia yu”. It is accepted that the questions posed by ancient Confucian philosophers are focused only on political, ethical and social aspects. However Confucian philosophy also contains a detailed concept of nature in its relationship with man. Exploring the perceptions of Confucian philosophers about the relationship between humans and the world of nature is necessary to understand Confucian ethics.

**Keywords:** natural, supernatural, Heaven, Kong-zi, Confucian ethics, *san cai*.

**摘要：**了解《孔子家语》对我们研究古代儒教哲学意义重大。通常认为，儒教哲学只深入研究政治、社会与道德的问题，而事实上，它内含全面的自然观，对人与自然的关系作出了详尽探讨。中国古代哲学家对自然与超自然的原型的认识对当下人类社会也很有现实意义，有助于我们审视近年来世界范围内的环境污染、国家工业化、城市化以及科学技术进步等问题。儒教自然、生态思想有助于重建人与自然的和谐关系。我认为，当代俄罗斯人很少将自身视为大自然的一部分，也没有将天、地、人感觉为一个完美的整体，罕有尊重万物的思想。按照《孔子家语》，君子要亲近大自然，观察大自然，学会认识自然，了解大自然的过程也是道德养成的过程。中国传统思想整体上认为大自然具有超自然的力量。

**主题词：**自然，超自然，天，孔子，儒家伦理学，三才。

В данной статье автором предпринята попытка анализа концепции природного и сверхприродного в конфуцианском трактате «Кун-цзы цзя юй». В мировом научном сообществе авторство этого философского памятника, до недавнего времени приписывалось ученому Ван Су (王肃, 195–256 гг.), жившему в царстве Вэй в эпоху Троецарствия (220–280 гг.). Ряд китайских исследователей полагает, что самое раннее упоминание о «Кун-цзы цзя юй» встречается в библиографическом разделе «Хань шу» (汉书), где сказано, что ученики Кун-цзы записали 27 свитков, и что данная книга была утрачена («孔子家语»二十七卷...书已亡) [Бань Гу 2019]. Споры вокруг авторства и времени написания этого трактата не утихают до настоящего времени. Одни исследователи считают, что «Кун-цзя цзя юй» – это аутентичный письменный памятник, другие усматривают в нем сознательную фальсификацию. На данный момент, основываясь на результатах недавних археологических раскопок<sup>1</sup>, в КНР большинство ученых подтверждают подлинность данного трактата [Ван Шэньюань 2014, с. 1–2]. По моему мнению, вопрос об аутентичности «Кун-цзы цзя юй» чрезвычайно сложен, он охватывает об-

---

<sup>1</sup> В 1973 г., в уезде Динсянь провинции Хэбэй при раскопках захоронения времен династии Западная Хань (206 г. до н.э. – 8 г. н.э.) были обнаружены бамбуковые планки, на которых начертан трактат «Жу цзя чжи янь» («Конфуцианские словеса») (儒家者言). Содержание данного трактата было близко современному варианту книги «Кун-цзы цзя юй». В 1977 г. в провинции Аньхой, округе Фуян было раскопано парное захоронение времен династии Западная Хань, бамбуковые планки текста «Жу цзя чжи янь», содержание которого также во многом совпадает с «Цзя юй».

ласть исследования древних (*гу вэнь* 古文) и современных (*цзинь вэнь* 今文) письмен эпохи Хань. С одной стороны, название книги, специфика ее содержания доказывают древность данного памятника. Но в тоже время, в связи с отсутствием разнописей иероглифов в цитатах из древних классических книг («Пятиканония»), становится очевидно, что текст «Кун-цзы цзя юй» многократно редактировался и переписывался. Очевидно, что исследование трактата «Кун-цзы цзя юй» имеет важное теоретическое значение для изучения всей азиатской мысли.

Принято считать, что вопросы, поставленные древними конфуцианскими философами, касаются исключительно политических, этических и социальных аспектов. Однако конфуцианская философия также содержит в себе развернутую концепцию природы в ее взаимосвязи с человеком. Исследование представлений конфуцианских философов об отношениях между людьми и миром природы необходимо для понимания сложной системы конфуцианской этики. Бесспорно, что центральными космическими и природными элементами во всей конфуцианской философии являются Небо и Земля, в рамках традиционной триады *сань цай* (三才). Сохранение этой триады – гарантия гармонии во Вселенной. Древние мыслители Китая всегда трактовали Небо в корреляции с человеком. Как это часто бывает, китайский термин оказывается в смысловом плане шире русского аналога. *Тянь* (天) – это и Небо, и судьба, и верховная власть, и время, и сезон, и природа. В конфуцианских памятниках Небо предстает не только в качестве природного (*цзы жань* 自然) феномена (как важная, но все же часть природы), но и космическая порождающая сила. В трактате «Кун-цзы цзя юй» сказано: «Небо породило благородного мужа, его Дао незыблемо» (天生君子, 其道固然)<sup>1</sup>. То есть Небо не только природная, но и сверхприродная (*чао цзы жань* 超自然), этическая сила. Здесь стоит отметить, что важнейшая онтологическая характеристика Неба заключается в том, что Небо именно рождает (*шэн* 生), а не делает (*цзо* 作), не творит (*цзао* 造) мир вещей, в который включен и человек. Сверхприродная порождающая способность Неба формирует природу, человека и все прочие существа, объединяя их в единую природную систему. В таком контексте Небо трактуется одновременно и как часть природного порядка, и как первопричина этого порядка: «Если солнце и луна, восток и за-

---

<sup>1</sup> Кун-цзы цзя юй. URL: <https://ctext.org/kongzi-jiaju/guan-si> (дата обращения 10.04.2019).

пад без конца следуют друг за другом – это Дао Неба» (如日月东西相从而不已也, 是天道也)<sup>1</sup>.

Небо – начальная и конечная точка космоса, генеративная сила и высший природный закон. Небо не мыслится изолированно, а всегда в паре с Землей. Единство с Небом и Землей – одна из характеристик совершенномудрого человека. В «Цзя юй» об этом сказано: «Совершенномудрым называют того, чья добродетель едина с Небом и Землей... Он познал начало и конец десяти тысяч вещей, соответствует множественным проявлением естества» (所谓圣者, 德合于天地... 穷万事之终始, 协庶品之自然)<sup>2</sup>. Глубинная идея автора трактата «Кун-цзы цзя юй» заключается в том, что Небо и Земля предстают в качестве высших духовных констант, в качестве нравственных ориентиров в следовании конфуцианским этическим принципам. По мысли конфуцианских философов, Совершенномудрый подобно Небу и Земле согласуется со всем миром, не нарушает законы природы, не идет наперекор судьбе, сообразуется с обстоятельствами, не проявляет упрямства и заносчивости. Поэтому он и есть самый природный, самый естественный человек, он стремится к идеалу древности, к единству человека с природой.

В «Цзя юй» конфуцианский идеал древности, понимаемый в частности как гармоничное взаимодействие человека с природой, характеризуется следующим образом: «У ванов древности не было дворцов, зимой они жили в искусственных пещерах, летом строили хворостяные жилища-гнезда, не готовили пищу на огне, ели сырую траву, мясо животных и птиц, пили их кровь, жевали их перья и шерсть, [в те времена] не было шелка и конопли, одеждой служили шкуры и перья» (昔之王者, 未有宫室, 冬则居营窟, 夏则居橧巢; 未有火化, 食草木之实、鸟兽之肉, 饮其血, 茹其毛; 未有丝麻, 衣其羽皮)<sup>3</sup>. В этом смысле конфуцианство не осуждает научно-технический прогресс, скорее подвергает критике чрезмерную роскошь, нарочитую искусственность, понимая их как несоответствие с мерой (ду). Несоответствие с мерой ввергает Поднебесную в хаос, нарушает природный, социальный и этический порядок, поэтому губительно и вредно. В «Цзя юй» мы находим подробное описание природно-

---

<sup>1</sup> Кун-цзы цзя юй. URL: <https://ctext.org/kongzi-jiaiyu/da-hun-jie> (дата обращения 10.04.2019).

<sup>2</sup> Кун-цзы цзя юй. URL: <https://ctext.org/kongzi-jiaiyu/wu-yi-jie> (дата обращения 10.04.2019).

<sup>3</sup> Кун-цзы цзя юй. URL: <https://ctext.org/kongzi-jiaiyu/wen-li> (дата обращения 10.04.2019).

социальной гармонии. Совершенномудрые *ваны* древности действовали согласно с естественным ходом вещей, не нарушая порядка сущего, поэтому Поднебесная была едина и гармонична, а люди и животные жили в согласии. Постоянство природы и в тоже время ее непрерывная изменчивость согласно с обстоятельствами, берется конфуцианскими мыслителями за образец. А поскольку главной задачей конфуцианства было эффективное и гуманное управление Поднебесной, то в приложении к социально-политическим реалиям, эти природные характеристики (постоянство и изменчивость) получают сверхприродный статус.

Обращение древнего конфуцианства к природному и сверхприродному актуально и в наши дни. С одной стороны, в связи с загрязнением окружающей среды, в связи с индустриализацией и НТП, как в РФ, так и в КНР, и в других странах такая «экологическая этика» позволяет выстроить гармоничные отношения человека с природой. По моему мнению, современному российскому человеку этого очень не хватает, не хватает того глубинного понимания себя, понимания человека как части целого природного космоса. Кроме того, во многих древних конфуцианских текстах, в частности в рассмотренном в данной статье трактате «Кун-цзы цзя юй», природа является этической, сверхприродной силой, она – корень и начало добродетели. Таким образом, природное и сверхприродное сопрягаются и образуют единство и гармонию.

## «孔子家语»的自然与超自然观念

*A. Blazhkina*

俄罗斯科学院远东研究所

《孔子家语》或《孔氏家语》这本书各位专家应该很熟悉。2013年10月习近平主席参观曲阜看到《孔子家语通解》和《论语诠解》两本书，他说：“这两本书我要仔细看看<sup>1</sup>”。习近平主席证明了这些书含有文化、科学、政治的意义。原来认为《孔子家语》是王肃(公

<sup>1</sup> <http://politics.people.com.cn/n/2014/0924/c1001-25726389.html>

元 195–256)创作的,属于三国时代,但是随着近代简帛文献的出土证明,大部分专家认为《孔子家语》并不是伪书。庞朴教授说这本书比《孟子》还有古老<sup>1</sup>。照我个人的看法,《孔子家语》真伪书的课题处于非常宽广及复杂的汉朝古文、今文的领域。一方面,书名、儒家五经内容探讨的特色证明该家语的确是很古老的文献。同时,考虑到引用五经的文字几乎都没有写错字,或者没有写错有些字的部首及其他类似的特点,至少可见,该书文字经过多次更改、编辑传承。总而言之,了解《家语》对我们研究古代儒教哲学起了很大的作用并具有深刻意义。

通常我们认为儒教哲学只深入研究政治、社会与道德的问题。但是古代哲学同时有全面的自然观念,阐发人类与大自然的关系。显然自然观念最重要的现象就是三才,包括天、地、人。三才的和谐功能作用保证天下的和谐。中国哲学家总的看天与人类的关系。但是中文的“天”比俄语的“Небо”有更复杂、深刻的内涵。天有多重意义,包括天空、天命、时、大自然等等。《孔子家语》曰:“天生君子,其道固然<sup>2</sup>”。这样一来,天不但是自然的,而且是超自然的、道德的力量。天造就自然、万物包括人。天是大自然的部分,也是大自然最初的原因:“如日月东西相从而不已也,是天道也<sup>3</sup>”。天是宇宙的起点、产生的能力、自然的规律性。

天总的跟地联系,天与地团结、和谐:“天地不合,万物不生<sup>4</sup>”。儒教哲学主张天之大地之厚的精神本质应该深入人类的心灵,让天、地、人成为一个理想的整体。圣人的道德与天地有关系,《孔子家语》曰:“所谓圣者,德合于天地...穷万事之终始,协庶品之自然<sup>5</sup>”。这里重复了《易经》中所说的圣人“与天地合其德”。所以天地成为儒教最高级的道德原型。圣人象天地一样与宇宙相符合,能够使万物自然协调;他会随着时节、四季运行,从来没有暴逆天命,总的视情况而论。这样一来,圣人就是自然的人。儒教哲学中自然概念含有明确的内容。《孔子家语》的作者追求人类与大自然的和谐,这种和谐只存在于古时候:“昔之王者,未有宫室,冬则居营窟,夏则居橧巢;未有火化,食草木之实、鸟兽之肉,饮其血,茹其毛;未有丝麻,衣其羽皮<sup>6</sup>”。儒教哲学家没有批评科学技术进步,只斥责过度和过分奢华。过度的行为导致天下动乱,扰乱大自然、社会、道德的秩序。

---

<sup>1</sup> 庞朴. 话说“五至三无”. 北京:《文史哲》, 2004, 第1期。

<sup>2</sup> <https://ctext.org/kongzi-jia-yu/guan-si>

<sup>3</sup> <https://ctext.org/kongzi-jia-yu/da-hun-jie>

<sup>4</sup> <https://ctext.org/kongzi-jia-yu/da-hun-jie>

<sup>5</sup> <https://ctext.org/kongzi-jia-yu/wu-yi-jie>

<sup>6</sup> <https://ctext.org/kongzi-jia-yu/wen-li>

《孔子家语》说明了自然与社会的和谐。很久以前先王实行德治，所以人类和动物没有互相斗争：“舜之为君也，其政好生而恶杀，其任授贤而替不肖，德若天地而静虚，化若四时而变物；是以四海承风，畅于异类，凤翔麟至，鸟兽驯德<sup>1</sup>”。一方面自然具有常性，另一方面自然变化无常，如果国王管理国家的时候把自然作为榜样，那么天下大定。这样一来自然的特色得到超自然的地位。人类追求发展进步，首先要了解自然，适应自然变化，顺应自然规律，使自身与自然没有矛盾。虽然“存亡祸福，皆己而已；天灾地妖，不能加也<sup>2</sup>”，但是人类与自然的矛盾也可以证明不正确的政治统治：“天灾地妖所以儆人主者也<sup>3</sup>”。

古代中国哲学的著作含有许多诗歌的隐喻、比喻。《孔子家语》也不例外。这些隐喻有很深刻的内涵，它们加深了读者对文本的理解，而使其内心富于美感：“与善人居，如入芝兰之室<sup>4</sup>”，“上之亲下，如手足之於腹心；下之亲上，如幼子之於慈母矣<sup>5</sup>”等等。这里自然的形象、自然的隐喻作为道德的原型，换句话说大自然的想象作为道德的想象，比如说官员与国王用亲连接起来，就像胚胎与母亲用脐带连接起来。按照《孔子家语》的作者，国王像父母一样热爱、保护老百姓。这种思想跟中国古代宗族制度观念的霸权有关系——根据宗族制度，天下的老百姓作为一个家庭的成员受上帝祖先的领导。

《孔子家语》的思想精髓就在于观察大自然不但使内心富于美感，而且也有超自然的意义：“孔子观于东流之水，子贡问曰：「君子所见大水必观焉，何也？」孔子对曰：「以其不息，且徧与诸生而不为也。夫水有似乎德...水之德有若此，是故君子见必观焉<sup>6</sup>”。孔子赞美水，提倡水的品德，将水视为大自然的财富。水流与道德的比较不是偶然的，万物需要像水流一样的道德，它无所不包，无穷无尽，利于万物生长。

对今天的我们来说，中国古代哲学家对自然与超自然原型的论述也极具现实意义。它助于我们审思近年来世界范围内的环境污染、国家工业化、城市化、科学技术进步等问题。儒教自然、生态思想有助于重建人与自然的和谐关系。我认为，当代俄罗斯人很少将自身视为大自然的一部分，也没有将天、地、人感觉为一个完美的整体，罕有尊重万物的思想。按照《孔子家语》，君子要亲近大自

---

<sup>1</sup> <https://ctext.org/kongzi-jia-yu/hao-sheng>

<sup>2</sup> <https://ctext.org/kongzi-jia-yu/wu-yi-jie>

<sup>3</sup> 出处同上。

<sup>4</sup> <https://ctext.org/kongzi-jia-yu/liu-ben>

<sup>5</sup> <https://ctext.org/kongzi-jia-yu/wang-yan-jie>

<sup>6</sup> <https://ctext.org/kongzi-jia-yu/san-shu>

然，观察大自然，学会认识自然，了解大自然的过程就是道德养成的过程：“不能乐天，则不成其身<sup>1</sup>”。中国传统思想整体上认为大自然具有超自然的力量。今天我简要分析《孔子家语》这本儒教著作对我们了解和深入研究古代儒教哲学显然不无裨益。

## Библиография

- Бань Гу*. Хань шу, И вэнь чжи. URL: [https://www.gushiwen.org/gushiwen\\_48b00b5a15.aspx](https://www.gushiwen.org/gushiwen_48b00b5a15.aspx) (дата обращения 08. 01. 2019).
- Ван Шэнюань*. Кун-цзы цзя юй тун цзе. [Разъяснения «Кун-цзы цзя юй»]. Нанкин: Илинъ чубаньшэ, 2014.
- Кун-цзы цзя юй. URL: <https://ctext.org/kongzi-jiaiyu> (дата обращения 10.04.2019).
- Кун-цзы. Лунь юй (Лунь юй). Чанчунь: 2009.
- Кун-цзы цзя юй тун цзе (Речи школы Конфуция) / под ред. Ван Шэнюань. – Нанкин: Цзилинь чу бань шэ, 2014.
- Ли Лин*. Годянь чуцзянь цзяодуци. [Очерки о годяньских бамбуковых планках]. Пекин: Бэйцзин дасюэ чубаньшэ, 2002.
- Сяо цзин. URL: <https://ctext.org/xiao-jing>
- Чжун юн. URL: [http://so.gushiwen.org/guwen/bookv\\_3067.aspx](http://so.gushiwen.org/guwen/bookv_3067.aspx)
- Конфуцианское Четверокнижие Сы шу. Пер. с кит. и коммент. А.И. Кобзева, А.Е. Лукьянова, Л.С. Переломова, П.С. Попова при участии В.М. Майорова. Вступит. ст. Л.С. Переломова. Ин-т Дальнего Востока. – М.: Восточная литература, 2004.
- Майоров В.М.* Чтимая книга: Древнекитайские тексты и перевод «Шан шу» («Шу цзин») и «Малого предисловия» («Шу сюй») / Подгот. Древнекит. Текстов и ил., пер., прим. и предисл. В.М. Майорова; послесл. В.М. Майорова и Л.В. Стеженской. – М.: ИДВ РАН, 2014.
- Сыма Цянь*. Исторические записки, Том VI. – М.: Восточная литература, 1992.
- Титаренко М.Л.* Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. – М.: Восточная литература, 2006. Т. 1. Философия/ ред. М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов.

---

<sup>1</sup> <https://ctext.org/kongzi-jiaiyu/da-hun-jie>



# **Конфуцианство и православие: поиск точек соприкосновения**

*В.Г. Буров*

DOI 10.48647/IFES.2022.53.96.003

**Аннотация:** Конфуцианство, несмотря на отсутствие института церкви, являлось для Китая своего рода официальной религией. В статье рассматривается конфуцианский канон – «Луньюй», приводится анализ этических категорий конфуцианства, данный Л.С. Переломовым. Также в статье затронута судьба конфуцианства в современную эпоху, дается сравнительный анализ православных и конфуцианских воззрений, их сходств и различий.

**Ключевые слова:** конфуцианство, православие, Переломов, Конфуций.

## **Confucianism and Orthodoxy: Search for Common Ground**

*V. Burov*

**Abstract:** Confucianism, despite the absence of the institution of the church, was a kind of official religion for China. The article deals with the Confucian canon – “Lunyu”, – provides an analysis of the ethical categories of Confucianism, given by L. Perelomov. The article also touches upon the fate of Confucianism in the modern era, provides a comparative analysis of Orthodox and Confucian views, their similarities and differences.

**Keywords:** Confucianism, Orthodoxy, Perelomov, Confucius.

Конфуций (Кун Цю) вошел в историю Китая как великий мудрец, сформулировавший основные заповеди нравственного поведения человека и принципы отношений людей в семье, обществе, государстве. Конфуцианство, тесно переплетенное с буддизмом и даосиз-

мом, составляет основу традиционного сознания не только в Китае, но и в странах, исторически испытавших влияние китайской культуры – Корее, Вьетнаме, Японии, Сингапуре. Официальное конфуцианство прожило долгую жизнь. На его длительном пути встречались и пробуддистски настроенные императоры, но даже при всем желании они были не в состоянии поколебать конфуцианские устои, ибо им противостояла не только бюрократия, но и подавляющее большинство жителей Китая. Несмотря на то, что формально конфуцианство не является религией, ибо в нем никогда не было института Церкви, по всей значимости, степени проникновения в душу и сознание народа, воздействию на формирование стереотипов поведения оно успешно выполняло роль религии. В императорском Китае любой мало-мальски образованный человек должен был знать наизусть канонические тексты – «Луньюй», «Мэн-цзы», «Дасюэ», «Чжунюн».

Обратимся в данном случае к исследованию известного российского специалиста по конфуцианству Л.С. Переломова «Конфуций. Луньюй», исследователя, по праву считавшегося «русским Конфуцием». Он ушел от нас несколько лет назад, ссылки на него в этой статье – дань автора его памяти.

Вкратце основную суть учения Конфуция Л.С. Переломов передает следующим образом. Цель его – воспитание «благородного мужа» (*цзюнь-цзы*), достойного сына и подданного. Одним из основных постулатов конфуцианского учения являлось понятие «*жэнь*» («человеколюбие»). В «Луньюе» Конфуций отвечает на вопрос своего ученика Фань Чи: Фань Чи спросил о человеколюбии (*жэнь*). Учитель ответил: «Это означает любить людей». По словам Л.С. Переломова: «Пройдут десятки, сотни лет, и термин «*жэнь*» будет все более насыщаться вытесняющим иные оттенки «человеколюбием», пока не станет в современном китайском синонимом гуманности, воплотит все лучшие нравственные ценности и нормы поведения человека». Человек, следующий *жэнь*, должен быть искренним, честным, справедливым, скромным, осторожным, приветливым, умеющим сдерживать свои желания, преданным делам государственным и т.п. Таким человеком в представлении Конфуция и является *цзюнь-цзы*: в идеале – правитель государства, впрочем, это еще не означает, будто каждый правитель автоматически становился *цзюнь-цзы* [Переломов 1998, с. 147].

Гуманистическая суть конфуцианства проявляется и в содержании другого важного понятия – *сяо жэнь* (дословно «маленький че-

ловек»). Если *цзюнь-цзы* наделен всеми лучшими качествами человека, то в образе *сяо жэнь* сочетается все отрицательное, что встречается в людях, помыслы «маленького человека» сосредоточены лишь на самом себе, удовлетворении, причем любыми способами, тех стремлений, которые присущи человеку от природы («стремление к знатности и богатству»). «Маленький человек» стремится лишь к выгоде, т.е. к материальным интересам. Этот образ введен Конфуцием для того, чтобы «показать во что может превратиться человек, если он плывет по течению, отдаваясь всей власти «природных» стремлений и, забывая о морали, ставит достижение «личной выгоды» превыше всего». Единственным средством избежать превращения в «маленького человека» мудрец считает постоянное самосовершенствование, т.е. нравственное очищение от «природных стремлений» [Там же, с. 155–156].

В учении Конфуция об обществе выделяется требование неукоснительного следования принципам поведения, обобщенным понятием «ли» – «правила», «ритуал», «этикет», «церемонии». По словам мудреца, «отец должен проявлять родительские чувства, а сын – почтительность, старший брат – доброту, а младший – дружелюбие, муж – справедливость, а младшие – покорность, правитель – человеколюбие, а подданные – преданность. Эти десять качеств и именуется человеческим долгом» [Переломов 1998, с. 166]. Одновременно конфуцианство превозносит культ знания. Сам Конфуций говорил, что не может сравниться со «старым земледельцем», «старым огородником», «ибо они обладают, каждый в своем деле, гораздо большим умением и знаниями». Именно от Конфуция идет уважительное отношение к трудовой этике – характерная черта населения конфуцианского культурного региона – источник их экономических успехов.

Конфуцианству присущи четыре основополагающих принципа взаимоотношения общества и природы: во-первых, человек должен обладать определенным минимумом знаний о природе, растительном и животном мире; во-вторых, только природа способна дать человеку необходимые силы для жизнедеятельности: в-третьих, человек должен бережно относиться к природе, ее ресурсам; в-четвертых, требование регулярного благодарения природе, т.е. периодические жертвоприношения духам Неба и Земли на самом высоком государственном уровне [Там же, с. 168–173].

Согласно представлениям конфуцианства, все люди – речь идет о китайцах – находятся в родственных отношениях. Таким образом,

в противоположность западному рационализму, делающему упор на индивидуализме, конфуцианский рационализм основой человеческих взаимоотношений считает семейный коллективизм. Именно конфуцианским ценностям обязано своими успехами такое небольшое государство, как Сингапур. Жители Сингапура считали, что интересы общества выше их собственных. Они не верили в американский безграничный индивидуализм.

Важное место в учении Конфуция занимает модель государственного устройства. Государство воспринимается как большая семья под управлением «благородного мужа» (*цзюнь-цзы*): управляющие должны не только поддерживать постоянные контакты с народом, но и добиваться такого положения, чтобы народ поверил в искренность провозглашенной правительством политики, а для этого она должна быть нравственной. На развитие политической культуры Китая принципиальное влияние оказали две социальные утопии Конфуция: будучи тонким психологом, Конфуций понимал, что «истинное правление» с тем человеческим материалом, который наличествовал в его времена, осуществить не так-то просто. Поэтому наступление эры «истинного правления» он относил к далекому будущему (беря его из прошлого), когда будет построено *датун* – «общество великого единения». На пути к нему необходимо построить в обозримом будущем еще одно, как бы промежуточное общество, где уже будут частично реализованы цели «общества великого единения». Это общество Конфуций назвал *сяокан* («общество малого благоденствия») [Переломов 1998, с. 194].

В первые десятилетия после 1949 г. коммунистического режима конфуцианство переживало в Китае трудные времена. Руководители идеологического фронта фактически унаследовали отрицательное отношение к учению Конфуция со стороны многих представителей «движения за новую культуру» как прозападной, так и прокоммунистической ориентации. Многие из них откровенно называли учение Конфуция «реакционным хламом», препятствием на пути модернизации китайского общества.

В начале 1970-х годов была организована специальная широкомасштабная кампания «критики Линь-Бяо – Конфуция», в ходе которой были задействованы все средства массовой информации, начиная от газет и кончая телевидением. Чтобы продемонстрировать уровень «критических статей», приведем лишь один пассаж из публикации в партийном журнале «Хунци»: «В настоящее время на плечах наших

рабочих, крестьян и солдат лежит весьма тяжелое бремя критики Линь Бяо и Конфуция. Освободив идеологию от пут и покончив с суевериями, мы должны и впредь развивать пролетарский дух бесстрашия и вооружившись марксизмом-ленинизмом и идеями Мао Цзэдуна, в пух и прах раскритиковать учение Конфуция, чтобы оно походило на крысу, перебегающую дорогу, когда каждый кричит: «Бей ее!». Широкие слои революционной интеллигенции должны соединиться с рабочими, крестьянами и активно вступить в бой».

Как известно, в политической истории Китая это была уже вторая антиконфуцианская кампания. Первая проходила в III веке до н.э., когда по приказу императора Цинь Шихуана сжигались конфуцианские каноны. И хотя теперь конфуцианские классические книги не сжигались, но вторая общегосударственная антиконфуцианская кампания нанесла ущерб нравственным устоям нации, ибо заново реинтерпретировались все основные раннеконфуцианские понятия, они трактовались в негативном плане. Эта кампания по своим масштабам в чем-то была схожа с антицерковными кампаниями 1920–1930 гг. в России. Коренное отличие этих кампаний заключалось в методах борьбы. Поскольку в конфуцианстве отсутствовал институт Церкви, не было и конфуцианских священников. Если в Китае опасность правящему режиму представляли классические каноны, в СССР – священники и сама церковь.

Когда европейцы впервые появились в Китае, они не смогли адекватно понять смысл и содержание такого культурного феномена, как конфуцианство, правильно оценить его место в духовной жизни китайского общества. Со стороны большинства европейских миссионеров принимались попытки реинтерпретировать понятия китайского учения в духе христианства, что вызывало отторжение со стороны китайской интеллектуальной элиты и масс китайского населения. В конечном счете, миссионерам пришлось учитывать особенности китайской традиции. Как справедливо пишет российский исследователь А.В. Ломанов, российские православные миссионеры не занимались прозелитизмом. В отличие от своих западных собратьев они не вели дискуссий с носителями китайских традиций о превосходстве христианской веры. Количество православных китайцев всегда в разы уступало приверженцам католицизма, и особенно, протестантизма [ДКК Т. 2, 2007, с. 336].

Православные священники, работавшие в Китае, высказывали разные мнения о конфуцианстве. Были те, кто, по словам А.В. Ло-

манова, видел в нем «настоятельную попытку подменить истинную религию набором практических жизненных советов» и предостерегавших от попыток ставить восточные религии выше христианства. Однако были священнослужители, которые считали, что именно православие должно спасти Китай от усвоения европейской культуры «как силы только внешней и животной, разрушающей те добрые патриархальные свойства народа, которыми он украшался доселе: сыновнее почтение, верность преданию жизни, добродетели общезжития – вежливость, услужливость, трудолюбие и постоянство» [ДКК Т. 2, 2007, с. 344]. А.В. Ломанов приводит слова одного из русских священников о том, что конфуцианство, как закон естественной жизни и христианство как закон высшей духовной жизни могут быть гармонизированы. Конфуцианство, по мнению этого священника, может быть согласовано с нравственными началами естественной жизни Запада и «составить общечеловеческое основание, на котором должен созидаться храм Божий – Царство Небесное, и если Китай возродится духовно, он может создать своеобразную духовную культуру, тогда может быть и Западу будет чему научиться у него» [ДКК Т. 2, 2007, с. 345].

На мой взгляд, в православии можно найти точки соприкосновения с конфуцианством. Для обоснования своей точки зрения на священные для каждого христианина книги – Библию и Евангелие, обратимся к популярной в настоящее время в России книге отца Тихона (Шевкунова) «Несвятые святые». Она была опубликована в 2011 г., когда он был настоятелем Сретенского монастыря в Москве. С 2018 г. отец Тихон является главой Псковской митрополии, игуменом Псково-Печерского монастыря. Его книга выдержала уже 20 изданий, а ее общий тираж превысил 3 миллиона экземпляров.

Прежде всего, в книге «Несвятые святые» речь идет о любви к ближним. В ней много страниц посвящено священнику, отцу Иоанну. Многое довелось ему испытать на своем земном пути, не только уважение, но и недоброжелательное отношение, были люди, которые враждовали с ним. По словам автора, отец Иоанн никогда не диктовал и не навязывал свою волю. Он бесконечно ценил человеческую свободу и относился к ней с каким-то особым благоговением. Батюшка готов был уговаривать, увещевать, готов был даже умолять об исполнении того, что, как он знал, необходимо для обратившегося к нему человека. Но если тот упорно стоял на своем, батюшка обычно вздыхал и говорил: «Ну что ж, попробуйте. Делайте как

знаете...». Как пишет отец Тихон: «Были и такие, что с гневом враждовали на него. Отец Иоанн с сердечной болью переносил их ненависть, напраслину, а иногда и предательство, но никогда не терял самой искренней христианской любви к ним. На всю жизнь остались в памяти у отца Тихона слова его проповеди, сказанной в Михайловском соборе Псково-печерского монастыря в 1987 г.: «Нам дана от Господа заповедь любви к людям, к нашим ближним. Но любят ли они нас или нет – нам об этом нечего беспокоиться. Надо лишь о том заботиться, чтоб нам их полюбить!»

А вот пример, связанный с наместником монастыря, отцом Алипием. «Отец Алипий всегда помогал нуждающимся, раздавал милостыню, много просящих получали от него помощь. За это немало пришлось ему претерпеть. Отец Алипий защищался словами Священного Писания о необходимости оказывать помощь, дела милосердия не могут быть запрещенными, это неотъемлемая часть жизни Святой Православной Церкви».

А вот воспоминания дьякона Георгия Малкова, тогда молодого искусствоведа, часто приезжавшего в Печоры: «Заповедь о любви к ближнему архимандрит Алипий стремился исполнить в своей собственной жизни. Многие больные, неимущие, а также каким-либо образом материально пострадавшие нередко получали от него посильную, а порой и немалую помощь.

Под балконом его наместничьего дома часто видели калек, убогих, самых разных обойденных судьбой людей. И наместник, несмотря на постоянные запреты властей, помогал им чем мог: кого кормил, кого лечил, кому помогал деньгами, а когда под руками их не было, шутил: «Еще не готовы – сохнут! Приходи-ка, раб Божий, завтра!»

В некоторых случаях размеры помощи были весьма значительными: наместник помогал заново отстроиться погорельцу, а при падеже скота давал денег на покупку коровы. Узнав однажды, что неподалеку, в Изборске, у известного местного художника П.Д. Мельникова по несчастной случайности сгорел дом, он отправил ему довольно крупный по тем временам денежный перевод: «Хоть на первое время»».

Главным в жизни отца Алипия, по его собственным словам, была любовь. Она-то и являлась его непобедимым и непостижимым для мира оружием.

«Любовь, – говорил Великий Наместник, – есть высшая молитва. Если молитва – царица добродетелей, то христианская любовь – Бог,

ибо Бог и есть Любовь... Смотрите на мир только сквозь призму любви, и все ваши проблемы уйдут: внутри себя вы увидите Царствие Божие, в человеке – икону, в земной красоте – тень райской жизни. Вы возразите, что любить врагов невозможно. Вспомните, что Иисус Христос сказал нам: «Все, что сделали вы людям, то сделали Мне». Запишите эти слова золотыми буквами на скрижалях ваших сердец, запишите и повесьте рядом с иконой и читайте их каждый день».

Отец Никита рассказывал, что за месяц у него с трудом набегало жалованья рублей двадцать пять. Это и понятно: старые крестьянки, которые обычно составляли приход таких храмов, были не зажиточнее своих настоятелей. Священники помогали этим, как правило, брошенным родными детьми и внуками старухам то дров нарубить, то крышу починить. А иногда на последние копейки покупали им еду и лекарства. Деньги у батюшки появлялись, как правило, лишь тогда, когда деревенский, почти неверующий народ приходил на крестины или приносил в храм отпеть покойника. Но монахи о деньгах не думали. Или, если уж быть до конца честными, думали о них в последнюю очередь.

Чем как не с проявлением человеколюбия – сталкиваемся мы здесь, о чем постоянно говорил Конфуций. Мне могут возразить, сказав, что любовь к ближнему – есть одна из заповедей любой или почти любой религии. Это действительно так, но в данном случае речь идет о православии.

Поговорим теперь о «смирении», которое тоже связано с любовью к ближнему. В этой связи в книге «Несвятые святые» много говорится об отце Рафаиле, он никогда не упускал возможности смириться перед любым, даже первым попавшимся человеком. Но происходило это всегда легко, как бы само собой, и уж точно никогда не выглядело нарочито. Он везде, если можно сказать, жадно искал поводы к смирению. Происходило это оттого, что отец Рафаил своей чуткой душой разгадал поразительную тайну: от смирения даже простой грешный человек становится ближе к Богу. Причем сразу, немедленно. Так что отец Рафаил даже в мелочах старался найти хоть какой-нибудь предлог, чтобы смирить себя.

Например, когда мы садились за стол, отец Рафаил сразу брал самое плохенькое, подгнившее яблоко, а лучшие оставлял нам. Или – приеду я в гости к нему на приход, и он немедленно уступает мне свою кровать. А сам, не слушая моих протестов, располагается на полу. Делал он это не потому, что я, к примеру, столичный гость.



Точно такой же прием в его приходской избушке ожидал и деда-странника, и какого-нибудь пономаря из соседнего прихода.

Как-то мы с отцом Рафаилом приехали на поезде в Псков. С северного неба накрапывал промозглый дождик. Не успели мы выйти на перрон, к нам сразу же пристал какой-то цыган:

– Поп, поп, помоги! Дай хоть три рубля!

Считалось, что у священника всегда есть деньги. Но у нас, как обычно, не было ни копейки. Так я и объяснил цыгану. Но тот не унимался:

– Как нет? Хоть что-то есть? Поп. Поп, дай хоть что-нибудь!

Отец Рафаил остановился и внимательно оглядел попрошайку. На ногах у него красовались драные разбитые башмаки. Отец Рафаил вздохнул и, не говоря ни слова, стал стягивать с себя замечательные хромовые сапоги. Месяц назад их подарил ему один военный. Отец Рафаил ими очень дорожил.

– Батя, ты что? Заболел? – испугался цыган.

Но отец Рафаил уже снял легонькие сапожки, поставил их перед оторопевшим цыганом, аккуратно положил сверху фланелевые портянки и как ни в чем не бывало босиком зашлепал по лужам.

Человек! Человек! Какой человек! – на весь вокзал завопил потрясенный цыган.

Я специально обращался в своей статье к примерам, взятым из жизни современных православных священников, чтобы можно было составить определенное представление об их нравственных предпочтениях. Книга отца Тихона (Шевкунова) «Несвятые святые» содержит в этом отношении богатый материал.

Эти примеры свидетельствуют о том, что они следуют максиме «возлюби ближнего». То-есть можно говорить, что между конфуцианством и православием существует, по крайней мере, одно очень важное сходство, оба они исповедуют один и тот же постулат «любовь к ближнему», «человеколюбие». Как справедливо пишут М.Л. Титаренко и А.Е. Лукьянов в своей вступительной статье к многотомной Энциклопедии «Духовная культура Китая»: «Местоположение китайского этноса, определяемое в его самосознании как срединное, характеризовалось тем, что Китай в течение многих столетий развивался на собственной основе» [ДКК, Т. 1, с. 16]. Однако точки соприкосновения, которые мы находим между конфуцианством и православием, свидетельствуют о том, что люди, придерживающиеся неодинаковых национальных философско-религиозных учений, могут исповедовать одни и те же нравственные идеалы.

## **Библиография**

- Духовная культура Китая. (ДКК) Т. I. Философия. М., 2006.  
Духовная культура Китая. Т. II. Мифология. Религия. 2007.  
*Переломов Л.С.* Конфуций. Лунь Юй. М., 1998.

**Почему  
Раскольников убил старуху-процентщицу? –  
анализ на основе теории «ненависти»  
М. Шелера**

*Ван Ицюнь*

DOI 10.48647/IFES.2022.74.80.004

**Аннотация:** Почему в романе «Преступление и наказание» Раскольников убил старуху-процентщицу? Это увлекательный и сложный вопрос в академических кругах. Чтобы ответить на него, ученые сосредоточились на жизненную обстановку Раскольникова, его душевное состояние, теорию «необыкновенный человек», а также случайные происшествия в его жизни... освещая многие спрятанные морщины в тайнике сердца Раскольникова, они и разделили сложный жизненный опыт Раскольникова. По вопросам мотивы преступления Раскольникова, мы получили несколько объяснений, и несколько неполных Раскольников. по мнению автора данной статьи, согласно феноменологической онтологии М. Шелера, вышеупомянутые аспекты очень мало внимания уделяли настроению (*Stimmung*) Раскольникова, которое можно рассматривать как «ненависть». Именно «ненависть» является основной движущей силой совершения убийства Раскольникова.

**Ключевые слова:** Достоевский, *Преступление и наказание*, Раскольников, «ненависть».

**Raskolnikov's Motives for  
Murder—A Research Based on Scheler's  
Phenomenology of “Resentment”**

*Wang Yiqun*

**Abstract:** In *Crime and Punishment*, what motivated Raskolnikov to kill the old pawnbroker who practises usury? This is a fascinating and challenging question in academia. In order to answer it, various explanations are given, from Raskolnikov's

survival situation and the theory of the “extraordinary man”, to the mental state of Raskolnikov and accidental occurrences in his life. While they illuminate many hidden reservations in Raskolnikov’s heart, they also split the complex and intact life experience of Raskolnikov. On account of these explanations, many incomplete figures of Raskolnikov appear. However, this thesis argues that, according to Scheler’s phenomenological ontology, the aforementioned explanations give little attention to Raskolnikov’s survival sentiments, which can be regarded as Scheler’s so-called “Resentment”. It is “Resentment” that provides the fundamental driving force for Raskolnikov’s murder. From this perspective, Raskolnikov’s complicated life experience also maintain its original completeness.

**Keywords:** Dostoevsky, *Crime and Punishment*, Raskolnikov, “Resentment”.

## 拉斯柯尔尼科夫为什么杀人？ ——一个基于舍勒“怨恨”说的考察\*

王逸群

**摘要：**《罪与罚》中，拉斯柯尔尼科夫为什么会杀死放高利贷的老太婆？这是一桩迷人而颇具挑战性的学术公案。就此问题，学界种种解释各自着眼于拉氏的生存处境、“不平凡的人”学说、精神状态、偶然的遭遇等展开论述，它们照亮了拉氏心灵内部诸多隐秘的褶皱，但也割裂了拉氏复杂而浑整的生命经验。如此，我们得到了多种解释，也得到了多个不完整的拉氏。本文认为，从舍勒的现象学存在论来看，前述解释都忽略了对拉氏生存情绪的考察；拉氏的生存情绪可被视为舍勒所谓的“怨恨”，它为拉氏杀人提供了根本动力。在此视角下，拉氏复杂的生命经验也得以保持其原初的浑整性。

**关键词：**陀思妥耶夫斯基 《罪与罚》 拉斯柯尔尼科夫 “怨恨”。

**作者简介：**王逸群，文学博士，四川大学当代俄罗斯研究中心副主任，四川大学国际关系学院助理研究员。

770972623@qq.com

我们可以将《罪与罚》视为一部侦探小说：当放高利贷的老太婆阿廖娜·伊凡诺夫娜和她的妹妹丽莎维塔被杀之后，警察局的预审官

---

\* 本文最初发表于《俄罗斯文艺》(ISSN: 1005-7684) 2019年第4期。

波尔费利很快锁定拉斯柯尔尼科夫（下文简称拉氏）为头号嫌犯，但苦于毫无证据，直到后者投案自首。从另一个层面来看，拉氏本人亦充当了“侦探”的角色——行凶后他曾试图廓清自己的杀人动机，却宣告失败——这集中体现在小说第五部第四章，当他向索尼娅解释自己的杀人动机，却陷入自我矛盾之中，语焉不详。在评论界，拉氏的杀人动因可谓一桩迷人而颇具挑战性的学术公案，谢尔盖·哈克尔（Sergei Hackel）曾全面地概括出“文学侦探”们的主要破解方向：

“他是为了自己的家庭而谋取钱财？或者只是单纯地谋取钱财？他是为了实验其拿破仑式‘不平凡的人’思想？或者通过谋杀来缓解他在幽闭房间内由自省而引发的焦虑不安？他的身体或精神是否有问题？被撒旦所引诱？他是表达对社会的不满？尝试通过吸引社会的注意而弥合他与社会之间的鸿沟？通过谋杀，进而全然地感觉到自己是社会典型？或是通过寻求惩罚而减轻潜意识中的罪恶感？沉溺于想受苦的意志？”<sup>1</sup>

拉氏是谋财害命吗？这是皮萨列夫等人从意识形态方向开掘的“侦查线路”<sup>2</sup>；为了实践其拿破仑式的学说？阿黛尔·林登迈尔（Adele Lindenmeyr）指出，拉氏思想与路易·波拿巴在其《尤利·恺撒传》中提出的关于“伟大人物”的说法具有不容置疑的相似性，拉氏悔罪之后，还进一步推进了后者的思想；<sup>[1, 37-47]</sup>拉氏的身体或精神有问题？纳博科夫就断然声称，这个杀人犯“应该去看心理医生”；<sup>[4, 189]</sup>那么，他是为撒旦所诱惑？戴维·马图尔（David Matual）认为，我们显然不能忽略这一超自然的力量对拉氏罪行的干预。<sup>[2, 120-125]</sup>沉溺于想受苦的意志？在莫里斯·毕比（Maurice Beebe）看来，这显然是拉氏诸多杀人动因中最不容忽视的一个……<sup>[3, 156]</sup>总体观之，这些阐释均有难以辩驳的内在逻辑，也都表现出强烈的排他性：皮萨列夫式的意识形态分析与戴维·马图尔式的宗教神学批评互不相容，而将拉氏思想与陀思妥耶夫斯基对拿破仑作品的阅读经验关联起来会遭受前述二者的断然否决；当然，对拉氏精神状况的病理学诊断会认为所有其他解释都是小题大做……这些从不同角度向《罪与罚》投射的阐释之光，照亮了拉氏心灵内部诸多隐秘的褶皱，也使问题变得更复杂了。我们不能从这些观点中分离出其中一个，赋予它优先性和“特权”——这难免遮蔽其他视角并引来简化事实的指责，而同时，诸观点各执一词的局面也在一定程度上削弱了它们各自的解释效力。

---

<sup>1</sup> Qtd. in Reyyan Bal. *Raskolnikov's Desire for Confession and Punishment* [J] // Journal of Faculty of Arts and Social Sciences of International University of Sarajevo, Vol. 2, No. 1, 2009, p. 82.

<sup>2</sup> Qtd. in David Matual. *Fate in Crime and Punishment* [J] // International Fiction Review, V.3, No.2, 1976, p. 120.

多样性是现代阐释的应有之义，对于拉氏杀人的动因，我们不可能获得一个标准答案。这些批评话语之所以互相排斥，显然关乎立场和方法上的分野。而从另一个层面来看，拉氏杀人是一个具体的事件，无论以何种视角考察其动因，皆要回到小说本身，从拉氏身上寻找可明见的支撑——因为说到底，如果我们不把拉氏看成一个疯子，那么他杀人必然会有自身的价值依据。前述阐释各自着眼于拉氏的生存处境、“不平凡的人”学说、精神状态、偶然的遭遇（比如拉氏在干草市场偶然听到丽莎维塔和两个小市民的谈话、行凶前意外地在看门人的小屋发现斧头）等展开论述，这些因素都可直接或间接地为拉氏杀人提供价值依据，因为它们都涉及到了拉氏生命经验的某个局部，但这样一来，拉氏的复杂而浑整的生命经验就被割裂了。关于拉氏杀人的动因，我们得到了多种解释，也得到了多个不完整的拉氏。

本文认为，从舍勒的现象学存在论来看，前述解释都忽略了对拉氏生存情绪的考察，而这项工作可以为我们解释拉氏杀人动因提供一个更为“源始”的立足点。人总是携带着形形色色的情绪在世生存，很多时候，即便我们没有具体的意愿、行动，百无聊赖，无所事事，也必然会处于某种情绪之中。从这个意义上说，情绪使我们在世界上现身出场，它构成了一切意愿和行动的背景。而喜怒哀乐等诸种情绪性质不同，从中生发出来的具体价值取向自然也不同——这意味着情绪天然地包孕着价值质素，直接影响我们的价值偏好。按舍勒，在我们设定一个具体目的之前，会有一个意愿构成的阶段，“在这个阶段中，这个相关意欲的价值方向已经在不具有特定目的观念的情况下被给予。”<sup>[9, 11]</sup>这一先行存在的价值指向，我们可将它还原到主体的生存情绪上。基于此，拉氏的生存处境、“不平凡的人”学说、精神状态、偶然的遭遇等因素为其杀人所提供的价值依据可能彼此交融，共同扎根于拉氏的基本生存情绪。

下文我将尝试指出，拉氏的生存情绪可被视为舍勒所谓的“怨恨”，它为拉氏杀人提供了根本动力。在此视角下，拉氏复杂的生命经验也得以保持其原初的浑整性。

## 一、拉氏的怨恨情绪

回到《罪与罚》，尽管拉氏在行凶前一度“精神混乱”，但其生存情绪却一直具有极为鲜明的表征：焦虑不安、敏感易怒，常有莫名的冷漠和敌意。在小说开头，“处于烦躁不安的紧张状态，像是犯了疑心病”的拉氏现身出场，随后，当他来到彼得堡的大街上，“脸上流露出一种极其厌恶的表情”；在小说叙事时间的第二天，“他醒来时，情绪暴躁，肝火很旺，恶狠狠的，他用憎恨的目光望了一眼自

己的小屋。”<sup>[16, 26]</sup> 受此情绪影响，拉氏人格表现出强烈的分裂倾向——用拉祖米欣的话说，他“为人忠厚，心地善良”，但有时“冷冰冰的，麻木不仁到了不近人情的地步”。在杀人前一段时间，拉氏曾有两次善举：将醉酒的马尔美拉多夫送回家里，离去时悄悄留下了几乎仅有的一把铜板；他还在大街上对一位醉酒的年轻女郎伸出援手——驱走她身边的骚扰者，并慨然掏出二十戈比，委托巡警送她回家。从这两件事来看，拉氏不可谓不高尚，但吊诡的是，这两次善举之后，他都心生悔意：这倒无关其经济处境——刚把父亲的怀表当掉，转手又送掉这点救命钱，岂不太过冲动了？拉氏毫无此理性算计，其悔怨是生发于某种突如其来的冷漠和敌意。从马尔美拉多夫家离开后，拉氏开始挖苦索尼娅“采掘金矿”，继而觉得这个家庭丝毫不值得可怜，因为“人是卑鄙的动物”——他们对一切都会习惯的。当送走那个醉酒的女郎，他先是同情地想像这类女人可能迎来的悲苦命运，接着态度一百八十度大转弯：“呸，这关我什么事。”如果说拉氏这两次善举是出于良知和习惯，那么他原初的道德人格已经出现了裂缝，冷漠和敌意像毒蛇一样从中探出头来，随时会攻击它所面对的一切事物。

如何理解这种冷漠和敌意？应注意到，在这部以彼得堡为背景展开的小说当中，拉氏并不是有此生存情绪的孤例。他的“家族成员”大有人在，只是他们作为次要人物而处于小说的边缘域，情绪表征比拉氏的要微弱一些。在小说开头，当拉氏走进小酒馆，看到有两个人同桌共饮，冷清的气氛中，其中一人胡乱哼着一支小调，“但没有人分享他的幸福。他那位沉默寡言的朋友对他这一切发作甚至抱着敌视和怀疑的态度”。<sup>[16, 9]</sup> 再如马尔美拉多夫一家的邻居们，他们对这个不幸家庭种种遭遇的关注仅在于满足毫不掩饰的窥探欲，并从这个家庭的尖叫和泪水中获得快感：当马尔美拉多夫“被揪着头发拖着走，而且嘴里还喊着这是他的一种享受的时候，那些人就笑得分外开心。”<sup>[16, 25]</sup> 在拉氏杀人前做的那个可怕梦中，这种莫名的敌意得到了一个象征式的表达：一群乡下人在酒后折磨一匹小骡马，轮番用鞭子抽它，抽它的脊背，抽它的眼睛，最后干脆用辕木和铁棍结束了它的性命。从小说叙事来看，我们很难说酒精在这令人发指的暴行中起到了多大作用，那些唱着欢快的歌儿坐在马车上的人，那感叹小马“生命力够强”的围观者与施暴者合力制造了一场看上去极其日常的狂欢。

若我们把视线再拉长一点，将拉氏和上述角色视为陀思妥耶夫斯基笔下彼得堡的一部分市民，会发现，他们实在是一个庞大的群体。陀思妥耶夫斯基的大多数作品，短篇小说如《白夜》《穷人》《脆弱的心》，长篇小说如《被伤害与侮辱的人们》《罪与罚》《少年》《白痴》都是以彼得堡为背景展开叙事，在他笔下，彼得

堡并不是一个地理空间，而是一个由城市风物、文化、居民组建起来的独特的生活世界。可以说，冷漠和敌意正是这个世界的氛围。

《穷人》中的瓦连卡曾回忆起她初到彼得堡时，看到“……一群新的陌生人，他们都是不好客的、心怀不满的、好生气的人。”<sup>[15, 22]</sup>《白痴》中的伊波利特也有近似的感受：“我实在受不了人行道上，在我身旁，那些穿梭似地来去匆匆、忙忙碌碌、永远忧心忡忡、神情忧郁、惊慌不安的人。他们为什么总是那样心事重重、焦虑不安和忙忙碌碌呢？他们为什么总是那样神情忧郁、满面怒容(因为他们动不动就发脾气)呢？”<sup>[12, 380]</sup>而在《地下室人手记》的主人公身上，这种冷漠、易怒的生存情绪得到了专题化的呈现。这个卑微的小公务员阴郁、孤僻、“恶毒”——“如果我能让什么人感到难过，我简直感到是一种莫大的享受。”<sup>[13] (177-178)</sup>在“得不到满足的怨天恨地中”，他甚至能获得某种异样的“快感”。

在陀思妥耶夫斯基笔下，以拉氏的情绪为典型，这种在彼得堡四处弥漫的冷漠和敌意构成了一种普遍性情绪，它显然具有社会性，但又不同于一些意识形态批评所强调的阶级仇恨。阶级仇恨作为一个历史范畴，依托于处于敌对中的阶级关系，有着明确的阶级主体和仇恨对象——在经典马克思主义的语境中，前者是无产阶级，后者是资产阶级及其国家机器。而陀思妥耶夫斯基所描述的这种冷漠和敌意更多地出现于市民阶层，情绪主体并无明确的阶级意识，甚至没有任何具体的敌视对象。在日常体验中，这种情绪更像是一种持续燃烧的“无名火”，可以朝向任何对象，包括主体自身。

这正是舍勒所谓的怨恨。在舍勒的学说中，怨恨首先是一种情绪，也便具有存在论内涵。如前文所述，舍勒抛弃了胡塞尔意识分析的先天奠基模式，而将通过情绪“在世存在”视为存在论的源始基础。我们总是在特定的情绪中现身于世，在世情绪中潜藏着特定的价值体验结构，它先在于我们现实中的价值取向，并为之奠基。同时，怨恨作为一种特定的情绪，又有其社会性来源。如有论者指出，我们不能将情绪视作纯粹主观的产物，“情绪产生于社会关系之中，并且影响了社会关系的结果。的确，我们可以把情绪想象成为一种社会关系。”<sup>[11](58)</sup>正是在这个意义上，舍勒的“怨恨”学说将对情绪的存在论分析与对情绪的社会学分析结合了起来。

舍勒首先对怨恨的基本内涵作出现象学描述，他指出，怨恨源于报复冲动，而报复的本质特征在于推延“对抗冲动”，这种推延产生于意求报复者与其报复对象在“力量”对比中产生的“无能意识”。举例说来，被人打了耳光而马上还击，这并不是报复，但被人打了耳光，想还击但因身处劣势而心生畏惧，只能将“还击”意向郁积于心，这就是报复冲动。报复冲动越难得到满足，就越容易滋生怨恨；它渗入人的心灵内部，沉淀为一种基本的生存情绪，构成怨恨



人格。这样的个体，怨恨是其基本的生存体验单位，他会将周遭世界心怀无名的敌意，比如无端地打坏邻人的玻璃窗，或者去伤害一个与他素未谋面的路人。

那么，何种社会容易滋生怨恨情绪？舍勒指出，奴隶受到主人伤害不会心生怨恨，正如孩童受到长辈责骂不会有报复感。滋生怨恨的土壤，是强烈的欲求和社会地位的不相称：“群体的实际权力关系之间的差异越大，怨恨的心理动力就会越聚越多。”<sup>[10, 405]</sup> 由此，无论是在个人权利能得到真正落实、极大程度上实现了公平正义的民主制之下，还是在等级森严的专制之下，都不易产生社会性的怨恨。在前种制度中，个体诉求有政治保障；在后种制度中，每个人都属于特定的社会阶层，有着被给定的社会位置，他必须在这个位置上履行义务、安顿生活。“忍无可忍、一触即发的怨恨”产生于这样的社会语境：“随着实际权力、实际资产和实际修养出现极大差异，某种平等的政治权利和其他权利(确切地说是受到社会承认的、形式上的社会平等权利)便会不胫而行。”<sup>[10, 406]</sup> 具体地说，欠发达的资本主义社会是滋生怨恨人格的温床：传统的上层阶级衰落，其文化象征资本丧失了原有的合法性和权威，同时，社会等级的铁幕出现裂缝——不同阶层间出现了流通的可能性，它隐含着人人平等的社会观念；然而，对于大多数底层平民来说，平等只是一种“形式权利”，而非“实质权利”，如此，“即使撇开个人的品格和经历不谈，这种社会结构也必然会积聚强烈的怨恨。”<sup>[10, 406]</sup>

《罪与罚》所呈现的正是此种社会图景。根据小说中几处暗示，这个故事大概发生于 1865 年。<sup>1</sup> 此时，俄国的农奴制改革刚过去几年，社会正处于剧烈动荡时期：一方面，旧时垂直的社会等级秩序被打破了，长久封闭的上层空间开始向底层民众敞开，使他们有了向上攀爬的可能；另一方面，伴随着对生产关系的改造，俄国的资本主义获得了前所未有的丰沃土壤，外国资本大量涌入，社会资源加速流通，进一步释放出消解封建等级制度、确立以财富为标尺的全新社会秩序的能量。可以说，这一社会状况在彼得堡得到了最鲜明的展现。这座彼得大帝创建的城市、俄国改革的象征、俄国社会的火车头，资本主义发展条件得天独厚，是俄国第一座现代都市，一座充满商业活力的城市。当拉氏走在彼得堡的大街上，“到处是石灰，脚手架砖瓦，灰尘”，居住在城中心附近的“多半是些小贩和工

---

<sup>1</sup> 可参见小说中卢仁造访拉氏时与拉祖米欣、佐西莫夫的对话。另外，如有学者指出，拉氏的现实原型是一个叫格拉西姆·奇斯托夫 (Герасим Чистов) 的年轻的分裂派教徒 (раскольник)。1865 年，他为了抢劫一位叫杜布罗维娜 (Дубровина) 的莫斯科女市民的财产，用斧头砍死了她的两个女仆——那是两个老太婆，一位是厨娘，一位是洗衣妇。结合《罪与罚》的发表时间 (1866 年)，此说有很大可信性。(https://gufo.me/dict/litheroes/РАСКОЛЬНИКОВ).

人”<sup>[16, 3]</sup>。然而，这座“半空展现的新的城市”至为强力地去拆解传统的社会等级秩序，实质上又强化了后者。陀思妥耶夫斯基敏锐地观察到，底层民众获得的自由、平等诸许诺不过是一张空头支票，一个人若要开辟一番事业，除了头脑和能力，他更需要“先有经费，有保障”<sup>[14, 44]</sup>。就此，拉氏和拉祖米欣就是典型的例子，他们甚至无法完成学业。颇有讽刺意味的是，拉祖米欣多次雄心勃勃谈起的出版事业，若无其伯父的资助，恐将会无限期地搁浅；一个底层青年的上升之路必须要靠其家族背景提供装备，可见所谓的社会平等也只是平等地呼吸彼得堡的空气而已。

如此，作为社会性情绪的怨恨破窍而出，迅猛生长。彼得堡作为当时俄国最“开放”的城市，可谓制造怨恨人格的最发达的车间，也构成了当时俄国社会的一个缩影。《罪与罚》中，当卢仁造访拉氏，他在与拉祖米欣和佐西莫夫的闲谈中提到：“最近五年来，在下层阶级中犯罪增加了；且不说到处都不断发生抢劫案和纵火案；我最奇怪的是，在上层阶级中，犯罪也同样在增加，可以说，相应地增加了。”<sup>[16, 147]</sup> 废奴改革后，俄国有如此社会状况不足为怪——社会改革带来的心理动荡、开放的社会中对金钱的追逐显然是重要诱因，但改革所许诺的平等和实质的不平等所引燃的怨恨情绪亦不容忽视。按卢仁在后文的补充，他提到的上层人也只是钱袋干瘪的上层人而已。

拉氏只是怨恨大军中的一员。他才华横溢，心高气傲，但家中一贫如洗，母亲和妹妹富具牺牲精神地将他视为生活的核心，含辛茹苦，盼他出人头地，但他的学业还是难以为继。可以说，尽管小说中对拉氏辍学前的生活鲜有提及，但可以想象，这位彼得堡大学法律系的学生会经受何等精神折磨。司汤达笔下的于连能找到一架向上层攀爬的梯子，但拉氏的梯子只是无所凭依的镜花水月，他甚至陷入无法保全自身，让家人白白牺牲的悲剧性境地——长此下去，卖命作苦工的母亲很可能会失明；为了他而去当家庭教师的妹妹，忍辱含垢，青春也只能徒然流逝。如此，辍学几乎他是唯一的出路。一方面是无法摆脱的生存困境，另一方面是强烈的自尊心和巨大的抱负（“不平凡的人”学说可以为证）；这两种因素合力给拉氏带来被伤害感和屈辱感。当此人生境况，“在许许多多不眠之夜，在狂怒的状态下，怀着一颗跳动的心和满腔被压抑的热情”，拉氏酝酿出了那篇《论犯罪》的论文。

## 二、“不平凡的人”学说：怨恨情绪的凝结物

拉氏在此文结尾隐晦道出的“不平凡的人”学说混合着他出人头地的野心和强烈的无能意识，堪称其怨恨情绪的凝结物。它隐蔽地

说明了拉氏怨恨情绪的生成背景、积结方式和展开形态。这一学说的要义在于，可以从天性上把人分为两种：平凡的人和不平凡的人。平凡的人只是繁殖同类的材料，他们循规蹈矩，乐于服从他人，毫无自主精神；不平凡的人则具有超凡的天赋和自主性，往往以破坏现实的方式实现自己的理想。从这个意义上说，不平凡的人天生就有“犯罪”潜质，他们有“权利”杀死平凡的人，如果后者构成了他们人生道路上的障碍。拉氏根据人的天性区分人的等级，乍看上去与柏拉图的自然权利学说颇为相近；为了更好地理解拉氏的思想，将二者稍作比较是必要的。柏拉图在《理想国》中写道：城邦中的居民——

“虽一土所生，彼此都是兄弟，但是老天铸造他们的时候，在有些人身上加入了黄金，这些人因而是最可宝贵的，是统治者。在辅助者（军人）的身上加入了白银。在农民以及其他技工身上加入了铁和铜。但是又由于同属一类，虽则父子天赋相承，有时不免金父生银子，银父生金子，错综变化，不一而足。”<sup>[6, 128]</sup>

在柏拉图看来，人的灵魂的三种职能：理性、激情、欲望，它们从价值等级上依循从高到低的顺序。城邦中，哲人有理性、战士有激情，而普通人如农夫则顺从欲望。金银铜铁即是这一等级秩序的象征性表达。循此逻辑，若不同属性的个体在城邦中分有相应的“自然权利”，便构成了“理想国”。这样的城邦是完善的“超个体”，与实在的个体相较，它处于绝对优先地位，具有绝对稳定的秩序——如卡尔·波普尔所言，它“阻止所有的政治变革！变化是邪恶的，静止是神圣的。如果国家是照它最初的样子——即城邦的形式和理念制作而成的精准的复制品，则所有的变化都可被阻止。”<sup>[7, 171]</sup>

在拉氏的“不平凡的人”学说中，个体，而非社会秩序被放到了首位：不平凡的人绝不安于现状，“他们都破坏了被社会认为神圣不可侵犯的、从祖先传下来的古代法律”<sup>[16, 240]</sup>，创造新的社会秩序，成为人类社会的立法者。平凡的人是“现在”的主人；而不平凡的人是未来的主人，是推动社会进程的人。如果说柏拉图意欲浇铸一个等级严明的封闭社会，那么拉氏则以一种激进的方式描述了一个开放、变动的社会对个体的许诺：可以像风一样自由地掠过阶层壁垒，甚至可以改变人类历史进程。回到拉氏的生存语境，这意味着一个微不足道的底层寒士可以成为举足轻重的“大人物”。拉氏反复提到拿破仑，将其视为不平凡的人的完美典范，正在于后者能从一个寂寂无名的炮兵上尉青云直上，登上法兰西帝国的王座。

底层小人物的社会身份意识已经苏醒，但阶层秩序依然固化、正常的上升渠道受阻，那么破坏社会秩序、为社会重新“立法”就是应然选择吗？就可以“合法”地杀人？在我看来，拉氏“不平凡的人”学说只是其怨恨情绪的一次极端表达，一次情绪化的思维风暴，其抗

议的意指远远大于实践的意指，就像过于闪耀的雷霆之怒——因为过于闪耀而直接悬置了暴雨。值得注意的是，在《论犯罪》一文中，被拉氏视为不平凡的人的历史人物，除了拿破仑，还有牛顿和开普勒：

“在我看来，如果开普勒或牛顿的发现，由于某些错综复杂的原因，没有能够为大家所知道，除非牺牲一个，或者十个，或者百个，或者更多的妨碍者或阻挠者的生命，那么牛顿为使自己的发现能让全人类知道，就有权利，甚至有义务……消灭这十个人或者百个人。”<sup>[16, 241]</sup>

如皮萨列夫所言，拉氏拿牛顿和开普勒作例子不但无法为其学说辩护，反而使它显得荒唐而无法立足。牛顿、开普勒身为热爱真理的伟大科学家，不可能手染鲜血去推广自己的学说，而且，十人或百人也无力阻止人们去印刷、阅读他们的书籍。退一步说，如果依照拉氏的方案去消除障碍，那粉碎了一个，又会冒出另一个。倘若伟大的学说无法被推广，真正的障碍只能是社会环境；如果不去改善社会环境，杀人是无济于事的。与之相应，若不具备历史条件，任何天才都不可能改变历史进程。所以，拉氏把刑事罪犯与伟大的天才相提并论是不适宜的。皮萨列夫进而指出，很可能拉氏本人并不相信自己的这套学说。<sup>[5, 438-439]</sup>

读书时代，尽管拉氏心头的怨恨之火已熊熊燃烧，但还不足以去引燃一座现实的房子。这位品行高尚的法律系大学生不可能不清楚，通过杀人而为人类谋福祉，这在逻辑上就不能自洽。拉氏最终拿起斧头，与其辍学后的经历直接相关：他自视不凡，心高气硬，但生活光景每况愈下，重重叠叠的烦扰接连而至，为其怨恨情绪推波助澜——到了一触即发的地步。可以说，长期郁积、亟待释放的怨恨为拉氏杀人提供了心理动力。如舍勒指出，由怨恨导致的犯罪，“犯罪动机几乎总是成年累月积蓄起来的报复冲动或妒嫉冲动的猛烈爆发”。

### 三、拉氏怨恨情绪的激化——杀人

辍学伊始，拉氏并没有停下“奋斗”的脚步，他尝试去教书赚钱，但杯水车薪，很快就放弃了这份工作。如此，贫穷愈加压得他喘不过气来。他干脆像“地下室人”一样缩进那还拖欠着房租的、“棺材”般的斗室，让生命白白流逝。在缺衣少食的孤绝状态中，拉氏怨恨情绪的表征越来越明显，他焦虑不安，“动不动就发火”，富具攻击性——前文提到的他那两次义举即是明证。他甚至开始自我折磨：“最近，每当他闷闷不乐的时候，就很想到这一带（干草市场附

近的花柳巷；本文作者注）来闲逛，‘以便使心绪更加恶劣’。’<sup>[16, 153]</sup>有论者将拉氏“沉溺于受苦”视为一种宗教情感，认为它构成了拉氏杀人后走向上帝的内在依据。<sup>[3, 151-158]</sup>在我看来，或可为拉氏杀人之后的受难意识戴上神性光环，但至少在他杀人之前，它只是拉氏怨恨情绪的一个自然表达。如舍勒指出，“自我折磨”是报复欲内化为身体感觉，使心灵“自我毒害”的必然结果：“内在的五内之感交织在每一激情之中；由于向外的表露受阻，五内之感与外在表露活动之感都是闷闷不乐或干脆就是痛苦的，所以，整个身体感觉便具有明显的负面特征。”<sup>[10] (430)</sup>进而，报复激情开始指向激情的载体——主体自身，引发“自我仇恨”、“自我折磨”……从这个意义上说，拉氏因为强烈郁积但无法释放的怨恨而走向了自我封闭，他整天呆在屋子里，“羞于见人”，甚至中断了与好友拉祖米欣的联系，这种任由怨恨内化为身体感觉的自我孤绝状态必然会强化自我折磨，而自我孤绝、自我折磨又反向地为其怨恨提供了动能。拉氏的怨恨就像冰峰上滚落的雪球，越滚越大，给他带来锥心刺骨的寒意，也构成了其生命感觉的核心，它无法停下来，必将迎来一次致命的撞击。

拉氏辍学大概一个半月后，一个偶然事件为他的怨恨情绪提供了出口，那时他已放弃了教书的工作，迫于生计，决定当掉妹妹送他的一枚小金戒指，便找到了放高利贷的老太婆阿廖娜·伊凡诺夫娜，碰面之后，“第一眼他对她就产生一种遏制不住的反感”。在返回的路上，拉氏走进一家小饭馆，喝着茶陷入了沉思，“一个奇怪的念头像鸡蛋里的小鸡一样在他的脑海里啄着，动着，深深地吸引了他。”<sup>[16, 62]</sup>

在这念头萌生的那个瞬间，一道闪电照亮了拉氏沉闷而昏暗的精神囚室，它彻底地改变了拉氏的命运。为什么不杀死这只“老鼠”，让自己走出生活的泥淖？为什么不夺取她囤积的不义之财，去赈济那些因贫穷而受辱的无辜生命？这个近在眼前的“只知道榨干穷人血汗”的老太婆不正是社会不公的象征吗？杀死她，岂不是隐秘而骄傲地向社会宣战？通过放高利贷的老太婆，拉氏的生存焦虑、社会关怀意识、对社会不公的愤慨等激化怨恨情绪的多重因素得以汇聚融合，获得了共同的、明确的对象性意指。当然，所有这些为杀人所提供的价值依据都服务于同一个目的：拉氏不断向内郁积的报复激情必须找到一条向外迸发的通道。那么，关键在于，他能否真正跨过那条“界限”？

毫不意外，拉氏悄然修改了其“不平凡的人”学说。对于不平凡的人，他开始选择性地强调拿破仑，而闭口不提牛顿和开普勒。“我想要作拿破仑，所以就杀了人……”，如果“拿破仑处在我的地位，他会怎么办？……只要他没有别的路可走，他就会毫不犹豫地马上把她掐死，甚至不让她叫喊一声！”<sup>[16, 410]</sup>拿破仑，这个变革社会的“杀

人狂魔”在其建功立业之路上留下皑皑白骨，却得到无数颂扬——拉氏用这一形象屏蔽牛顿和开普勒，显然助于其卸下良知的重负。但拉氏仍在清醒地发问，自己能和拿破仑相提并论吗？难道他能称得上不平凡的人？然而，即使这让拉氏陷入自我怀疑，他还是要“去试验一下”，去弄清楚他“能不能跨过障碍”。可以看出，拉氏怨恨的洪流如此迫切地要冲出内心的堤坝，他几乎是以一种下意识的狡猾去穿过良知的重重“栅栏”，仿佛杀死老太婆是一桩必须完成的使命。这里，拉氏意欲谋杀的对象已不再是一个具体对象，它更像是一个必须得到回应的召唤，一个可以摆脱焦灼、回归安宁的允诺。

即便如此，拉氏仍对行凶一事迟疑不决，“难道这可怕的念头能钻进我的脑子里来吗？可是我的心居然会想到这么肮脏的事！”不过，良知的呼声已不能惊醒他的迷梦，母亲的来信反而进一步为其杀人提供了动力——整个家庭都将为他而毁灭，他必须有所行动，“马上行动”。此时，拉氏的神经已到了绷断的边缘，直到一个偶然事件几乎完全解除了他的顾虑：他无意中听到了丽莎维塔和两个小市民的谈话，得知，次日晚上七点老太婆将独自在家。显然，这将是一个千载难逢的机会，也更像是上天对他意愿之事的默许。而当他打定主意行凶，但因没有斧头而再度迟疑之时，他在看门人小屋里发现的斧头彻底地坚定了他的信念——“天意”再次出场。如此，拉氏已绝无回头的可能。

## 结语

可以看到，拉氏的生存处境、“不平凡的人”学说、精神状态、偶然的遭遇等都为拉氏杀人提供了某种价值依据，而这些价值依据也都是拉氏怨恨情绪的衍生物——换言之，它们扎根于拉氏的怨恨情绪，也通过拉氏的怨恨情绪发挥作用。这不仅在于怨恨是拉氏基本的生存体验单位，还因为拉氏长久积蓄的怨恨情绪需要得到释放，需要获得释放的“正当性”，这会反向地要求拉氏为自己杀人寻找理由。正是在这个意义上，怨恨构成了拉氏杀人的根本动力。

拉氏杀人的动因之所以引人关注，因其不仅关乎拉氏本人的心灵世界，更涉及到陀思妥耶夫斯基对当代人精神生活的洞察和哲思。陀思妥耶夫斯基曾将“地下室人”称作时代的典型人物<sup>[13](175)</sup>，在我看来，这是他对现代人精神气质的整体诊断。从本文的逻辑出发，这种精神气质的核心正是怨恨。而舍勒本人也认为，“现代市民伦理的核心植根于怨恨”<sup>[8](54)</sup>。这是巧合吗？事实上，舍勒曾在其著述的某个脚注中简略而明确地提到：“没有任何文学比年轻的俄国文学更充满怨恨了。陀思妥耶夫斯基、果戈理、托尔斯泰笔下的主人

公大多满怀怨恨。”<sup>[10, 426]</sup>就对怨恨情绪的文学描述而言，我认为舍勒将陀思妥耶夫斯基与托尔斯泰，尤其是果戈理等而视之是值得商榷的。不过这也从一个侧面说明，舍勒正如其前辈尼采，都从陀思妥耶夫斯基那里学到了“一点东西”。

### 参考文献：

- [1] Adele Lindenmeyr. *Raskolnikov's City and the Napoleonic Plan* [J] // *Slavic Review*, Vol. 35, No. 1, 1976.
- [2] David Matual. *Fate in Crime and Punishment* [J] // *International Fiction Review*, V. 3, No. 2, 1976.
- [3] Maurice Beebe. *The Three Motives of Raskolnikov: A Reinterpretation of Crime and Punishment* [J] // *College English*, V. 17, No. 3, 1955.
- [4] Набоков В. В. *Лекции по русской литературе* [M]. Пер. с англ. А. Курта, М.: Независимая газета, 2001.
- [5] Ф. М. Достоевский в русской критике [С]. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1956.
- [6] [古希腊]柏拉图：理想国 [M]，郭斌和、张竹明译，北京：商务印书馆，1986。
- [7] [英]卡尔·波普尔：开放社会及其敌人 [M]，郑一明等译，北京：中国社会科学出版社，1999。
- [8] [德]马克斯·舍勒：价值的颠覆 [M]，曹卫东译，北京：三联书店，1997。
- [9] [德]马克斯·舍勒：伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学 [M]，倪梁康译，北京：三联书店，2004。
- [10] [德]马克斯·舍勒：舍勒选集 [M]，刘小枫选编，北京：三联书店，1999。
- [11] [英]特纳(编)：公民身份与社会理论 [M]，郭忠华、蒋红军译，长春：吉林出版集团有限责任公司，2007。
- [12] [俄]陀思妥耶夫斯基：白痴 [M]，臧仲伦译，南京：译林出版社，2000。
- [13] [俄]陀思妥耶夫斯基：双重人格；地下室人手记 [M]，臧仲伦译，南京：译林出版社，2004。
- [14] [俄]陀思妥耶夫斯基：文论(上) [M]，白春仁译，石家庄：河北教育出版社，2010。
- [15] [俄]陀思妥耶夫斯基：中短篇小说选(上) [M]，文颖、曹中德等译，北京：人民文学出版社，1982。
- [16] [俄]陀思妥耶夫斯基：罪与罚 [M]，朱海观、王汶译，北京：人民文学出版社，2003。

## Библиография

- Набоков В.В. Лекции по русской литературе. Пер. с англ. А. Курта, М.: Независимая газета, 2001.
- Ф. М. Достоевский в русской критике. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1956.
- Adele Lindenmeyr. *Raskolnikov's City and the Napoleonic Plan* [J] // *Slavic Review*, Vol. 35, No. 1, 1976.
- David Matural. *Fate in Crime and Punishment* [J] // *International Fiction Review*, V. 3, No. 2, 1976.
- Maurice Beebe. *The Three Motives of Raskolnikov: A Reinterpretation of Crime and Punishment* [J] // *College English*, V. 17, No. 3, 1955.
- Болату. Лисян го. (Платон. Утопия) Пекин, 1986.
- Каэр Бопуэр. Кайфан шэхуэй цзи ци дижэнь. (Карл Поннер. Открытое общество и его враги.) Пекин, 1999.
- Макэсы Шэлэй. Цзячжи дэ дьяньфу. (Макс Шелер. Подрыв ценностей.) Пекин, 1997.
- Макэсы Шэлэй. Лунь ли сюэ чжун дэ синши чжуи юй чжиляо дэ цзячжи лунли сюэ. (Макс Шелер. Формализм в этике и этика материальных ценностей.) Пекин, 2004.
- Макэсы Шэлэй. Шэлэй сюань цзи. (Макс Шелер. Избранные произведения.) Пекин, 1999.
- Тэна. Гун минь шэнь фэнь юй шэхуэй лилунь. (Гернер. Гражданство и обществознание.) Чанчунь, 2007.
- Тосытоэфсыцзи. Байчи. (Достоевский Ф.М. Идиот.) Нанкин, 2000.
- Тосытоэфсыцзи. Шианчун жэньгэ. Дися жэнь шуо цзи. (Достоевский Ф.М. Двойник. Записки из подполья.) Нанкин, 2004.
- Тосытоэфсыцзи. Вэнь лунь. (Достоевский Ф.М. Сочинения.) Хэбэй, 2010.
- Тосытоэфсыцзи. Чжун дуань пянь сяошо сюань. (Достоевский Ф.М. Избранные произведения.) Пекин, 1982.
- Тосытоэфсыцзи. Цзуй юй фа. (Достоевский Ф.М. Преступление и наказание.) Пекин, 2003.



# Взгляды на природу в «Шан шу»

*Ван Сяохун*

DOI 10.48647/IFES.2022.94.87.005

**Аннотация:** Для человека небо над головой и земля под ногами – самая примитивная природа, а мир между Землей и Небом – самое большое и основное жизненное пространство. Таким образом, люди тесно связаны с природой как в мыслях, так и в действиях с самого начала. Постепенно появились некоторые представления о природе. Как одна из самых ранних исторических книг, а также одна из традиционных классических книг в Китае, «Шан шу» (или «Шу цзин», «Канон преданий») очень глубока и богата содержанием, она включает в себя наиболее полные и ценные взгляды на природу. Представления о природе в «Шан шу», в основном, состоят из теории взаимоотношений неба и человека, а также взаимоотношений человека и земли.

«Шан шу» отражает процесс познания человеком отношения человека и неба в Древнем Китае, переход от объективного к субъективному и от абсолютной природы к человечеству. В «Шан шу» есть как естественное небо, так и личное или божественное небо. Два слова «Тянь» (天) и «Шан Ди» (上帝) являются главным выражением, отражающим сильную идею судьбы. Эта идея судьбы в эпоху Ся, Шан и Чжоу указывает на переход китайской официальной культуры от учения о духе к гуманизму в ходе исторического процесса развития.

Ранние теории взаимоотношений человека и земли в Китае были систематически и подробно изложены в «Шан шу», особенно в «Яо дянь», «Юй гун», «Хун фань» и некоторых других статьях, связанных с этим. Записанные в «Яо дянь», назначения Яо обеспечивали людей своим календарем, который основывался на наблюдении небесных явлений и природных образов, а также подчинялся законам природы, чтобы направлять производство и жизнь людей. В «Юй гун» описан географический регион, местные продукты, система «гун-фу», горы и реки и т.д. В «Юй гун» тоже уделяется внимание борьбе с наводнениями и успешному сохранению почвы и воды. Особенных успехов достиг Да Юй в управлении водой, причем на пользу людям и всем вещам во всем мире, благодаря приобретению водой свойства увлажнения, а также следуя закону природы, под влиянием окружающей человека среды. «Хун фань» описывает закон неба и земли, который включает в себя *у син* (пять элементов), *у ши* (пять вещей), *ба чжэн* (восемь аспектов управления), *у цзи* (пять методов выбора времени), *хуан цзи* (великий и правильный способ управления), *сань дэ* (целостность, власть и мягкость), *цзи и*

(гадательные практики), *шу чжэн* (государственное управление), *у фу* (долголетие, богатство, здоровье, добродетель, благотворительность), *лю цзи* (шесть великих зол). Эти законы переданы от Да Юя и представлены У-вану китайской династии Чжоу Цзицзы. Среди них *у син* (пять элементов), которые рассматриваются как основной закон природы, который суммирует природу как пять объектов, позволяющих людям существовать, и записывает свойства этих пяти объектов, чтобы принести удобство для людей в использовании.

Таким образом, «Шан шу» в полной мере отражает взгляды на природу, включает в себя очень многое: понимание, использование, преобразование приспособленной к местным условиям природы и гармоничное сосуществование человечества с природой. Взгляды на природу в «Шан шу» оказали глубокое влияние на китайскую традиционную культуру последующих поколений.

**Ключевые слова:** «Шан шу», взгляды на природу, отношения небо-человек, отношения Человек-Земля

## Views on Nature in *Shangshu*

*Wang Xiaohong*

**Abstract:** For humans, the sky above our head and the earth beneath our feet are the most primitive nature, and the world between the earth and sky is the largest and most basic living space. Therefore, humans are closely related to nature both in thought and in action from very early on, and gradually some views of nature came into being. As one of the earliest historical books, and also one of the traditional classic books in China, *Shangshu* is rich in content and profound in thoughts, of course, which includes rich views of nature. Views of the nature in *Shangshu* mainly consists of the theory of the Heaven-Human relationship, and Human-Earth relationship.

*Shangshu* reflects the process of human being's cognition on relation of man and sky in ancient China, which should be a process from objective to subjective, and from pure nature to humanity. There are both natural sky and personal or deific heaven in *Shangshu*, especially refers to the latter. The two words “Tian” and “Shang Di” are the main expression, reflecting the strong idea of destiny. This idea of destiny in Xia, Shang and Zhou era indicates the history of the Chinese official culture's changing process from doctrine of the spirit to humanitarianism.

The theory of the Human-Earth relationship in early China expressed and explained systematically and in-depth in *Shangshu*, especially in *Yaodian*, *Yugong*, *Hongfan* and some other articles related. Recorded in *Yaodian*, Yao appointees provided the people with their calendar which based on observing celestial phenomena and natural images, and obeying the laws of nature, in order to guide people's produc-

tion and living. By recording geographic region, local products, “Gong-Fu” system, mountains and rivers etc., *Yugong* sings the praises of Dayu flood controlling and successful soil and water conservation. Especially Dayu flood controlling achieved success in controlling the water, and in favor of the people and benefitting all things all over the world, because of acquiring water feature of moistening and downward flowing, and following the law of nature, with the influence of human environment. *Hongfan* records the law of heaven and earth which includes Wuxing (five elements), Wushi (five things), Bazheng (eight aspects of governance), Wuji (five timing methods), Huangji (the great and right way of governing), Sande (integrity, power and soft), Jiyi (national quantitative analysis), Shuzheng (all kinds of signs), Wufu (longevity, wealthy, health, virtuousness, beneficence), Liuji (six great evils) that is handed down from Dayu and presented to King Wu of Zhou by Jizi. Among these, Wuxing (five elements) is considered as the fundamental law of nature, which simply summarized nature as five objects that allow humans to exist, and records the properties of these five objects, in order to bring convenience for people to use.

*Shangshu* fully reflects its Views of nature includes understanding, using, transformation adapted to the local conditions of nature, and harmonious coexistence of mankind with nature. Views of nature in *Shangshu* have had a profound impact on Chinese traditional culture of later generations.

**Keywords:** *Shangshu*, Views of Nature, the Heaven-Human relationship, the Human-Earth relationship

## 略论《尚书》的自然观

王小红

**摘要:** 对人类来说, 头顶之“天”与脚下之“地”是最原初的自然, 是最大、最基本的生存生活空间, 因此人类从很早开始, 无论是在思维上还是在行为上, 都与自然界发生着密切的相互作用, 逐渐产生出一些自然观思想。作为身兼中国史书鼻祖和传统文化元典于一身的《尚书》, 内容浩繁, 思想深邃, 其中也蕴含着丰富的自然观思想, 尤其体现在天人关系论、人地关系论两方面。

《尚书》反映出上古时期人类对天的认识有一个由客观上升到主观、由纯自然上升到人文的过程, 因此《尚书》中的“天”, 既有“自然之天”, 也有人格化、神性化的“人文之天”, 更多地是指“人文之天”, 主要表述为“天”和“上帝”两词, 体现出强烈的“天命观”思想。这种“天命观”思想在夏、商、周时期还表现出王官文化从“神本”走向“人本”的变迁过程。

中国早期的人地关系思想在《尚书》中都有系统和深入的表现和阐释, 尤其在《尧典》《禹贡》《洪范》等篇章中。《尧典》记载尧任命官员观察天象与

物象，谨遵大自然的运行规律，定四时以“敬授人时”，用来指导人们的生产生活。《禹贡》主要通过对夏代的地理区域、物产、贡赋制度和山川等情况的记录，歌颂大禹平治水土、地平天成之功。特别是禹之治水，得水润下之性，顺其自然之理，并参以人事，因此治水成功，惠及四海，泽被万物。《洪范》所录箕子向周武王陈述相传禹所得的“天地之大法”有五行、五事、八政、五纪、皇极、三德、稽疑、庶征、五福六极等九个方面，其中，“五行”言自然之本，把人类赖以生存的自然界概括为五大类物质，并记录此五类物质的属性，以备人们之用。

由此可见，《尚书》充分体现夏商周时期人们认识自然、利用自然、因地制宜地改造自然，人与自然和谐相处的自然观思想。这种思想，对后世中国传统文化产生了深远的影响。

**关键词：**《尚书》 自然观 天人关系 人地关系。

中国史官文化发达，正所谓“君举必书”（《左传》庄公二十三年）<sup>[1, 3860]</sup>，“古之王者世有史官，所以慎言行，昭法式也”（《汉书艺文志》）<sup>[2, 1715]</sup>，因此自古留下许多历史文献，《尚书》即是其中之一。其最早称《书》，后称《尚书》，成为儒家经典以后，又叫做《书经》。它是儒家最早的经典之一，从其内容看，世历三代，人更数圣，故文字古奥，语义难晓，即使唐代古文运动的倡导者韩愈也叹其“佶屈聱牙”（韩愈《进学解》）<sup>[3, 147]</sup>。加之《尚书》经本有今文古文之分，家法师法之别，流传过程中又隐显不一，真伪杂呈，故在群经文献中，无论文本之繁<sup>1</sup>，还是问题之多，都堪称独一无二。尽管如此，《尚书》起自尧舜之《典》，迄于秦穆之《誓》，可谓自四千年前的二帝时代，至春秋初期的西秦历史，皆于其中得到关键性记录和概略性反映。其内容涉及政治、经济、军事、地理、宗教、哲学、伦理、法律等各个方面，是中国传统文化思想的主要源头之一，含“二帝三王治天下之大经大法”<sup>[5, 1]</sup>，被视为“治道之本”<sup>[6, 469]</sup>。博大精神的《尚书》思想中，自然观丰富而深邃，对后世影响也很大。

所谓“自然观”，简言之，就是人类对人与自然(含人类社会)关系的总的观点和根本看法。自然界是人类社会产生的前提，是人类生存和发展所依赖的物质生活条件。人又是从自然界中分离出来的，分离出来后，人就成为认识自然和改造自然的主体。因此，人与自然的关系问题，就成了一切哲学必须首先关注的问题。作为身兼中国

---

<sup>1</sup> Текст, изучаемый в этой статье, является текстом популярной версии «Шан шу» в настоящее время.

史书鼻祖和传统文化元典于一身的《尚书》，阐明了上古时期中国人对天、地与人之间的关系认识，并在一定程度上有了理论上的总结与阐述，形成朴素的天人关系思想、人地关系思想，构成《尚书》自然观的主要内容。

尽管《尚书》自然观思想丰富，可至今为止，学界没有人进行全面系统的梳理，仅有少数学者论及《尚书》的天人关系尤其是天命观<sup>1</sup>。因此，笔者不揣浅陋，从以下两个方面进行探讨，以就教于方家。




## 一、《尚书》的天人关系论

人类自从诞生在地球上以后，就与赖以生存的自然关系密切：天空在上，大地在下，仰观日月星辰之灿烂，俯察山川草木之繁盛……。毫无疑问，对人类来说，天与地是最原初的自然，是最大、最基本的生存生活空间。由于天和地变化万千，威力无穷，生活于天地间的早期人类对它们产生了无穷无尽的想象，这种想象尤其围绕遥不可及的“天”展开。他们对天在情感上有依恋，有惧怕，往往表现为崇敬、感激、恐惧，进而上升为赞颂、膜拜等情感。不同的民族对于天的认识和感知又表现为不同形式：有的是神话形式，有的是宗教形式，有的将这类情感上升为伦理道德，或是诸种方式兼而有之，彼此渗透。当人们对天的崇拜上升为宗教，并且当这种宗教进入到阶级社会时，社会中的人的因素便被不断地添加进去，于是便出现了人间君主开始分享天神的特权的现象：在西方产生君权神授思想，在中国有了人间天子替天行道，天与人之间产生了微妙的交通。因此，人类对天的认识有一个由客观上升到主观、由纯自然上升到人文的过程。在这一过程中，纯自然的“天”逐渐变得复杂起来，于是，各民族的天便开始“分化”，出现不同的“人文之天”。生活在同一片“自然之天”下面的人们，他们的交往本来是可能而且容易的，但生活在不同“人文之天”下面的人们，他们的交往却变得异常困难。不同的民族对于天的理解，也就形成了各自不同的文化。“天”于是成为民族、宗教、哲学等跨文化交流的一个重要概念，而天人关系也成为不同时期、不同地区、不同民族的基本学问之一。正如庞朴先生说：“广义地说，一切学问都是天人之学。”<sup>[8, 353]</sup>张岱年先生也说：“天人关系论，是人生论之开端。由宇宙论到人生论，第一步便是天人关系论。天人关系论，即是对于人与自然或人与宇宙之关系之探讨。天人关系论之开端问题，是人在

<sup>1</sup> Некоторые научные статьи в значительной степени затрагивают содержание отношений между человеком и природой в «Шан шу».

天地间或宇宙间之位置之问题。”<sup>[9, 181]</sup>任继愈先生则称天人关系为“哲学上的永恒主题”<sup>[10, 3-4]</sup>。

《尚书》是中国最早的文献之一，也是中国原生文化观念发展史的源头之一。作为中国学术思想基石的“天人观念”，毫不例外也是《尚书》思想的重要组成部分。《尚书》中的“天”“人”有多种涵义。顾颉刚先生在《尚书通检》中据通行本《尚书》，统计出“人”出现247次，“民”出现276次，“天”出现278次。<sup>[11, 39]</sup>今笔者复检，结果一致。另外，笔者还统计出与“天”同义的“上帝”出现了32次。而周民先生在《尚书词典》中仅据今文《尚书》二十八篇，统计出“天”出现了183次。<sup>[12, 221-223]</sup>那么，《尚书》中的“天”何指？王国维说：

“天者颠也，在卜辞作，在周初的金文如《大丰簋》作，《大盂鼎》作，都是画一个人形，特别显示着有巨大的头脑。那头脑便是颠，便是天。颠字是后起的。因为头脑在人体的最高处，故凡高处都称之为颠，树顶称颠，山顶称颠，日月星辰所运行着的最高的地方称天。天字被太空所独占了，又才有颠字出来，连山颠也都另外造出了一个颠字。天字在初本没有什么神秘的意思，连《说文》所说的‘从一大’，都是臆说。”<sup>[13, 321]</sup>诚如其说，“天”字的本义是人的头部上方的空间，这就是“自然之天”。《尚书》中有这样的天，但是这样的天本来仅为自然的一部分，后来却引申为整个的自然。

《尚书》中“天”更多地是与“皇”“上”“昊”“旻”“苍”结合组词而成皇天、上天、昊天、旻天、苍天，“天”不再是简单的方位或特有的一部分自然，而是指一种神秘的力量，是对自然与社会两个方面都起支配作用的力量，这就是“人文之天”。这也包含在冯友兰先生20世纪40年代所说的“天有五义”之中。他说：“在中国文字中，所谓天有五义：曰物质之天，即与地相对之天。曰主宰之天，即所谓皇天上帝，有人格的天、帝。曰运命之天，乃指人生中吾人所无可奈何者，如《孟子》所谓‘若夫成功则天也’之天是也。曰自然之天，乃指自然之运行，如《荀子·天论》篇所说之天是也。曰义理之天，乃谓宇宙之最高原理，如《中庸》所说‘天命之为性’之天是也。《诗》《书》《左传》《国语》中所谓之天，除指物质之天外，似皆指主宰之天。《论语》中孔子所说之天，亦皆主宰之天也。”<sup>[14, 55]</sup>

在《尚书》中，“自然之天”与“人文之天”兼而有之，前者仅出现28次，后者(包括同义的“上帝”)出现了282次。

## (一) 自然之天

《尚书》中的“自然之天”指区域，即自然之一部分的“天”文句不多，且多以“天下”连词出现，具有政治体意义，即为具有不确定边界的大规模和多民族政治共同体。例如：《虞夏书·尧典》载尧时

洪水“浩浩滔天”。《大禹谟》载尧为“天下君”，舜赞禹功说：“汝惟不矜，天下莫与汝争能；汝惟不伐，天下莫与汝争功。”《益稷》载禹对舜说“光天之下，至于海隅苍生，万邦黎献”都是您的臣子，请您要善用他们。《五子之歌》在谈民本的重要性时说“予视天下愚夫愚妇，一能胜予”。《胤征》载胤侯批评羲和氏湎淫失职“傲扰天纪”“昏迷于天象”。《尚书·说命上》记载武丁梦见一位贤良的辅佐，于是“俾以形旁求于天下”，找到了傅说；《周书·武成》载周武王伐商归来到达丰邑时放马、牛归野，以“示天下弗服”，批判商纣王不遵天道而成为“天下逋逃主，萃渊薮”；周武王向四方诸侯和百官讲伐纣的成功是“一戎衣，天下大定”。《洪范》在论“皇极”时云“天子作民父母，以为天下王”。《周书·金縢》记载成王悔悟其疑心周公而欲出郊新迎周公时出现的天人感应现象：“秋，大熟，未获，天大雷电以风，禾尽偃，大木斯拔，邦人大恐。……王出郊，天乃雨，反风，禾则尽起。”《舜典》载舜处罚共工、欢兜、三苗、鲧四罪后，“天下咸服”。《召诰》载召公勉励成王立于德臣之首，以便“小民乃惟刑用于天下”，来发扬王的美德。

## (二) 人文之天

《尚书》中的“天”更多是指“人文之天”，其表述主要有两种：一为“天”，二为“上帝”，往往用于谈天人关系，尤其是“天命观”。“天命”，顾名思义，就是行天之命，是执行“天”的旨意，恪守“天”的教导，顺从“天”的安排。《尚书》中有关天命观的叙述俯拾皆是，其内涵在虞夏商周时期还有显著的历史变迁，体现出王官文化从“神本”逐渐走向“人本”的过程。

“天”在《尚书》多被奉为至上神，而且是唯一的。所谓“至上神”，起源于上古社会，主要由于人类社会生产力的发展、阶级分化等带来人类思维能力得到拓展，使原始宗教中的一些观念因受自然条件、生产状况以及生活习俗、地域范围的限制形成的多神崇拜受到挑战，抽象的、万能的神的出现就成为了可能。正如恩格斯所说的：“由于自然力被人格化，最初的神产生了，随着宗教的向前发展，这些神愈来愈具备了超世界的形象，直到最后，由于智力发展中自然发生的抽象化过程——几乎可以说是蒸馏过程，在人们的头脑中，从或多或少有限的和相互限制的许多神中产生了一神教的唯一的神的观念。”<sup>[15, 219-220]</sup>即多神经过漫长而曲折的过程发展到一神，即至上神。学界一般认为，中国上古早期的至上神起源于两神：一是原始“天”神，二是始祖神“帝”<sup>[16]</sup>。而《尚书》中的至上神是“天”，以及与之同义的“上帝”，这是因为上古时期的五帝有时被当作世上的君主，他们之上另有上帝。

“天”是夏时人们自然崇拜的至上神，天命观成为他们的主导思想和最高信仰。不敬天和恭守天时、冒犯自然规则，都将受到“天命”的惩罚。所以《尚书》载尧选官时说共工“静言庸违，象恭滔天”（《虞夏书·尧典》），意为共工貌象恭敬而实不敬天，所以不能得到重用，共工也因此在舜诛四凶时被流放到了幽州。伯益述禹功时说其因“皇天眷命”，才“奄有四海，为天下君”；禹征三苗誓师时数其罪行“昏迷不恭，侮慢自贤，反道败德，君子在野，小人在位”带来的后果是“民弃不保，天降之咎”【意为贤人被废弃不用，奸佞之人都身居官位，那么百姓就会背叛离散，上天也会降下灾难】；在征苗三旬后仍是“苗民逆命”时，伯益劝禹用德治感化三苗，说“惟德动天，无远弗届。满招损，谦受益，时乃天道”（《大禹谟》）。皋陶与禹讨论如何实行德政治理国家时说：“天工，人其代之。天叙有典，敕我五典五惇哉！天秩有礼，自我五礼有庸哉！同寅协恭和衷哉！天命有德，五服五章哉！天讨有罪，五刑五用哉！政事懋哉懋哉！天聪明，自我民聪明。天明畏，自我民明威。达于上下，敬哉有土！”（《皋陶谟》）【意为“上天命令的工作，人应当代替完成。上天规定了人与人之间的常法，要告诫人们用父义、母慈、兄友、弟恭、子孝的办法，把这五者敦厚起来啊！上天规定了人的尊卑等级，推行天子、诸侯、卿大夫、士和庶人这五种礼制，要经常啊！君臣之间要同敬、同恭，和善相处啊！上天任命有德的人，要用天子、诸侯、卿、大夫、士五等礼服表彰这五者啊！上天惩罚有罪的人，要用墨、劓、剕、宫、大辟五种刑罚处治五者啊！政务要努力啊！要努力啊！”“上天的视听依从臣民的视听，上天的赏罚依从臣民的赏罚。天意和民意是相通的，要谨慎啊，有国土的君王！”】而禹与舜谈君臣之道时说“徯志以昭受上帝，天其申命用休”（《益稷》），即有德的人接受天帝的命令，上天就会再三地赞美你。夏启即位后兴兵讨伐有扈氏作军前动员令则说有扈氏轻视关乎民生的五行，不遵守上古流传的治国大法，废弃三正，所以“天用剿绝其命，今予惟恭行天之罚”（《甘誓》），【意为有扈氏违背天意，轻视关乎民生的金木水火土五行，废弃正德、利用、厚生三大政事，上天因此要断绝他们的国运，现在我只有奉行上天对他们的惩罚。】胤侯率领将士征讨羲和氏前告戒军众的誓词，指出天官羲氏、和氏失职，违制失时，冒犯了天命，引起了日月交食的天象，其云：

惟时羲和颠覆厥德，沈乱于酒，畔官离次，俶扰天纪，遐弃厥司。乃季秋月朔，辰弗集于房，瞽奏鼓，啬夫驰，庶人走，羲和尸厥官罔闻知，昏迷于天象，以干先王之诛。《政典》曰：‘先时者杀无赦，不及时者杀无赦。’今予以尔有众，奉将天罚。



这段记录，被认为可能是世界上最早的日食记录，大概发生于夏代仲康时期，因此被称为“仲康日食”。文字记载了日食发生期间，乐官击鼓、嗇夫急跑取币、百姓奔走匆忙举行日食救护仪式，而当时的天官羲氏、和氏因沉湎酒色，对重大天象的发生一无所知，触犯了先王诛杀的律令，因此胤侯要率众奉行上天的惩罚。

夏人的天命观影响了后来的商、周，从以下商、周君臣对夏的灭亡的论述中，我们可以看出“天”是夏人崇拜的最高神，可以说在一定程度上主宰了夏代兴亡：

有夏多罪，天命殛之。今尔有众，汝曰：“我后不恤我众，舍我穡事而割正夏？”予惟闻汝众言，夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。今汝其曰：“夏罪其如台？”夏王率遏众力，率割夏邑。有众率怠弗协，曰：“时日曷丧？予及汝皆亡。”夏德若兹，今朕必往。（《尚书·汤誓》）

有夏昏德，民坠涂炭。天乃锡王勇智，表正万邦，纘禹旧服。兹率厥典，奉若天命。夏王有罪，矫诬上天，以布命于下。帝用不臧，式商受命，用爽厥师。（《尚书·仲虺之诰》）

夏王灭德作威，以敷虐于尔万方百姓。尔万方百姓，罹其凶害，弗忍荼毒，并告无辜于上下神祇。天道福善祸淫，降灾于夏，以彰厥罪。肆台小子将天命明威，不敢赦。敢用玄牡，敢昭告于上天神后，请罪有夏。（《尚书·汤诰》）

古有夏先后，方懋厥德，罔有天灾。山川鬼神，亦莫不宁，暨鸟兽鱼鳖咸若。于其子孙弗率，皇天降灾，假手于我有命，造攻自鸣条，朕哉自亳。（《尚书·伊训》）

夏王弗克庸德，慢神虐民。皇天弗保，监于万方，启迪有命，眷求一德，俾作神主。惟尹躬暨汤，咸有一德，克享天心，受天明命，以有九有之师，爰革夏正。（《尚书·咸有一德》）

有夏桀弗克若天，流毒下国。天乃佑命成汤，降黜夏命。（《周书·泰誓中》）

我不可不监于有夏，亦不可不监于有殷。我不敢知曰，有夏服天命，惟有历年；我不敢知曰，不其延。惟不敬厥德，乃早坠厥命。我不敢知曰，有殷受天命，惟有历年；我不敢知曰，不其延。惟不敬厥德，乃早坠厥命。（《周书·召诰》）

洪惟图天之命，弗永寅念于祀，惟帝降格于夏。有夏诞厥逸，不肯感言于民，乃大淫昏，不克终日劝于帝之迪，乃尔攸闻。厥图帝之命，不克开于民之丽，乃大降罚，崇乱有夏。因甲于内乱，不克灵承于旅。罔丕惟进之恭，洪舒于民。亦惟有夏之民叨慝日钦，剗割夏邑。天惟时求民主，乃大降显休命于成汤，刑殄有夏。（《周书·多方》）

以上材料表明，夏王丧失“天命”而失国，商汤用武力伐桀取得帝位是“奉若天命”，所以仲虺劝勉他要“钦崇天道，永保天命”（《尚书·仲虺之诰》）；盘庚迁都于殷也是“天其永我命于兹新邑”（《尚书·盘庚上》），“肆上帝将复我高祖之德”（《尚书·盘庚下》）；传说向武丁进言为君之道时说：“明王奉若天道，建邦设都，树后王君公，承以大夫师长，不惟逸豫，惟以乱民。惟天聪明，惟圣时宪，惟臣钦若，惟民从乂。”（《尚书·说命中》）而周武王讨伐商纣王之前在盟津大会诸侯誓师说“惟天地，万物父母；惟人，万物之灵。……今商王受，弗敬上天，降灾下民”“皇天震怒，命我文考，肃将天威”“商罪贯盈，天命诛之。予弗顺天，厥罪惟钧”（《周书·泰誓上》）“今商王受，狎侮五常，荒怠弗敬。自绝于天，结怨于民……尔其孜孜，奉予一人，恭行天罚”（《周书·泰誓中下》），等等，表明周代商也是顺天命而为。

上述材料中对夏被灭的原因总结，诸如“有夏昏德”（《尚书·仲虺之诰》）、“夏王灭德作威”（《尚书·汤诰》）、“夏王弗克庸德，慢神虐民，皇天弗保”（《尚书·咸有一德》）、“不敬厥德”（《周书·召诰》）的表述，暗示了天命观发展到商周时期重视“以德配天”思想，并由“敬德事天”再发展到“民之所欲，天必从之”的“天民合一”的思想。据顾颉刚在《尚书通检》中统计，“德”字共出现 224 次<sup>[17, 39]</sup>，其中，《虞夏书》出现 33 次，《尚书》出现 62 次，而《周书》出现 129 次，从使用的频率上就可以看到，夏、商、周三代的统治者是一代比一代更加重视“德”的修养。“德”字见于甲骨文，从直从心，写作“惇”。《说文》曰：“德，升也，从彳，惇声。”可见“德”的本义为“升”，与有天人、神人沟通的意蕴。在《尚书》中，天命观是“德”的前提，而“德”则是“祈天永命”的保证。《尚书·咸有一德》云：

呜呼！天难谌，命靡常。常厥德，保厥位。厥德匪常，九有以亡。夏王弗克庸德，慢神虐民。皇天弗保，监于万方，启迪有命，眷求一德，俾作神主。惟尹躬暨汤，咸有一德，克享天心，受天明命，以有九有之师，爰革夏正。非天私我有商，惟天佑于一德；非商求于下民，惟民归于一德。德惟一，动罔不吉；德二三，动罔不凶。惟吉凶不僭在人，惟天降灾祥在德。

德与天命是相辅相成的，没有“常德”“纯一之德”，就不可能“保位”“受天明命”。“皇天弗保”，完全是他自己“厥德非常”导致的结果。《咸有一德》应该是《尚书》中关于敬德与天命观的一篇总论。

《周书·无逸》也有修德与得天命之论，其云：“文王卑服，即康功田功。徽柔懿恭，怀保小民，惠鲜鰥寡。自朝至于日中昃，不遑

暇食，用咸和万民。文王不敢盘于游田，以庶邦惟正之供。文王受命惟中身，厥享国五十年。”由于周文王敬畏天命，关心农业生产，宵衣旰食，帮助鳏寡孤独、无依无靠的人，从早到晚，忙得连饭都没有时间吃，不敢有丝毫的玩乐游逸之心，正因为其不断修德，德行良好，所以上天就赐给了他大命，使其享位五十年。可见《尚书》的天命观在保持着对于天的一定程度的诚敬的同时，还要尽力于修德，彰显君王作为行为主体的善性，“以德配天”。

至于“天民合一”思想，陈来先生称之为“‘民意论’的天命观”，并进一步分析说：“天意在民，民意即天意，在这样一种类似泛神论结构的民意论中，殷商以前不可捉摸的皇天上帝的意志，被由人间社会投射去的人民意志所型塑，上天的意志不再是喜怒无常的，而被认为有了明确的伦理内涵，成了民意的终极支持者和最高代表。由于民众的意愿具有体现上天意志的强大道德基础和终极神学基础，所以在理论上民意比起皇天授命的君主更具有优先性，因为皇天授命君主的目的是代行天意来爱护保护人民。”<sup>[18,201]</sup>前文已述，顾颉刚在《尚书通检》中统计出“人”出现 247 次，“民”出现 276 次，共 523 次。其中，《虞夏书》“人”“民”共出现 49 次，《尚书》出现 94 次，而《周书》出现 379 次。由此可见，天命意识下的周人自觉、朴素、可贵的“民本”思想已十分明确。重视百姓意见是天道，是不可违背的规律，“天视自我民视，天听自我民听”（《周书·秦誓中》）。

从上述论述可知，《尚书》中天人关系思想的大致情况如下：从夏代到商代再到周代，“人”在天人关系中的地位不断提升，而“天”“上帝”作为至上神的基本性质并没有改变，其实质是“天人合一”的关系，而“敬德保民”是得到“天命”的关键等<sup>[19]</sup>，这种看法亦已经为学术界所公认。

## 二、《尚书》的人地关系论

《尚书》的自然观除了体现在天人关系论外，还体现在其系统的人地关系论，尤其反映出我国上古时期人地关系的和谐。

虽然“人地关系”作为一种科学命题是在 19 世纪才由德国著名地理学家卡尔·李特尔提出来的，但自人类诞生在地球上起，人地关系就已经存在，人类的一切活动都是在特定的地理环境中进行的，并与之发生密切的相互作用。就此而言，现代社会与古代社会并无本质的差别。正因为如此，“人地关系”是人类社会基本问题之一，不但被历代社会管理者所重视，也一直以来被古往今来的思想家和哲学家所关注。<sup>[20,4-6]</sup>

何谓人地关系？在人地关系论的产生和发展经历的漫长历史过程中，出现过各种人地关系的理论，本文不再赘述。简言之，人地关系是指人类和人类社会与地理环境之间的关系。人地关系中的“人”指的不是单个的人，而是指社会的人，是指一定生产方式下从事各种生产活动和社会活动的人。人地关系中的“地”是与“天人关系”中自然的“天”相对的“地”，指的是地理环境，不仅包括岩石圈、水圈、大气圈、生物圈等诸要素共同构成的自然环境，也包括因人类作用而改变了的人文地理环境。

先秦时期，人们已经意识到人类与地理环境之间的相互关系，逐渐产生了从不同的认识层面上体现出人地关系的种种思想。《周易》有“文明以止，人文也。观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下”（《贲卦·彖传》），“《易》与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理”（《系辞上》）等象天法地之论；《孟子》有“天时不如地利，地利不如人和”的人定胜天论；《荀子》有“制天命而用之”“天有其时，地有其财，人有其治，夫是之谓能参”、《管子》有“地者政之本”“辨地利而民可富”等人地相关论。这些人地关系思想，尽管很难考证出是产生于《尚书》成书之前还是之后，但都在《尚书》中有系统和深入的表现和阐释，尤其在《尧典》《禹贡》《洪范》等篇中。本文重点分析《禹贡》《洪范》篇的人地关系思想。

### （一）《禹贡》的人地关系思想

《禹贡》以大禹治水的历程为线索，依地理山川为界限，将当时的天下划分为冀、兖、青、徐、扬、荆、豫、梁、雍九州，并详细记载了各州之疆域、山川、原隰、土壤、赋税、贡物、贡道，以及天下山脉之走向、河流之渊源与归宿，最后还勾画了一个甸、侯、绥、要、荒五服区划，歌颂大禹平治水土的功绩。全文主体内容大致可分为九州、导山导水、五服三部分。可见其内容广泛涉猎了当时的地理区划、山岳、河流、湖泊、土壤、物产、贡赋、交通、民族等几乎所有的自然地理和人文地理内容，因此古时人们认为，要认识地理，撰写地理书，“在天，必考星辰所临以别野；在地，则以《禹贡》所分以定区域”<sup>[21]</sup>，他们无论是探夏代之历史，还是谈后世州郡之沿革，抑或述山川、土壤、交通之变迁，以及究物产、民族之由来，都祖述《禹贡》，因此学者称“《禹贡》一篇，惟言地理”<sup>[22]</sup>，“《禹贡》一书，古今地理志之祖者”<sup>[23]</sup>。

水的治理是农业社会发展的需要，《禹贡》记载了禹率众治水之后时人如何认识水土之性和因地制宜地加以利用。他总结前人治水

的经验和教训，认识到面对洪水带来的自然灾害，堵是违背自然规律的，而因势利导才是治水的首要之法。因此他分天下为九州，根据山川形势分别治理，即“禹别九州，随山浚川”，目的是为了“任土作贡”(大序)。“任土”是对各地区土地的性质、生态、物产等的认识，并据此确定田赋、贡赋之差。“禹敷土，随山刊木，奠高山大川”(小序)表明禹以高山大河为界线划分区域，形成九州。九州的土壤有别：冀州白壤，兖州黑坟，青州白坟，徐州赤埴坟，扬州、荆州涂泥，豫州壤下土坟垆，梁州青黎，雍州黄壤，土质土性与该地区的山脉河流等自然地理环境直接影响这一地区物产的品种、分类、价值、功用、贡赋，并共同影响这一地区的民风、民俗，这样多样化的区域共同构成一个部落联盟或政治统一体。九州各地的土地山川、动植物等构成其自然生态环境，而各州的土地开垦种植，水陆交通的开发利用，保证了统治者贡赋制度的实施。

在记述各州山脉河流的基础上，《禹贡》对九州的山脉走向、大河源流作了整体性的记述：

导岍及岐，至于荆山，逾于河。壶口、雷首至于太岳。底柱、析城至于王屋。太行、恒山至于碣石，入于海。

西倾、朱圉、鸟鼠，至于太华。熊耳、外方、桐柏，至于陪尾。

导蟠冢，至于荆山。内方，至于大别。

岷山之阳，至于衡山。过九江，至于敷浅原。

导弱水，至于合黎，余波入于流沙。

导黑水，至于三危，入于南海。

导河积石，至于龙门。南至于华阴。东至于底柱。又东至于孟津。东过洛纳，至于大伾。北过降水，至于大陆。又北播为九河，同为逆河，入于海。

蟠冢导漾，东流为汉。又东为沧浪之水。过三澨，至于大别。南入于江。东汇泽为彭蠡。东为北江，入于海。

岷山导江，东别为沱。又东至于澧。过九江，至于东陵。东迤北会于汇。东为中江，入于海。

导沔水，东流为济，入于河。溢为滎。东出于陶丘北。又东至于菏。又东北会于汶。又北，东入于海。

导淮自桐柏，东会于泗沂，东入于海。

导渭自鸟鼠同穴。东会于泂。又东会于泾。又东过漆沮，入于河。

导洛自熊耳。东北会于涧瀍。又东会于伊。又东北入于河。

此可谓中国历史上第一部水志、山志，或者是中国第一部水陆交通学史，是中华先民对九州山脉河流的完整理性认识形成的第一篇文字材料。他们认为治水的同时也要治山，山水是相互联系的。中国是一个多山的国家，既使是在上古时期人们集中居住的黄河、长江中下游地区，也依然多山。而水的根本来源无外乎天然降水、高山冰川的融化和地下水的补给，且以天然降水为主。某一时期突然增大的天然降水，多汇集于山间低洼地带及平原地区，在河道流泄不畅的情况往往形成洪水。禹之治水，充分认识了山水自然之性，采取顺其自然、因势利导之法，将大小河流疏通，使洪水顺利流泄，最后流入大海，避免了在天下酿成大的灾害，取得了治水的成功。这正是对人地(此处侧重自然地理环境)关系有充分认识的体现。不但如此，这些治水之人还应该认识到人事与地理环境之间具有整体性的特点：山脉、河流、海洋尽管在地域上相隔遥远，形态上也完全不一样；用水、治水事理不一，然而它们却彼此联系形成一个整体，因此治水时做到统一规划，采取全局性的措施，系统治理九州山川。中国先民们的这种人地和谐统一的思想，在数千年之后，被美国著名地理学家詹姆斯 (Preston E. James) 写进其名著《地理学思想史》中，他说：“地理学一向具有一种整体高于局部的传统信念，因此它去研究不同来源事物中相互联系与相互依存的的部分的系统，这在哲理上是不足为奇的。”<sup>[24, 16]</sup>詹姆斯所说的这种“传统信念”源自哪里，我们不得而知，但“我们却有十足的把握说，这正是《禹贡》留给全人类的传统信念”<sup>[25, 421-429]</sup>。

大禹治水之事，若与西方其他地方的相似事件比较，更能发现其在处理人地关系上的卓越之处。纵观人类发展史，早期的人类文明往往是从人类与洪水的斗争开始的。在印度的古法典《摩奴法典》里，以及美洲印第安人的民间传说中，一提到人类历史开端，无不从洪水说起。<sup>[26]</sup>因此，在西方，“诺亚方舟”的故事家喻户晓；在中国，大禹治水的故事世代相传。我们仔细分析大禹治水和“诺亚方舟”的故事，可以发现在处理人地关系问题上，中西方文化有截然不同的态度与方法，体现出不同的世界观：诺亚靠神的启示，借方舟逃避了神降给人们的灾难，是一种消极的世界观；大禹则把洪水看作自然现象，顺应水的自然规律，用疏导的办法治理了洪水，留给人类与自然界既和谐又斗争的思考，是一种积极的世界观。

《禹贡》记载禹治水成功后，“九州攸同，四隩既宅……四海会同，六府孔修”，形成了天下和合的人文地理景观。他还将国都以外地区划分为五服进行管理，“五服”从内到外依次为：“五百里甸服：百里赋纳总，二百里纳铨，三百里纳秸服，四百里粟，五百里米。五百里侯服：百里采，二百里男邦，三百里诸侯。五百里绥服：三百里揆文教，二百里奋武卫。五百里要服：三百里夷，二百

里蔡。五百里荒服：三百里蛮，二百里流。”这种五服制，可以说是上古时期社会管理者处理王畿与地方及周边邦国之间在政治、经济、军事及文化教育各方面的一种政治制度，而五服的设置与贡赋内容的巨大差别，也体现出中华先民充分认识人地(此处侧重人文地理环境)关系之后表现出卓越的政治智慧，即以仁义普及天下众生，因此达到了“东渐于海，西被于流沙，朔南暨，声教讫于四海”<sup>[27]</sup>的天下之治的社会成效。可以说，《禹贡》这种的人地关系思想，深深地影响了中华民族的传统政治文化文思想，尤其是政治体系的“多元一体”格局的形成。数千年来，在辽阔的华夏大地上，虽然有时难免不发生战争和冲突，但在大多数时期，数十个民族构成一个和睦的大家庭——多民族的统一国家，形成各个民族平等、友爱、团结、融洽、生死与共的“多元一体”的文化和政治关系，这也是《禹贡》留给中华民族的极为宝贵的传统。

## (二)《洪范》的人地关系思想

“洪范”，汉代孔安国传云：“洪，大；范，法也。”唐孔颖达疏曰：“言天地之大法。”据《洪范》记载，此大法是远古圣王大禹治水成功后从天帝所得，在商周革命的历史场景中，周武王向前朝遗臣箕子询问政治大法，后者陈述“洪范”九畴，使其得以流传于后世，并被自周代以来历代王朝奉为政府管理的大法。可见，天地大法为人所传所用，其一定反映人地关系思想。

《洪范》的主要内容有“九畴”，包括：(一)五行：水、火、土、金、土。(二)五事：貌、言、视、听、思，是指五种行为。(三)八政：食、货、祀、司空、司徒、司寇、宾、师，是指八种政务。(四)五纪：岁、月、日、星辰、历数，是指观察天象、记录时令的五种方法。(五)皇极，指帝王统治天下的最高准则。(六)三德：正直、刚克、柔克，是指三种德性。(七)稽疑，是运用卜筮解除疑难、决定大事的方法。(八)庶征：雨暘、燠、寒、风，是检验君王政治得失的各种征兆。(九)五福：寿、富、康宁、攸好德、考终命，是五种幸福；六极：凶短折、疾、忧、贫、恶、弱，是六种惩罚。可见，《洪范》内容非常丰富。其中，九畴第一畴“五行”，是现存传世文献中关于五行体系的最早记载，比较系统地体现了《洪范》的人地关系思想。

首先，从《尚书》中“洪范”大法的来源来看，五行有其自然规律，这个规律，只能为人所发现、掌握和利用，而不能为人所制造、改变和违背。此载录于《洪范》篇开首，其云：“我闻在昔，鲧堙洪水，汨陈其五行。帝乃震怒，不畀‘洪范’九畴，彝伦攸斁。鲧则

殛死，禹乃嗣兴，天乃锡禹‘洪范’九畴，彝伦攸叙。”这段话的大意是：我听说从前鲧采取堵塞的办法治理洪水，因而扰乱了上帝所创造的五行的规律，上帝大怒，就不赐给鲧九种大法，治国的常理因此败坏了。后来，鲧被流放死了，禹于是继承兴起。上帝就把九种大法赐给了禹，治国的常理因此定了下来。“鲧堙洪水，汨陈其五行”，表明鲧采取堵塞的办法去治理洪水，违背了水的自然特性和运行规律，其结果功业不成，自己被逐羽山殛死。可以说，因为没有处理好人地关系，鲧受到了自然和历史的惩罚。

其次，“五行”具体内容来首次在文献中出现，被赋予哲学的内涵，体现出人类对人地关系的认知论。即水、火、木、金、土被看成是自然界的五种基本物质，这五种物质被人感知，形成五味。这种实践物性，被说成是类似后世所说的朴素的唯物认识论。《洪范》云：“五行，一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爰稼穡。润下作咸，炎上作苦，曲直作酸，从革作辛，稼穡作甘。”大意是，五行指的是水、火、木、金、土五种物质元素。水的属性是向下的，由于润下，产生了咸味；火的属性是向上燃烧的，由于向上燃烧，产生了苦味；木的属性是曲直的，由于曲直，产生了酸味；金的属性是顺从变革的，由于顺从变革，产生了辛味；土的属性是宜于种植庄稼的，由于生长庄稼，产生了甘味。人们是怎样获得这种感觉的呢？汉孔氏传《洪范》云，“润下作咸”，是“水卤所生”；“炎上作苦”，是“焦气之味”；“曲直作酸”，是“木实之性”；“从革作辛”，是“金之气”；“稼穡作甘”，是“甘味生于百谷”。

其实，五行的产生，并非自《洪范》始，也不是产生于商末周初，而是早在原始氏族社会时期就出现了。《左传》昭公二十九年记载蔡墨说：“故有五行之官，是谓五官，实列受氏姓，封为上公。祀为贵神。社稷五祀，是尊是本。木正曰句芒，火正曰祝融，金正曰蓐收，水正曰玄冥，土正曰后土。”可见早在氏族社会时期就流行着五行“木、火、金、水、土”这些说法。后来，夏启讨伐有扈氏，讨伐的原因是“有扈氏威侮五行，怠弃三正”，因此，“天用剿绝其命，今予惟恭行天之罚”而已。可见，在夏时有扈氏违背天意，轻视关乎民生的金、木、水、火、土五行，也就是没有处理好人与自然的关系，因此夏启替天行道，前去讨伐。这也说明五行思想，在夏时已经越来越深入人心，越来越为大众所认可。也正因为如此，五行已成为夏时社会治理的大经大法的组成部分当是可能的，箕子所说包含五行的《洪范》来自夏禹是具有历史的合理性的。

五行思想反映的自然观，尤其是它与《周易》的“阴阳”思想会通形成“阴阳五行说”，对中国传统文化影响非常深远。关于阴阳说与五行说的起源以及二者结合的出现于何时，目前学界尚莫衷一



是，正如李泽厚先生所言：“阴阳五行的渊源和流变，是一个久远而复杂的问题”<sup>[28, 150]</sup>。有学者认为其最早可以追溯到史前文化中人类对自然的认知，及其对日常生产、生活经验与事物结构模式、巫觋文化等的描摹和解释<sup>[29, 2-3]</sup>，而最晚至少也在战国中期。李汉三先生则指出：“阴阳说之创行，显在孟子书后，约当战国中叶之末。五行说倡自子思，其年世略与墨子相当，纵创行于战国中年之前，亦决不早至春秋。二者原非一物，五行说且成于阴阳说前约百年。”<sup>[30, 47]</sup>至于阴阳与五行何时结合在一起，至今更是无定说。不过，学界一般认为，《管子》中有阴阳与五行合用的痕迹，而战国后期的邹衍则是将阴阳五行结合起来的最重要人物，汉代的董仲舒、刘向更发扬光大。<sup>[31, 433]</sup>

《管子》中“不仅可以看到成熟的阴阳五行图式，而且可以清晰地看到阴阳与五行由并存到融为一体的发展脉络”<sup>[32, 24-34]</sup>，其主要的篇章则为《幼官》《四时》《五行》《轻重己》等。如《管子·五行》云：

故通乎阳气，所以事天也，经纬日月，用之于民。通乎阴气，所以事地也，经纬星历，以视其离。……昔黄帝以其缓急作五声，以政五钟。……五声既调，然后作立五行以正天时，五官以正人位。人与天调，然后天地之美生。日至，睹甲子，木行御。天子出令，命左右士师内御……七十二日而毕。睹丙子，火行御。天子出令，命行人内御……七十二日而毕。睹戊子，土行御。天子出令，命左右司徒内御……七十二日而毕。睹庚子，金行御。天子出令，命祝宗选禽兽之禁……七十二日而毕。睹壬子，水行御。天子出令，命左右使人内御……七十二日而毕。

《管子》认为黄帝以阳气和阴气经纬天地，服务于民事，设天地四方四时之职官管理民政，然后作五声“以政五钟”，五声调谐之后立五行，以五行正天时，以五官正人伦，而四方、四时、五声、五钟、五行、五官都是处于“五行”系统之内的概念。在这一系统之中，天人感应合一，阳气与阴气所经纬形成的天地便通过与五行的有机结合而成就了天地间万事万物的美好与和谐。《管子》还把这五行与许多事物相联系，即与木、火、土、金、水相应的“五方”是东、南、中、西、北；“五色”是青、赤、黄、白、黑；“五味”是“酸、苦、甘、辛、咸”；“五声”是角、羽、宫、商、徵；“五数”是八、七、五、九、六；“五时”是春、夏、夏秋之交、秋、冬。这些联系理论成为古人的基本常识，得到社会的公认。

将阴阳五行相结合并发扬光大之人的邹衍，其著述失传已久，因此我们只能司马迁《史记》的记载来探究其学说。《史记·历书》论及邹衍“明于五德之传，而散消息之分”，《孟子荀卿列传》载邹衍“乃深观阴阳消息……称引天地剖判以来，五德转移，治各有

宜，而符应若兹”，由此大致可见邹衍对阴阳之间辩证关系的认识。他还明确将阴阳消息说和由五行生克机制而来的五德终始说结合起来，发展出了一套被后世认为神秘怪迂的襍祥制度与历史运行法则。

自邹衍后，“阴阳五行说”在《吕氏春秋》及董仲舒、刘向等人那里得到进一步的演绎和趋向神秘化的发展，再发展到宋代，其与新儒学中理学本体论结合，得以理性化地升华与完善，最终形成一套结构严整、逻辑清晰的宇宙论系统，成为中国传统宇宙观的最高形态。众所周知，其主要代表便是理学开山周敦颐的《太极图》与《太极图说》。周敦颐主张无极而太极，太极以动静生阴阳，阴阳变化生五行，进而化生万物，世界便由此得以生成和运行。这一宇宙图式将五行从属于阴阳，同时两者又都被纳入“太极”(即理)本体的框架之下。

由此可见，《洪范》五行思想体现的人地关系论，经过历代学者不断演绎，发展成为构成宇宙万物及各种自然现象变化的基础，在中国思想史上不时地闪烁着智慧的光芒。

### 三、结语

依前所述，早在《尚书》成书之前，上古时期的中华先民已经形成了较为系统的自然观念，故而能在记上古君臣事迹和言论的档案文献汇编而成的《尚书》中得以记载。《尚书》的自然观主要体现在天人关系思想和人地关系思想两大方面，而这两方面其实在大多数情况下是互相包含的，即“天”有时也包括地，代表自然；“地”也有时也包括“天”，同样代表自然。天、地是自然，有其固有的运行规律，人应当遵守自然规律，并在不违反自然规律的情况下改造自然，表现出自然规律客观性与人主观能动性的辩证关系。

《虞书·尧典》记载尧命羲和“钦若昊天”制订历法，这里的“天”其实就是指整个自然。

乃命羲和，钦若昊天，历象日月星辰，敬授人时。分命羲仲，宅嵎夷，曰暘谷。寅宾出日，平秩东作。日中，星鸟，以殷仲春。厥民析，鸟兽孳尾。申命羲叔，宅南交。平秩南为，敬致。日永，星火，以正仲夏。厥民因，鸟兽希革。分命和仲，宅西，曰昧谷。寅饯纳日，平秩西成。宵中，星虚，以殷仲秋。厥民夷，鸟兽毛毳。申命和叔，宅朔方，曰幽都。平在朔易。日短，星昴，以正仲冬。厥民隩，鸟兽鹖毛。帝曰：“咨！汝羲暨和。期三百有六旬有六日，以闰月定四时，成岁。允厘百工，庶绩咸熙。”

这段文字记载了尧任命官员，观察星象，谨遵天象、物象的运行规律，制订历法，以教导人民按照时令节气开展民事活动的历

史。其中的“昊天”就是整个自然，因为文中提到自然界的各种事物，如天上的日、月、星鸟、星火、星虚、星昴等天象，地上的嵎夷、旸谷、南交、昧谷、朔方、幽都等地方，以及仲春、仲夏、仲秋、仲冬等节气，还有“厥民析，鸟兽孳尾”“厥民因，鸟兽希革”“厥民夷，鸟兽毛毳”“厥民隩，鸟兽鹖毛”等物候，表明尧命羲和通过对天体运行的变化和地上物候变化的仔细观察来确定时令。这一历史事实被长期致力于中国科技史研究的英国著名科学家李约瑟 (Joseph Needham) 在其撰著《中国科学技术史》中给以充分肯定，他说中国“古代天文学资料是在《尚书·尧典》中发现的”“从中国的天象记事可以看出，中国人在阿拉伯人以前，是全世界最坚毅最精确的天文观测者。后面我们将谈到，有很长一段时间，几乎只有中国的纪事可供利用”“几乎所有研究中国天文学的人都明白，只要按照岁差规律算出这些星对于二分二至点的相对位置，就可定出这项古代资料的年代。所有这种计算所得出的年代都是早达公元前第三千纪，具体地说即公元前 24 世纪。”<sup>[33, 16, 31]</sup>反映出我国在尧时代人们认识自然、适应自然、利用自然的能力已经达到相当的高度。

《尚书》的自然观中，天命观贯穿始终，但在其中的“人”却起着主导性作用。因为《尚书》中的“天”“上帝”虽是至上神，但与西方《圣经》中对人类生杀予夺拥有绝对权威的“上帝”完全不同，并不直接表现其意志，而是需要通过“人”的各种验证手段来领悟和解说；同时，在天人关系中，“人”是可以运用修德来改变“天”的态度的，这实际上使得“人”在天人关系中占有主导权。

《尚书》的自然观中，人地关系是主要内容。《禹贡》主要通过夏代的地理区域、物产、贡赋制度和山川等情况的记录，歌颂大禹平治水土、地平天成之功。特别是禹之治水，得水润下之性，顺其自然之理，并参以人事，因此治水成功，惠及四海，泽被万物。《洪范》所录箕子向周武王陈述相传禹所得的“天地之大法”有五行、五事、八政、五纪、皇极、三德、稽疑、庶征、五福六极等九个方面，其中，“五行”言自然之本，把人类赖以生存的自然界概括为五大类物质，并记录此五类物质的属性，以备人们之用。《尚书》中这种天人关系、人地关系的思想的形成，表明上古时期人们充分认识到自然地理环境与人文地理环境之间存在相互影响与制约关系，这是长期历史经验总结的结果。

《尚书》充分体现出夏商周时期人们认识自然、利用自然、因地制宜地改造自然，人与自然和谐相处的自然观思想。这种思想，都在某种程度上对后世尤其是春秋战国时期的天人关系、人地关系思想以直接启发，可谓是这些思想的重要文献源头之一。

## 参考文献及注释

1. 《左传》庄公二十三年，见唐孔颖达《春秋左传正义》，《十三经注疏》清嘉庆刊本，北京：中华书局，2009年，第3860页。
2. (汉)班固：《汉书·艺文志》，北京：中华书局，1962年，第1715页。
3. (唐)韩愈：《进学解》，见刘真伦、岳珍校注《韩愈文集汇校笺注》卷二，北京：中华书局，2010年，第147页。
4. 按，本文研究的文本是目前通行本《尚书》文本。
5. (宋)蔡沈：《书集传》卷首《九峰蔡先生书集传序》，载朱杰人、严佐之、刘永翔主编《朱子全书外编》，华东师范大学出版社2010年版，第1页。
6. (宋)杨万里：《故工部尚书焕章阁直学士朝议大夫赠通议大夫谢公神道碑》，辛更儒笺校《杨万里集笺校》卷一二一，北京：中华书局，2007年，第九册，第4691页。
7. 按：一些专著如李民先生的《〈尚书〉与古史研究》(郑州：中州书画社，1981年)，朱廷献先生的《〈尚书〉研究》(台北：台湾商务印书馆，1987年)，冯禹《天与人——中国历史上的天人关系》(重庆：重庆出版社，1990年)，任继愈《天人之际》(上海：上海文芒出版社，1998年)，魏光奇《天人之际：中西文化观念比较》(北京：首都师范大学出版社，2000年)，游唤民《尚书思想研究》(长沙：湖南教育出版社，2001年)，顾颉刚、刘起釭《〈尚书〉校释译论》(北京：中华书局，2005年)、何新《大政宪典——尚书新考》(北京：中国民主法制出版社，2008年)等较少涉及《尚书》天人关系思想，或不以之为主题，即便有之，也零散而鲜见。一些学术论文在相当程度上涉及了《尚书》天人关系思想的内容，如孙树方《〈尚书〉及其神权政治》(《泰安师专学报》1996年第1期)，夏祖恩《〈尚书〉创建哪些重要史观》(《福建师大福清分校学报》1996年第3期)，郭旭东《试论〈尚书·周书〉中的“殷鉴”思想》(《史学月刊》1996年第6期)，郝明朝《〈尚书〉所见之周公思想》(《管子学刊》1998年第2期)，刘挺生《从测天到治人——〈尚书〉与中国古代治安思想探源》(《华东师范大学报》(哲学社会科学版)，1999年第1期)，潘兴《〈尚书〉中的天及天人关系问题》(《烟台师范学院学报》(哲社版)，1999年第2期)，韩立坤《〈尚书〉中“上帝”观念与殷周宗教信仰的变迁》(《船山学刊》2000年第2期)，夏祖恩《〈尚书〉“治国论”史观刍议》(《福建师大福清分校学报》2000年第4期)，王定璋《〈尚书〉对历史经验的认知与总结》(《中华文化论坛》2001年第4期)，潘志锋《近20年关于“天人关系”问题的研究》(《社会科学战线》2003年第4期)，吕华侨《天人关系新论》(《船山学刊》2005年第4期)，张瑞雪《天人关系新论——先秦“天”的观念演进及儒家对天人关系的思考》(《哈尔滨工业大学学报》(社会科学版)，2005年第5期)，孙兴彻《中国哲学天人关系论的考

- 察与理解》(《湖南大学学报》(社会科学版), 2006年第5期), 王世荣《“以德配天”与“以人为本”》(《宝鸡文理学院学报》(社会科学版), 2008年第1期), 何发魁《〈尚书·西伯戡黎〉“我生不有命在天”说辨析》(《史学史研究》2008年第2期), 康建军《〈尚书〉山岳地理研究》(《社科纵横(新理论版)》2008年第3期), 孙熙国《中国古代和谐思想的两大源头以〈易经〉和〈尚书〉为中心的考察》(《理论学刊》2008年第8期), 李建《“殷鉴”思想论略——以〈尚书·周书〉为中心的探讨》(《史学史研究》2009年第2期), 聂培德《从〈尚书〉看周代思想中的天与王朝更迭》齐畅译, 张继军校(《求是学刊》2009年第2期), 游逸飞《四方、天下、郡国——周秦汉天下观的变革与发展》(台湾大学历史系硕士毕业论文, 2009年7月15日)。
8. 庞朴:《庞朴文集》第一卷《六家浅说》, 济南山东大学出版社, 2005年, 第353页。
  9. 张岱年:《中国哲学大纲》, 北京中国社会科学出版社, 1994年, 第181页。
  10. 任继愈:《天人之际》, 上海:上海文艺出版社, 1998年, 第3-4页。
  11. 顾颉刚:《尚书通检》, 北京:书目文献出版社, 1982年, 第39页。
  12. 周民:《尚书词典》, 成都:四川人民出版社, 1993年, 第221-223页。
  13. 郭沫若:《先秦天道观之进展》, 载《郭沫若全集·历史编》第一卷, 北京:人民出版社, 1982年, 第321页。
  14. 冯友兰:《中国哲学史》, 北京:中华书局, 1961年, 第55页。
  15. [德]恩格斯:《路德维希费尔巴哈和德国古典哲学的终结》, 《马克思恩格斯选集》第四卷, 北京:人民出版社, 1972年, 第219-220页。
  16. 按, 吴大澄、王国维、郭沫若等纷纷考释“帝”字本义, 都主张甲骨卜辞中“帝”字像花蒂之形, 是“蒂”字的初文。“帝”象花蒂之说最早由宋代的郑樵提出, 后来, 吴大澄王国维、郭沫若等进一步发展了这个观点。郑樵云帝“象华蒂之形”(《通志·六书略》) 吴大澂释铜器铭文“己且丁”曰:“古器多称且某父某, 未见祖父之上更有尊于祖父者, 推其祖所自出, 为帝字无疑。许书帝古文作, 与鄂不之同意, 象华蒂之形。”(《字说》) 王国维云:“帝者蒂也。不者柎也……但象花萼全角。”(《观堂集林》卷六《释天》) 郭沫若在《先秦天道观之进展》中认为:“王谓象花萼全角者是也。分析而言之, 其若者象子房, 象萼, 象花蕊之雄雌。”(郭沫若《郭沫若全集·历史编》第一卷《先秦天道观之进展》) 从古史材料看, 三皇五帝时代, 有“帝”号的神灵多, 但到夏商时代, 政治趋向统一, “帝”的称号逐渐变得集中了。甲骨文中的“帝”, 与《尚书》中的“上帝”同义。
  17. 顾颉刚:《尚书通检》, 北京:书目文献出版社, 1982年, 第39页。
  18. 陈来:《古代宗教与伦理》, 生活·读书·新知三联书店, 2009年, 第201页。

19. 这是目前学界关于《尚书》天人关系研究较为一致的看法，详见潘兴《〈尚书〉的天及天人关系问题》(载《烟台师范学院学报》(哲社版)1999年第2期)，张瑞雪《天人关系新论先秦“天”的观念演进及儒家对天人关系的思考》(载《哈尔滨工业大学学报》(社会科学版)2005年第5期)，吕华侨《天人关系新论》(载《船山学刊》2005年第4期)；潘志锋《近20年关于“天人关系”问题的研究》(载《社会科学战线》2003年第4期)；游唤民《尚书思想研究》(湖南教育出版社2001年4月版，第98-99页)；冯达文、郭齐勇《新编中国哲学史》(上册)(人民出版社，2004年7月版，第14-16页)。
20. 宋豫象：《考古学与入地关系研究》，《中原文物》2002年第6期。
21. (宋)李复：《答李忱承议书》，见《潘水集》卷三，文渊阁《四库全书》本。
22. (唐)刘知几：《史通》卷一，黄寿成校点本，沈阳：辽宁教育出版社，1997年。
23. (明)艾南英：《禹贡图注》卷首《禹贡图注序》，《学海类编》本。
24. [美]普雷斯顿·詹姆斯著，李旭旦译：《地理学思想史》，北京：商务印书馆，1989年，第16页。
25. 刘盛佳：《〈禹贡〉——世界上最早的区域人文地理学著作》，《地理学报》1990年第4期。
26. 丁山：《中国古代宗教与神话考》，上海：上海文艺出版社，1988年。  
按，关于上古时期东西方人类治水之事，在传世文献和考古资料中都有载录。在西方，1922年，英国著名考古学家伦纳德·伍利率领一支考古队在巴格达与波斯湾之间的美索不达米亚沙漠进行考古发掘时，发现了苏美尔古国五珥城的遗址，并且在遗址下还发现了厚达2米的干净粘土沉积层。在粘土的下面，他们又发掘出了属于新石器时代晚期的燧石工具和陶器瓷片。经过对这些沉积层粘土的化验分析表明，这些粘土是由洪水沉积而成的淤土。粘土层厚达2米，则说明了这场洪水是空前绝后的。再根据粘土层下面新石器时代晚期的石器和陶器碎片来分析，大致可以确定大洪水发生的时间为公元前3500年至前4000年之间。
27. 在中国，先秦文献《尚书》、《诗经》、《周礼》、《国语》、《左传》、《论语》、《孟子》、《墨子》、《庄子》、《荀子》、《韩非子》、《管子》、《楚辞》、《吕氏春秋》、《山海经》、《逸周书》等都记载禹治水之事；西周中期的遂公盃、春秋时期的秦公盃及叔弓铸铭文也有禹治水的相关记载。战国时虽百家争鸣，各家都没有怀疑过此事。考古发掘资料表明，河南辉县孟庄龙山城址、登封王城岗遗址、山西陶寺龙山城址，青海民和喇家遗址等有明显遭受洪水袭击现象。环境研究科学者曾根据20年来有关大暖期的地层、孢粉、考古、古土壤、古湖泊、古海岸等大量资料的研究，提出在距今8500年-3000年间，中国存在着一个全新世大暖期，并认为其中“4KaBP前后为一多灾的时期”(施雅风主编、孔昭宸副主编：《中国全新世大暖期气候与环

境》，海洋出版社，1992年，第9页)。研究黄河中游地区考古学文化序列与气候环境变迁及古代相关文字记录的学者认为：“从仰韶文化至龙山文化之间，黄河中游地区可能有一个时间较短暂的相对较干旱时期，然后，在龙山文化时期，则出现一个多雨时期。这个多雨时期，在尧舜禹活动的中心地区，即晋南地区，可能表现为多暴雨洪水。”(王守春：《黄河流域气候环境变化的考古文化与文字记录》，施雅风主编、孔昭宸副主编《中国全新世大暖期气候与环境》，海洋出版社，1992年，第175-184页)。另有学者通过对黄河中下游、长江三角洲、青藏高原等地区环境变迁对新石器时代文化发展影响的研究，发现我国新石器时代文化几乎都是在4KaBP前后消失的，认为这场大洪水在传说和古文化遗址中均有明显的表现，“应该说这次大洪水是全球的一次气候突变”(施少华：《中国全新世高温期环境与新石器时代古文化的发展》，《海洋地质与第四纪地质》1993年第4期)。按，《尚书·益稷》中禹对舜所说也有相似的话：“帝，光天之下，至于海隅苍生，万邦黎献，共惟帝臣，惟帝时举。敷纳以言，明庶以功，车服以庸。谁敢不让，敢不敬应？”

28. 李泽厚：《中国古代思想史论》，天津：天津社会科学院出版社，2003年，第150页。
29. 刘九生：《循环不息的梦魇——阴阳五行观念及其历史文化效应》，北京：国际文化出版社，1989年，第2-3页。
30. 李汉：《三先秦两汉之阴阳五行学说》：台北：维新书局，1981年，第47页。
31. 梁启超说：“春秋战国以前，所谓阴阳五行，其语甚罕见，其义极平淡，且此二事从未尝并为一谈，诸经及孔、老、墨、孟、荀诸大哲学未尝齿及，然而造此邪说以惑世诬民者谁邪？其始盖起于燕、齐方士，而其建设之、传播之，宜负罪责者三人焉，曰邹衍，曰董仲舒，曰刘向。”(梁启超：《阴阳五行说之来历》，载《古史辨》第5册，上海：上海古籍出版社，1982年，第343页。)
32. 白奚：《中国古代阴阳与五行说的合流——〈管子〉阴阳五行思想新探》，《中国社会科学》1997年第5期。
33. [英]李约瑟著，《中国科学技术史》翻译小组译：《中国科学技术史》第四卷《天学》，北京：科学出版社，1975年，第16、3页。

## Библиография

Кун Инда. Чунь Цю Цзо Чжуань чжэн и. // Шисань цзин чжу шу [Тринадцать классиков]. Пекин, Изд-во Чжунхуа, 2009.  
 Бань Гу. Хань Шу И вэнь чжи. Пекин, Изд-во Чжунхуа, 1962.

- Хань Юй.* Цзинь сие цзе. // Лю Чжэньлун и Юэ Чжэнь. Хань Юй вэнь цзи хуэй цзяо лян цзянчжу. [Антология Хань Юй и комментарии]. Т. II. Пекин, Изд-во Чжунхуа, 2010.
- Цай Шэнь.* «Шу цзи чуань» цзюань шу Цзюфэн Цай сяньшэн шу цзи чуань суй [Коллекция книг господина Цзюфэн Цая. Биография и предисловие]. Изд-во Восточно-китайский педагогического университета, 2010.
- Ян Ваньли.* Гу гун бу шан шу хуань чжан гэ чжи сюэ ши чао и да фу цзэн тун и да фу се гун шэньдао бэй [Собрание сочинений и вычитка Ян Ваньли]. Том 121. Пекин, Изд-во Чжунхуа, No. 9, 2007.
- Пан Пу.* Пан Пу вэнь цзи. Лю цзя цян шэ. [Антология Пан Пу. Т. 1. Шесть маленьких семейных бесед]. Цзинань, изд-во Шаньдунского университета, 2005.
- Чжан Дайнянь.* Чжунго чжэсюэ да ган [Изложение китайской философии]. Пекинская китайская пресса социальных наук. 1994
- Жэнь Цзюй.* Тянь жэнь цзи цзи [Край неба и человека]. Шанхай, Шанхайское изд-во литературы и искусства, 1998.
- Гу Цзеган.* Шаншу тун цзянь [Исследование «Шан шу»]. Пекин, изд-во библиографической литературы, 1982.
- Чжоу Минь.* Шан шу цы дэнь [Словарь «Шан шу»]. Чэнду, Сычуаньское народное изд-во, 1993.
- Го Можо.* Сянь Цинь тянь дао гуань чжи цзинь чжань [Развитие судьбы в династии Цинь]. Полное собрание сочинений Го Можо. Т. 1. Пекин, народное изд-во, 1892.
- Фэн Юлань.* Чжун го чжэ сюэ ши [История китайской философии]. Пекин, изд-во Чжунхуа, 1961.
- Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Сборники «Архив Маркса и Энгельса». Т. 4, Пекин, народное изд-во, М., 1972.
- Чэнь Лай.* Гу дай цзун цзяо юй лунь ли [Древняя религия и этика]. Изд-во «Жизнь, чтение, новые знания», 2009.
- Сун Юйцин.* Као гу сюэ юй жэнь ди гуань си [Исследование отношений между археологией и человеком]. Артефакты Центральной равнины, № 6, J., 2002.
- Ли Фу.* Да Ли Чэнь чэн и шу [Ответ на предложение Ли чэня]. Т. III (б/г).
- Лю Чжици.* Ши тун [Общая история]. Т. 1. Шэньян, изд-во образования Ляонина, 1997.
- Ай Наньин.* Юй гун ту чжу суй [«Юй гун». Пометки с иллюстрациями]. Т. 1. Предисловие (б/г).
- Престон Джеймс.* (перевод Ли Сюдана) Ди ли сюэ сы сянь ши [История географической мысли]. Пекин, Деловая пресса, 1989.
- Лю Шэньцзя.* Юй гун – ши цзе шан цзуй цзао дэ цю юй жэнь вэнь ди ли сюэ чжу цзо [«Юй гун» – самая ранняя региональная гуманитарная работа по географии в мире]. Журнал «География», № 4. J., 1990.



- Дин Шань*. Чжун го гу дай цзун цзяо юй шэнь хуа као [Древняя китайская религия и мифология]. Шанхайское изд-во литературы и искусства, 1988.
- Ли Цзехоу*. Чжун го гу дай сы сян ши ши лунь [Теория древней китайской мысли]. Тяньцзинь, изд-во академии социальных наук Тяньцзиня, 2003.
- Лю Цзюшэн*. Сюнь хуань бу си дэ мэн янь – инь-ян у син гуань нянь цзи ци ли ши вэнь хуа сяо ин [Кошмар замкнутого круга – концепция пяти элементов инь-ян и ее историко-культурный эффект]. Пекин, международное культурное изд-во, 1989.
- Ли Хань*. Сань сянь Цинь лян Хань чжи инь-ян у син сюэ шо [Теория пяти элементов *инь-янь* в период ранней Цинь и династий Хань]: Тайбэй: Изд-во Вэйсинь, 1981.
- Лян Цичао*. Инь-ян у син шо чжи лай ли (Гу ши бянь, т. 5) [Происхождение пяти элементов инь-ян // Древняя история. Т. 5]. Шанхай, изд-во древних книг, 1982.
- Бай Си*. Чжун го гу дай инь-ян юй у син шо дэ хэ лой «Гуань-цзы» инь-ян у син сы сян синь тань [Слияние инь-ян и пять элементов в Древнем Китае – новое исследование «Гуань цзы»: инь-ян – пять элементов мысли]. Изд-во Китайские социальные науки, № 5. J., 1997.
- Нидэм Джозеф*. Чжун го кэ сюэ цзи шу ши [История науки и техники Китая]. Т. 4. Пекин, научное изд-во, 1975.

# Природа ради искусства – природа в системе ценностей «Ю мэн ин» Чжан Чао (1650–1709?)

*В.Б. Виноградская*

DOI 10.48647/IFES.2022.87.35.006

**Аннотация.** «Тени ускользящих снов» (*Ю мэн ин*) – авторский сборник афористического характера конца династии Мин (1368–1644) и начала династии Цин (1644–1911). Его содержательным ядром является рефлексия об индивидуализированном внутреннем опыте литерати (*вэньжэнь*), а наивысшим выражением опыта представляется эстетическое переживание. Для литерати того времени природа не обладает самостоятельной ценностью, базовое противопоставление, организующее дискурс «Ю мэн ин» – мир vs сознание, т.е., мир вещей, в том числе природа и любые другие феномены или конструкты, vs состояние сознания. В традиционной китайской эстетике это противопоставление закреплено в биноме *син-шэнь* («форма-дух»), ранние интерпретации которого содержатся в «Чжуан-цзы».

**Ключевые слова:** природа, Чжан Чао, Линь Юйтан, литерати, ценности, искусство, культура, *син-шэнь*.

## Nature for Art's Sake – Nature in the Value System of *You Meng Ying* by Zhang Chao (1650–1709?)

*V. Vinogradskaya*

**Abstract:** *Quiet Dream Shadows (You Meng Ying)* is a collection of miscellaneous sayings which was written in the end of the Ming Dynasty (1368–1644) and the beginning of the Qing Dynasty (1644–1911). It is essentially the reflection on the individualized experience of literati (*wenren*), to whom the highest expression of their experience was aesthetic experience. Nature was not regarded as a value per se by the literati of that period, the basic opposition that organizes the discourse in *You Meng*

*Ying* is the world vs consciousness, that is, the world of things, including nature and any other phenomena or concepts, vs state of consciousness. In traditional Chinese aesthetics, this opposition is reflected in the binom *xing-shen* (“form-spirit”), the earliest interpretations of which are found in *Zhuangzi*.

**Keywords:** *nature, Zhang Chao, Lin Yutang, literature, values, art, culture, xing-shen.*

**摘要:** 《幽梦影》是中国清朝初年文学家张潮 (1650 年生人) 所著的具有格言性质的文集, 属于格言小品(也称清言小品)。《幽梦影》的思想内涵是作家的私人经验的表达。这部作品中的人指文人, 文化最重要的价值, 但张潮笔下最具表达力的经验是审美经验。对当时的文人而言, 大自然并不具有独立的价值。在这部作品中, 世界与意识构成了基本的对比关系, 即包括自然和任何其他现象或概念的万物世界与意识的对比。在中国传统美学中, 这种对比体现在庄子提出的“形神”概念中。

**关键词:** 自然, 张潮, 林語堂, 文人, 价值, 艺术, 文化, 形神。

В наши дни, в нашей культуре «природа» относится к числу самоочевидных понятий, ценность которого, по мере широкого осознания экологических проблем и человека как части природы, растет буквально на глазах. Но другой исторический период и другая культурная рамка неизбежно смещают восприятие и осмысление большинства человеческих ценностей. В этом отношении богатый и выразительный материал предоставляет традиционный Китай XVII–XVIII вв.: с одной стороны, человек тогда жил «ближе к природе» и находился в значительно более непосредственной зависимости от окружающей среды, чем в современной цивилизации, а с другой, нарастающее стремление к интеллектуальной и аффективной автономии побуждало китайцев того времени много и увлеченно заниматься рефлексией по поводу индивидуального человеческого опыта. Поэтому существует большой выбор произведений, где достаточно и того, что мы называем природой, и осмысления своего места в мире, и нетрадиционных пересечений привычных тем.

«Тени ускользающих снов» (*Ю мэнь ин* 幽梦影, ЮМИ) – авторский сборник афористического характера Чжан Чао (张潮, 1650–1709?) в жанре «чистых изречений малых форм» (*цин янь сяо пинь* 清言小品), популярном при династиях Мин (1368–1644) и Цин (1644–1911). *Сяо пинь* в то время не воспринимали всерьез, ставя

лишь слегка выше романов или пьес, и то скорее всего потому, что сочинялись они все же на классическом литературном языке *вэньянь*, а не на разговорном *байхуа*. Но в последние десятилетия разнообразные авторские сборники сюжетной и несюжетной прозы описывают как одно из знаковых направлений классической литературы династий Мин-Цин, а ЮМИ считается одной из вершин в несюжетных *сяо пинь*.

Низовые жанры порицались в официальных источниках, но «доуговая литература» [Оу Минцзюнь 2015] обладала огромной притягательностью для читателей и авторов благодаря неформальному регистру и поощрению свободы самовыражения. В результате эта сфера изобилует формальными и стилистическими экспериментами. «Тени ускользающих снов» интересны тем, что текст состоит не только из 219 высказываний автора, но и 580 коротких комментариев от 125 коллег и друзей Чжан Чао<sup>1</sup>. Даже на фоне развитой комментаторской традиции китайской текстуальной культуры этот текст выделяется необычно сложной интерактивной формой, что дало повод в 10-х годах нашего века называть ЮМИ – первым микроблогом [Виноградская 2014, 52–71].

В связи с рассматриваемой темой, помимо жанровой принадлежности и позиционирования в неформальном ключе, важна социальная самоидентификация автора и адресата в ЮМИ. Среди участников и читателей интерактивного проекта «Теней снов» были люди самого разного достатка и статуса, различных конфессий и профессий. Общим для них было ощущение себя в качестве *вэньжэнь* 文人 – литераты, буквально «люди *вэнь*» или «люди словесности», «люди культуры», т.е., получившие полноценное традиционное образование и активно участвующие в письменной коммуникации, в трансляции и создании культурных смыслов. Именно такие люди составляли основной круг общения Чжан Чао и его референтную группу, задающую ценностные ориентиры.

Понятие *вэньжэнь* появилось в источниках при династии Хань (206 г. до н.э. – 220 г. н.э.): Ван Чун (ок. 27 г. – 104 г.) в «Весах суждений» оценивал литературный стиль видных конфуцианских ученых *жу*, таких как Дун Чжуншу (ок. 179 г. – 104 г.) или Лю Синь (?–23 г. н.э.), но исключительно в контексте каноноведения (*цзинсюэ*) [Цай Чанлинь 2007, 63–64]. В период династии Цзинь (265–420), который ныне более или менее общепризнанно считается «эпохой са-

---

<sup>1</sup> Возможны небольшие расхождения в цифрах для разных изданий.

мосознания» (*цзыцзюэ шидай*) литературы и шире искусства, понятие литерати (*вэньжэнь*) постепенно эмансипировалось, и литература (*вэньсюэ*) стала осознаваться в качестве самостоятельной и самоценной деятельности, безотносительно к штудиям канонов. Концепт *вэньжэнь* при этом продолжает выходить за рамки собственно литературы как изящной словесности: статус литерати предполагал уровень образования, позволяющий производить тексты и участвовать в публичной текстовой коммуникации, но не требовал быть писателем или поэтом и заниматься литературой ради создания литературных произведений. В этом качестве понятие *вэньжэнь* и в наши дни не теряет актуальности для гуманитарной интеллигенции. Например, ведущий Доу Вэньтао 窦文涛 в первом выпуске<sup>1</sup> авторского интернет ток-шоу «Юаньчжо пай» («Фракция круглого стола») [Виноградская 2018, 38] обращается как к литерати к гостям передачи, хотя из 4-х присутствующих, Лян Вэньдао 梁文道 – литературный критик, Ма Чжуду 马未都 — прежде всего коллекционер, сам Доу Вэньтао предпочитает любому писательству устную импровизацию и лишь один – Сюй Шицунь 余世存 напрямую ассоциируется именно с литературным творчеством. Это обращение звучит органично поскольку в концепте *вэньжэнь* на первый план выходит не литературный труд и профессиональное погружение в стихию слова, а создание и трансляция культурных смыслов.

Базовым уровнем ценностей в мировосприятии литерати является культура, гарантом которой служит образование, обобщенно определяемое словом *ду шу* (букв. «чтение книг», «изучение»). Это своего рода нулевой уровень, социальный факт, не подлежащий сомнению и не нуждающийся в обоснованиях. Линь Юйтан 林語堂 (1895–1976), который в свое время немало поспособствовал возрождению интереса к полузабытому в начале XX в. ЮМИ, в вольном переводе сборника на английский язык разделил отобранные им высказывания на шесть тематических разделов: 1) «Человеческая жизнь» (*жэньшэнь* 人生), 2) «Моральные качества» (*пиньгэ* 品格), 3) «Женщины и друзья» (*фунью юй пэнью* 妇女与朋友), 4) «Вселенная и все вещи» (*юйчжоу юй ванью* 宇宙与万物), 5) «Дом и семья» (*фанью юй цзятин* 房屋与家庭), 6) «Чтение и литература» (*ду шу и вэньсюэ* 读书与文学). К теме «Чтение и литература» (*ду шу юй вэньсюэ*, *Reading and Literature*) он отнес 20 афоризмов [Ю Мэн ин 2002, 98–110]. Раз-

<sup>1</sup> «Учитель-ученик» (*Ши-ту* 师徒, 2016.10.28). URL: <https://www.youtube.com/watch?v=TLpmB4OOrdY&t=43s> (дата обращения: 10.10.2019).

дел, который он обозначил на английском как Nature, а на китайском буквально — «Вселенная и десять тысяч вещей» (*Юйчжоу юй вань*) занимает промежуточное положение и содержит 41 изречение с комментариями [Ю Мэн ин 2002, 59–87]. Но сам Чжан Чао не делит свои высказывания на темы и вообще никак не структурирует и даже не номерует их несмотря на то, что был успешным и искушенным книгоиздателем. Книга, после трех вполне традиционных предисловий разных авторов, начинается с обращения к доминирующей библиотечной классификации по четырем разделам, к основному каталогу культуры:

### **Пример 1**

(1) 讀經宜冬，其神專也；讀史宜夏，其時久也；讀諸子宜秋，其致別也；讀諸集宜春，其機暢也。

Для чтения канонов подходит зима – тогда дух сосредоточен, для чтения историй подходит лето – тогда времени много, для чтения всех мудрецов подходит осень – тогда постижение особенно, для чтения всех сборников подходит весна – тогда вдохновение беспрепятственно.

[Чжан Чао, Ван Фэн 2008, 6]<sup>1</sup>

И уже здесь обнаруживается условность тематического принципа. Линь Юйтан включил это высказывание в раздел «Чтение и литература», но если взять шесть тем самого Линь Юйтана как набор тэгов, то пришлось бы использовать сразу два: «чтение и литература» (6), и «вселенная и десять тысяч вещей» (4). При этом повторяющийся мотив четырех времен года в издании Линь Юйтана чаще относится к теме Nature: первые три высказывания в этом разделе строятся именно на временах года. А в третьем из них времена года связываются с литературными жанрами [Ю Мэн ин 2002, 60]:

### **Пример 2**

(87) 詩文之體得秋氣為佳，詞曲之體得春氣為佳。

В жанрах поэзии *ши* и прозы *вэнь* совершенство дает *ци* осени. В жанрах поэзии *цы* и драмы *цю* совершенство дает *ци* весны.

[Чжан Чао, Ван Фэн 2008, 98–99]

---

<sup>1</sup> Здесь и далее цитаты из ЮМИ приводятся по данному изданию, но в полной иероглифике.

Тэги для примеров 1 и 2 были бы одинаковыми. В обоих случаях привычные классификационные ряды накладываются друг друга, а смысл, ради которого осуществляется эта рутинная для китайской традиции текста риторическая процедура, возникает благодаря их неожиданному пересечению в ценностном поле, не имеющем непосредственного отношения ни к образованию-культуре, ни к природе. По мнению Пэн Ипина, проведение четких тематических границ требует прямолинейности, искажающей восприятие законов, по которым создаются тексты «чистых речей» [Пэн Ипин 2008, 39–40]. Тем не менее, природа в этом произведении – повсюду, представляясь во всевозможных своих проявлениях и ипостасях, от максимально предметных (*вань у*) вплоть до метафизических (*цзыжань, цзыжань чжи ли*) [Harbsmeier 2010, 225]. При этом природные мотивы чаще всего используются не как конкретные единичные объекты, а нагруженные символическим значением, яркие обобщенные образы (луна, цветы, облака, горы) или явления (дождь, снег):

### **Пример 3**

(68) 凡花色之嬌媚者，多不甚香；瓣之千層者，多不結實；其矣全才之難也。兼之者，其惟蓮花乎？

Обычно, когда цветы чарующе красивы, они не особо ароматны; а те, что со множеством лепестков, чаще всего не дают плодов. Еще труднее встретить оба дара сразу. Их совмещает в себе один лишь лотос.

[Чжан Чао, Ван Фэн 2008, 83]

(43) 雨之為物，能令晝短，能令夜長。

Дождь – вот вещь, которая может укорачивать день и удлинять ночь.

[Чжан Чао, Ван Фэн 2008, 61]

Довольно часто эти образы появляются в составе разнообразных устоявшихся или специально созданных дихотомий и классификационных рядов (времена года или специфические виды животных, растений):

### **Пример 4**

(158) 牛與馬，一仕而一隱也；鹿與豕，一仙而一凡也。

Бык и лошадь: один – чиновник, а другой – отшельник; олень и свинья: один – бессмертный, а другой – мирянин.

[Чжан Чао, Ван Фэн 2008, 165]

Мир природы (*пример 4*) довольно часто сопоставляется с социальным миром человека, но при этом объекты природы не противопоставляются ни человеку, ни созданному им рукотворному миру и свободно сочетаются с любыми другими темами и мотивами, участвуя в риторических конструкциях, создающих впечатление равной «служебности» отдельных своих звеньев. Чжан Чао пристально всматривается в окружающее, объекты, явления природы бесконечно детализируются, но сама она имеет значение и ценность только как потенциальный материал человеческого опыта:

### *Пример 5*

(131) 梅令人高，蘭令人幽，菊令人野，蓮令人淡，春海棠令人豔，牡丹令人豪，蕉與竹令人韻，秋海棠令人媚，松令人逸，桐令人清，柳令人感。

Слива муме настраивает на возвышенность, орхидея настраивает на утонченность, хризантема настраивает на первозданность, лотос настраивает на пресность, весенняя яблоня замечательная настраивает на изящество, пион настраивает на аристократизм, банан и бамбук настраивают на поэтичность, осенняя бегония настраивает на очарование, сосна настраивает на отдохновение, тунг настраивает на чистоту, ива настраивает на глубину чувств.

[Чжан Чао, Ван Фэн 2008, 137]

Пренебрегая дидактичностью и прагматичностью, обычно присущей «чистым речениям», Чжан Чао постоянно стремится попасть в особый, отличный от повседневности регистр, которому сам не дает однозначного определения, и который можно называть, обозначать более или менее как угодно – «поэтическая мудрость» [Чжань Миньцзя 2011], «вкус *чань*» [Чжан Тин 2007, 92], «интравертность» [Пэн Ипин 2008, 39] и т.д., т.е., некое качество позволяющее извлечь из мешанины человеческого опыта состояние, в котором возможно одновременно и пребывать в этом опыте, и подняться над ним. Это состояние осмысляется и реализуется через противопоставление **мир vs сознание**, точнее, **воспринимаемый мир vs состояние сознания**, или еще точнее — объектность воспринимаемого, внешнего



мира vs цельность переживаемого состояния, высшей манифестацией которого в данном произведении является эстетическое переживание. Именно последовательная ориентация на эстетическое переживание, почти без оглядки на этическое и мистическое измерения опыта, обеспечивает единство дискурса этого сборника и придает ему неповторимое очарование. В терминах традиционной китайской культуры эта эстетическая парадигма прекрасно осознавалась и была отражена в биноме «форма-дух» (*син-шэнь*) или «телесное-духовное» [Ли Цзяхуа 2005, 7–76], который появляется в «Чжуан-цзы», а затем «непрерывно обогащаясь и совершенствуясь, проходит красной нитью через все классическую китайскую литературу и искусство». [Ли Лань 2011]. Вот как отношения «форма-дух» отражены в изречении Чжан Чао, в комментарии на него его современника, У Цзе-Наня, и в современной интерпретации Ван Фэна:

### Пример 6

(29) 山之光，水之聲，月之色，花之香，文人之韻致，美人之姿態，皆無可名狀，無可執著。真足以攝召魂夢，顛倒情思。

吳街南曰：以極有韻致之文人，與極有姿態之美人，共坐於山水花月間。不知此時魂夢何如？情思何如？

Облик гор и звучанье воды, вид луны и аромат цветов, утонченность литерати и стать красавицы – все это не описать словами, не удержать в руках. Как легко погружает в грезы души, поражает в самое сердце!

У Цзе-Нань: Предельно утонченному литерати и красавице предельной стати вместе сидеть в горах-водах среди цветов при луне. В это время – что за грезы души, что на сердце?

[Чжан Чао, Ван Фэн 2008, 48–49]

Ван Фэн пишет: «Горы, воды, луна, цветы, литерати, красавица – их можно увидеть, потрогать, это имеющие форму вещи, которые поддаются описанию. А облик гор, звучанье воды, вид луны, аромат цветов, утонченность литерати, стать красавицы относятся к проявлениям внутренних качеств, их трудно назвать, их не увидеть и не потрогать» [Чжан Чао, Ван Фэн 2008, 48–49]. То, к чему можно прикоснуться и что можно назвать, как бы ни было оно красиво служит в этой парадигме лишь отправной точкой для приобщения к тому, к чему приронуться руками или словами невозможно, потому что «дух главенствует, форма следует» (*шэнь чжу син цун*) [Ли Лань 2011].

Но форма, телесное, объектное не отрицается ради духа — приемлемо и прекрасно все, что способствует желаемому состоянию, поэтому образы природы так часты в «Тенях ускользающих снов», но подчинены цели создать и поддержать эстетическое переживание на материале собственной жизни. Даже чтение-изучение (*пример 1*) здесь предлагается не для практических целей сдачи государственных экзаменов, или из любознательности, или для развлечения, а как воплощение определенного состояния. И идеалом этой разновидности литерати, практическим ориентиром и пропуском в мир ЮМИ служит не ученый-эрудит и не бессмертный или бодхисаттва, а «талант» (*цайцзы* 才子), который переводит капитал чтения *ду шу* в искусство, создавая произведения искусства и пересоздавая собственную жизнь:

### *Пример 7*

(157) 豪傑易於聖賢，文人多於才子。

Доблестным героем быть проще, чем совершенномудрым-достойным, литерати больше, чем талантов.

[Чжан Чао, Ван Фэн 2008, 165]

Рассмотрение понятия «природа» в ЮМИ позволяет продемонстрировать его культурную специфичность и по внутренней структуре, и по контекстным связям, а также как на уровне китайской культуры в целом, так и в рамках субжанра «чистых речений». При всем обилии мотивов и образов природы, в изначальном дискурсе ЮМИ они не обладают самостоятельной ценностью и служат материалом для разнообразных риторических построений в эстетической парадигме бинорма «форма-дух», в котором безусловный приоритет отдается духу *шэнь*, а любые объекты мира – формы *син* — ценны только как точки входа в соответствующее состояние и ценны настолько, насколько способствуют чистоте эстетического переживания.

## **Библиография**

Виноградская В.Б. «Ю мэнь ин» Чжан Чао (1650–1709?) как интерактивный проект // Человек и культура Востока. Исследования и переводы. 2014. – М.: Изд-во ИДВ РАН, 2015. С. 52–71.

Виноградская В.Б. Болтовня интеллектуалов: *ляо тянь* в китайских медиа. – М.: Изд-во ИДВ РАН, 2018. С. 27–44.

*Harbsmeier. Ch. Towards a Conceptual History of Some Concepts of Nature in Classical Chinese: Ziran 自然 and Ziran Zhi Li 自然之理 // Ulrich Vogel; Gunter Dux & Mark Elvin (ed.), Concepts of Nature: A Chinese-European Cross-Cultural Perspective. – Brill Academic Publishers, 2010. P. 220–254.*

*Ли Лань.* Лунь «Чжуан-цзы» синшэньгуань дуй Чжунго гудянь вэньи дэ иньсян [О влиянии мировоззрения тело-дух на китайскую классическую литературу и искусство] // Суйюэ. 2011. № 2. С. 19–20.

*Ли Цзяхуа.* «Ю мэн ин» мэйсюэ чжи цзяньгоу юй яньцзю – цзяньлунь «Ю мэн ин» мэйсюэ кэ фуюй хуавэнь сяньдай ши дэ синь гуаньдянь [Построение и исследование эстетики «Ю мэн ин», и возможности влияния эстетики «Ю мэн ин» на новые подходы к современной китайской поэзии]. – 2005. URL: <http://nhuir.nhu.edu.tw/retrieve/28569/093NHU05076012-001.pdf> (дата обращения: 05.03.2019).

*Оу Минцзюнь.* Мин-Цин дэ би цзи сяо пинь [«Малый род би цзи династий Мин-Цин] // Вэньши чжиши. 2001. № 3. С. 25–31.

*Пэн Ипин.* Лунь Чжан Чао «Ю мэн ин» чуанцзо дэ нэйсянсин шицзю [Об интровертном характере «Ю мэн ин» Чжан Чао] // Сяньдай юйвэнь. 2008. № 8. С. 39–40.

*Чжан Тин.* Цяньси «Ю мэн ин» чжун дэ чаньвэй [Некоторые замечания о «вкусе чань» в «Ю мэн ин»] // Вэньсюэ цзяюй. 2007. № 11. С. 92–93.

*Чжан Чао, Ван Фэн.* Ю мэн ин [Тени ускользящих снов]. – Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2008.

*Чжань Миньцзя.* «Ю мэн ин» дэ шисин чжихуй юй ци пиндянь дэ чуаньбо юй цзешоу [Поэтическая мудрость «Ю мэн ин», трансляция и восприятие замечаний пиндянь к нему]. 2011. URL: [http://ir.lib.ntnu.edu.tw/ir/retrieve/52438/metadata\\_02\\_01\\_s\\_05\\_0183.pdf](http://ir.lib.ntnu.edu.tw/ir/retrieve/52438/metadata_02_01_s_05_0183.pdf) (дата публикации: 01.09.2011).

Ю мэн ин – Линь Юйтан чжун-ин дуйчжао цуншу [Ю мэн ин – серия с параллельным китайско-английским текстом в переводе Линь Юйтана]. – Тяньцзин: Байхуа вэньи чубаньшэ, 2002.

# Понимание природы (естества) *цзыжань* в боевом искусстве *илицюань*

*В.В. Гарридо*

DOI 10.48647/IFES.2022.98.30.007

**Аннотация:** *Илицюань* – это система боевых практик, направленных на развитие сознания и достижение внутренней гармонии. *Илицюань*, как и практически все китайские боевые искусства, старается стереть грань между периодами выполнения упражнений и отсутствием занятий и ввести человека в новый «сверхчеловеческий» (природно-естественный) режим, который каждый момент естественным образом использовать для практики. Практикующий *илицюань* не только выполняет базовые упражнения, но и старается достичь постоянного пребывания в происходящем моменте (здесь-и-сейчас). Он стремится осознать и чутко реагировать на любые изменения, меняясь в соответствии с обстановкой.

В китайском языке есть выражение 曲不离口, 拳不离手, что означает «мастерство рождается в постоянной тренировке». В постоянной практике высвобождается естественная природа человека, формируется естество *цзыжань* (功到自然成), происходит возврат к изначальному. Интересно, что самым главным принципом *илицюань* является ощущение таковости *цзыжань*. «Ощущение таковости – это то, что относится к реальному пониманию и взгляду непосредственно на природу, чтобы увидеть ее такой, какова она на самом деле. Это ощущение существует до того, как возникает какое-либо суждение и эмоция; и это есть знание природы, как она есть». Адепты *илицюань* описывают свою практику так: «Это – не-агрессивность, не-сопротивление, гармония *инь* и *ян*, целостность и пребывание в моменте. Дао – это путь самой Природы».

**Ключевые слова:** *илицюань*, естественная природа человека, *цзыжань*, боевые искусства, баланс, гармония *инь* и *ян*.

## The Nature (Zi Ran) in the Martial Art of I Liq Chuan

*V. Garrido*

**Abstract:** I Liq Chuan is a martial practice aimed at developing consciousness and achieving inner harmony and a permanent stay in the current moment (here-and-

now). There is an expression in Chinese language “曲不离口, 拳不离”, which means “mastery is born in constant training.” In constant practice, the nature of man is released, the nature of Zi zhan (功到自然成) is formed, a return to the origin occurs. Worth mentioning that the most important principle of I Liq Chuan is the sense of Zi Ran (自然, Nature). The feeling of suchness is that which refers to real understanding and looking directly at nature in order to see it for what it really is. This sensation exists before any judgment and emotion arises; and this is the knowledge of nature, as it is. The adherents of I Liq Chuan describe the practice as follows: “This is non-aggressiveness, non-resistance, harmony of Yin and Yang, integrity and abiding in the moment. Tao is the way of Nature itself”.

**Keywords:** I Liq Chuan, Nature, Zi Ran, martial arts, balance, harmony of Yin and Yang.

## 意力拳对“自然”的理解

意力拳为防身术的一种, 由一套旨在发展自我意识和内在和谐的功法所组成。意力拳的拳理是基于太极拳、八卦掌及形意拳拳理总结而来的, 也吸取了佛家和道家思想的哲理。

意力拳是武术的一个支流。

意力拳虽然属于武术, 但其战术与太极拳类似, 它基本上从不会先发制人, 也不会以力抗力, 反而倾向于与对手的力于气“链接”后, 先化劲再把对方的力还回去 (这主要是通过听劲和对接触点的高度掌握所做到的)。

意力拳, 就像中国一些其它传统拳法一样, 讲究以练功为常态, 借常态来练功, 逐步把练功和不练功两个不同的状态变得不可分开, 达到超出常人又自然而然的境界。意力拳练习者, 一方面反复练拳, 另一方面注重练神, 以达到意识集中于当下的境界为目标。在对抗的过程中, 练习者该做到能够立即察觉到任何一种条件或者环境的微妙变化, 并作出适当的反应。

**俗话说:** “曲不离口, 拳不离手”。意思是只要不停地练习才能使功夫日益成熟。在时时刻刻练习的作用下人的本质将被逐渐释放出来, 随之也会浮出自然的本质(功到自然成)。人就此回归于自然。意力拳主旨正好在于体会自然的属性。“体会本质属性是对自然最直接的注视和了解。这体会会一直持续到出现了某种判断和情感, 那就是对自然本质的感知。”

意力拳、人的本质、自然、武术、平衡、阴阳。

*Илицуань* (досл. *и* – мысль, сознание, воля; *ли* – сила, физическая сила; *цюань* – кулак, боевое искусство) – это искусство самооборо-

ны, система практик, направленных на развитие сознания и достижение внутренней гармонии<sup>1</sup>. Боевое искусство *илицюань* основано на принципах китайских боевых искусств (*тайцзицюань*, *багуа*, *цигун* и др.) и китайской философии (даосизма и чань-буддизма). Тем не менее, *илицюань* отличается от традиционных практик тем, что изначально ориентирован на западных студентов, подстроен под другой тип мышления. При этом мудрость и глубина китайского боевого искусства, китайской философии не теряется, а, напротив, проявляется в новом свете. В частности, смысл каждого движения разъясняется предельно просто с первых занятий. Таким образом, учащимся сразу становится ясно, над чем они работают, какие физические и ментальные процессы происходят при выполнении упражнения, к чему следует стремиться. В *илицюань* теория предшествует практике, сопровождает практические упражнения и завершает их.

Главный мастер школы *илицюань* Цзэн Фансян неоднократно подчеркивал, что западная культура сильно отличается от восточной: практикующим важно задавать вопросы, понимать, что и как нужно тренировать, им нужно четкое направление. В восточной культуре, когда традиционные китайские мастера обучают студентов, студенты всегда подчиняются учению мастера и следуют инструкциям. *Илицюань* уникален тем, что сумел соединить восточное и западное: термины и базовые упреждения *тайцзицюань* и *цигун* являются абсолютно понятными и реально ощутимыми. Практикуя *илицюань*, учащийся физиологически (т.е. собственным телом) может прочувствовать такой процесс, как циклическое и гармоничное чередование сил *инь* и *ян* в организме человека (то, что западному человеку порой кажется лишь философской категорией и голой абстракцией).

В *илицюань* это достигается за счет практики, подкрепленной теорией. Для примера можно рассмотреть выполнение базового упражнения *чжань-чжуан*. «Иньские» части тела (живот, грудь, лицо, внутренние поверхности рук и ног) являются «мягкими» и обладают свойствами вбирания энергии. Их мышцы – «сгибатели». «Янские» части тела (спина, шея, затылок, внешние стороны рук и ног) расширяются, словно растягиваясь во всех направлениях. Это «разгибатели». Попеременное сокращение и вытягивание мышц (что и есть чередование сил *инь* и *ян* в организме) приводит к ощущению баланса.

---

<sup>1</sup> Более подробно см. URL: <https://iliqchuan.com/> (дата обращения: 25.02.2020).

Интересно также рассмотреть важный принцип «отстройки» своего тела – центрирования через стопы ног. В *тайцзицюань* говорится, что выполняя стойку *чжань-чжуан*, вес должен проецироваться строго на центры стоп, или что энергия должна уходить в стопы, или что через стопы должно происходить «корневание». Но как добиться такого «корневания», никто не говорит. В *илицюань*, напротив, этот механизм «центрирования» описывается очень подробно. Прежде всего, не должно быть ни переднего, ни заднего напряжения (для этого выполняется упражнение на раскачивание вперед – назад с постепенным замедлением в центре). Кроме того, на каждой стопе необходимо чувствовать десять точек: «девять полных и одну пустую».

«Девять полных» – это точки касания стопы с поверхностью. Сначала, подняв пальцы, следует встать на три точки: пятка, точка под большим пальцем и точка под мизинцем. Затем последовательно опустить пальцы, начиная от большого, это еще пять точек. В результате на наружном ребре стопы проступает последняя, девятая точка. «Одна пустая» точка находится в центре стопы. Ноги скручиваются в направлении «пальцы наружу» за счет усилия тазом «вперед-вверх», благодаря чему в центре каждой стопы получается эффект всасывания или «пустая» точка. Достаточно прочувствовать это один раз, чтобы в дальнейшем можно было работать над выстраиванием своей центрированной структуры тела, вне зависимости от того, какой стиль ушу или тайцзи практикует ученик.

Следует заметить, что в *илицюань* каждое движение идет не от ума (и тем более не от воображения), а от осознанности: от понимания или прочувствования естественных, имеющихся в теле от природы, структур. Именно поэтому упражнения в *илицюань* – это не тренировка мышц, а инструмент исследования своего тела. Так, при выполнении стойки *чжань-чжуан* нужно длительное время стоять неподвижно в определенном положении. Длительность выполнения



упражнения очень важна, так как со временем (более 15 минут, чаще – 40 минут) тело само выравнивается: правильно выстраиваются суставы, правильно натягиваются сухожилия. Происходит внутренний процесс саморегуляции. Точно так же и другие упражнения нацелены на то, чтобы человек почувствовал баланс своих сил, научился координировать движения, понял, какое из них является естественным, а какое – нет.

Понимание и достижение естества в *илицюань* происходит за счет осознанной постоянной практики. Как пишет Цзэн Фансян: «Все, что изучается – это природа самого тела, и все движения продиктованы только ею. Это уже есть в каждом из нас, поэтому нужно не приобрести что-то новое, а скорее „отсечь“ старое – механистичность движений и привычки тела, выводящие его из баланса. „Отсечь“ лишнее и в уме – например, желание победить или страх проиграть, инстинкт ответить силой на силу»<sup>1</sup>. Именно принцип «отсечения лишнего» лежит в основе *илицюань*. Тут нет приемов или коронных захватов, нет отработки ударов (как в боксе), формы (подобные формам в тайцзицюань) условны; таким образом, не происходит выработки новых привычек или накопления информации. Важным в *илицюань* становится постоянный процесс познания и открытия того, что изначально в присутствует в человеке.

Таким образом, можно выделить несколько принципов понимания естества *цзыжань* в практике *илицюань*:

- 1) *Цзыжань* – это природа тела, находящегося в оптимальном балансе своих сил.
- 2) Понимание и достижение *цзыжань* возможно через постоянную практику. *Илицюань*, как и практически все китайские боевые искусства, старается стереть различия между практикой (выполнением упражнений) и отсутствием практики, ввести человека в новый «сверхчеловеческий» (природно-естественный) режим, в котором каждый момент естественным образом используется для практики. В постоянной практике высвобождается естественная природа человека, формируется естество *цзыжань* (功到自然成), происходит возврат к изначальному состоянию.

---

<sup>1</sup> Более подробно см. URL: [https://vk.com/@iliqchuan.spb.in\\_the\\_center-otsechenie-lishnego](https://vk.com/@iliqchuan.spb.in_the_center-otsechenie-lishnego) (дата обращения: 25.02.2020).



- 3) Практика понимается не как накопление новых привычек и информации, не как процесс повторения за учителем и имитации, а как процесс самопознания и открытия того, что изначально присутствует в человеке. Только понимая свою внутреннюю структуру тела, можно контролировать те моменты, когда целостность связей в теле разрушается, и не давать этому произойти.
- 4) Самым главным принципом *илицюань* является ощущение таковости. Ощущение таковости – это то, что относится к реальному пониманию вещей и взгляду непосредственно на природу. Это ощущение существует до того, как возникает какое-либо суждение и эмоция; и это есть знание природы, как она есть. В системе *илицюань* оно достигается посредством шести физических принципов (расслабление, центр притяжения, выравнивание, точка верхнего центра или центр массы тела, внутренний и внешний круг, координирующая сила вращения) и трех ментальных факторов (пребывание в настоящем моменте, бесформенность или изменение без изменения, нейтральность или отсутствие намерения). Цель практикующего *илицюань* – войти без сопротивления внешнему в постоянный поток изменений, слившись с природой и постичь ее в движении.

## Библиография

Илицюань. URL: <https://ilichuan.com/> (дата обращения: 25.02.2020).

Отсечение лишнего. URL: [https://vk.com/@ilichuan.spb.in\\_the\\_center-otsechenie-lishnego](https://vk.com/@ilichuan.spb.in_the_center-otsechenie-lishnego) (дата обращения: 25.02.2020).

# Взгляды Чжу Си на природу

*Го Ци*

DOI 10.48647/IFES.2022.33.60.008

**Аннотация:** Чжу Си стал второй по значимости после самого Конфуция фигурой в истории китайской мысли. Его идеи представляют собой высший уровень национального мышления того времени. Поэтому его взгляды на природу очень важны, и стоит тщательно разобраться, проанализировать и оценить его. Отталкиваясь от онтологии и генеративной «теории *ли ци*», по мнению Чжу Си, «природа» содержится в едином объекте, включая самого человека, его «я», т.е. «мир». Природа является частью мира и следует общему закону «сущность живых существ – орудие живых существ». Чжу Си много рассуждает о природе, которая противоположна человеку, включая животный, растительный и небелогический мир, и объясняет их особые законы, отличные от законов человеческого общества. «Небеса» занимают необычное положение во взглядах Чжу Си на природу, и связанные с ними дискуссии также являются наиболее распространенными. Взгляд Чжу Си на природу совпадает с традиционной китайской мыслью о том, что «Небо и человек – одно целое». Природа воплощает в себе отличительные черты конфуцианского секуляризма и отличается от даосской идеи отречения от мира. Даосизм – это натурализм, где человек возвращается к природе. Взгляд Чжу Си – гуманизм, природа может быть использована людьми, и это также отличается от буддизма, буддизм – это нигилизм, основанный на «пустоте»; Чжу Си же реалист, основывающийся на «реальности». Чжу Си рассматривал вселенную как единое целое вечного движения «*ли ци*», он не только объяснял общие законы природы, общества и людей, но также раскрыл особые законы природы. Его мировоззрение и методология до сих пор имеют важное значение.

**Ключевые слова:** Чжу Си, взгляд на природу, Китайская цивилизация.

## Zhu Xi's View on Nature

*Guo Qi*

**Abstract:** Zhu Xi is the second peak in the history of Chinese Confucianism after Confucius. His thought represents the highest level of national thinking at that

time. Therefore, his view of nature is very representative and worth analyzing and evaluating seriously. Starting from the ontology and generative theory of “Li Qi Theory”, in Zhu Xi’s opinion, “nature” is contained in the unified object including human self, that is, “the world”. Nature is a part of the “world” and follows the common law of “the essence of living things – the implement of living things”. Zhu Xi has a lot of discussions on nature, which is the opposite of human being, including animal, plant and non biological world, and explains their special laws unlike that of human society. “Heaven” has an unusual position in Zhu Xi’s view of nature, and its related discussion is also the most abundant. Zhu Xi’s view of nature is in the same line with the traditional Chinese thought that “Heaven and Man Are United as One”. It embodies the distinct characteristics of Confucian secularism, and is different from Taoist idea of renouncing the world. Taoism is naturalism, man returns to nature; While Zhu Xi is humanism, nature transforms to man. It is also different from Buddhism, Buddhism is nihilism, based on “emptiness”; Zhu Xi is a realist, based on “reality”. Zhu xi regarded the universe as the whole of the eternal movement of “Li-Qi”, which not only elaborated the universal laws of nature, society and man, but also revealed the special laws of nature. His world outlook and methodology still have certain significance today.

**Keywords:** Zhu Xi, View of Nature, Chinese Civilization.

## 朱熹的自然观

郭齐

**摘要:** 朱熹是继孔子之后中国儒学思想史上的第二座高峰，其思想代表着当时民族思维的最高水平。因此，他的自然观就具有很大的代表性，或许是中国文化自然观的一个典型个案，值得认真梳理和分析评估。从“理气论”的本体论和生成论出发，在朱熹那里，“自然”被涵摄在包括人自身在内的统一对象——即“世界”中，它是“世界”的一部分，遵循着“生物之本——生物之具”的共同规律。对作为“人”的对立面的“自然”，包括动、植物界和非生物界，朱熹有着大量的论述，阐释了它们不同于人类社会的特殊规律。“天”在朱熹的自然观中有着不同寻常的特殊地位，其相关论述也最为丰富。朱熹的自然观与中国传统的“天人合一”思想一脉相承。它体现了儒家哲学鲜明的入世特色，而有别于本土道家的出世倾向。道家是自然主义，人向自然回归；朱熹是人本主义，自然向人生成。它也不同于外来的佛教，佛教是虚无主义，立足于“空”；朱熹是现实主义，立足于“实”。朱熹将宇宙看成“理——气”自身永恒运动的整体，既阐述了自然、社会和人的普遍规律，又揭示了自然的特殊规律，其世界观、方法论在今天仍具有一定的启示意义。

**关键词:** 朱熹 自然观 中国文明。

## 朱熹的自然观

朱熹(1130—1200),字元晦,祖籍江西婺源,生长于福建,南宋杰出的思想家、教育家、文学家、学者。作为宋代理学的集大成者,他远绍孔、孟以来传统儒家思想,直接继承和改造了“北宋五子”——周敦颐、程颢、程颐以及张载、邵雍的学说,融合佛、道二教思想,建立了庞大的理学思想体系。这一体系博大精深,在中国思想史上罕有其伦,影响整个中国封建社会后期长达数百年之久。直至辛亥革命,官方的御用哲学仍然基本上是朱熹的学说。13世纪,这一学说先后传入朝鲜和日本,一度成为两国的统治思想。稍后,在东南亚地区也产生了深刻影响。近代,又传入欧美。作为东方文化的重要内容,朱熹的学说已经发展成为世界性的学说。当今,国际朱子学方兴未艾,继续向纵深发展。研究者认为,朱熹的理学思想体系规模最庞大、论证最细密、条理最清晰,代表了当时民族思维的最高水平,是中国思想文化史上继孔子以来的第二座高峰。因此,朱熹的自然观就具有很大的代表性,在中国文化自然观中具有一定的典型性,值得认真梳理和分析评估。

在朱熹那里,“自然”一词指自由发展、不假人力或理所当然,并无今天所说“自然界”或“大自然”之义。但这并不等于说朱熹没有自然的概念,只不过它一般包括在“宇宙”“世界”“天下”“天地”“万物”之类涵摄人类社会在内的更大概念中,或专指“飞潜”“动植”“山河”“枯槁”等具体实物。

朱熹哲学思想的核心和基石是“理气论”。他认为,既先于物质世界,又独立于人的意识之外的精神本体“理”是宇宙的最高存在,是产生世间万物的根源,即“生物之本”。“理”与物质性的“生物之具”“气”相结合,即产生出万事万物,生生不息,无穷无尽。朱熹说:

宇宙之间,一理而已,天得之而为天,地得之而为地,而凡生于天地之间者,又各得之以为性。……若其消息盈虚,循环不已,则自未始有物之前,以至人消物尽之后,终则复始,始复有终,又未尝有顷刻之或停也。<sup>[1]</sup>

未有天地之先,毕竟是先有此理。<sup>[2]</sup>

且如万一山河天地都陷了,毕竟理却只在这里。<sup>[3]</sup>

且如天地间人物草木禽兽,其生也莫不有种,定不会无种子白地生出一箇物事。这箇都是气。若理,则只是箇净洁空阔底世界,无形迹,他却不会造作。气则能酝酿凝聚生物也。但有此气,则理便在其中。<sup>[4]</sup>

理又非别为一物，即存乎是气之中。无是气，则是理亦无挂搭处。<sup>[5]</sup>

理与气既是世界的本质，也是世界的根源。显然，无论从“理气论”的本体论或生成论出发，自然界都遵循着与人类社会一样的“生物之本——生物之具”的共同规律。

但这只是就一般性或普遍性而言，作为“人”的对立面的“自然”，包括动、植物界和非生物界，毕竟有着不同于人类社会的个别性或特殊性。这方面朱熹有大量的论述，阐释了它们不同于人类社会的特殊规律。如：

盖五星皆是地上木火土金水之气上结而成，却受日光。经星却是阳气之余凝结者凝得也，受日光。但经星则闪烁开阖，其光不定；纬星则不然，纵有芒角，其本体之光亦自不动，细视之可见。<sup>[6]</sup>

风只如天相似，不住旋转。今此处无风，盖或旋在那边，或旋在上面，都不可知。如夏多南风，冬多北风，此亦可见。<sup>[7]</sup>

霜只是露结成，雪只是雨结成。古人说露是星月之气，不然。今高山顶上虽晴亦无露，露只是自下蒸上。人言极西高山上亦无雨雪。<sup>[8]</sup>

雪花所以必六出者，盖只是霰下，被猛风拍开，故成六出。如人掷一团烂泥于地，泥必溃开成稜瓣也。又六者陰数，太陰玄精石亦六稜，盖天地自然之数。<sup>[9]</sup>

伊川说世间人说霰是蜥蜴做，初恐无是理，看来亦有之，只谓之全是蜥蜴做则不可耳。自有是上面结作成底，也有是蜥蜴做底。某少见十九伯说亲见如此。十九伯诚确人，语必不妄。<sup>[10]</sup>

海那岸便与天接。或疑百川赴海而海不溢，曰，盖是干了。有人见海边作旋涡，吸水下去者。<sup>[11]</sup>

问：曾见答余方叔书，以为枯槁有理。不知枯槁瓦砾如何有理？曰：且如大黄、附子亦是枯槁，然大黄不可为附子，附子不可为大黄。<sup>[12]</sup>

草木都是得陰气，走飞都是得阳气。各分之，草是得陰气，木是得阳气，木坚。走兽是得陰气，飞鸟是得阳气，故兽伏草而鸟栖木。然兽又有得阳气者，如猿猴之类是也。鸟又有得陰气者，如雉鷓之类是也。唯草木都是陰气，然却有陰中阳、阳中陰者。<sup>[13]</sup>

问：动物有知，植物无知，何也？曰：动物有血气，故能知。植物虽不可言知，然一般生意亦可默见。若戕贼之，便枯悴，不复悦怿，亦似有知者。<sup>[14]</sup>

因举康节云：植物向下，本乎地者亲下，故浊。动物向上，本乎天者亲上，故清。猕猴之类能如人立，故特灵怪。如鸟兽头多横生，故有知无知相半。<sup>[15]</sup>

物受天地之偏气，所以禽兽横生，草木头生向下，尾反在上。物之间有知者，不过只通得一路。如乌之知孝，獭之知祭，犬但能守御，牛但能耕而已。<sup>[16]</sup>

关于造成自然界与人类社会这种差异的根本原因，朱熹用“理同气异”来解释。他说：

夫太极动而二气形，二气形而万化生。人与物俱本乎此，则是其所谓同者。而二气五行絪縕交感，万变不齐，则是其所谓异者。同者其理也，异者其气也。必得是理而后有以为人物之性，则其所谓同然者固不得而异也。必得是气而后有以为人物之形，则其所谓异者亦不得而同也。<sup>[17]</sup>

为了说明“理同气异”，朱熹常常运用许多生动的比喻，如：

问：气质有昏浊不同，则天命之性有偏全否？曰：非有偏全。谓如日月之光，若在露地，则尽见之。若在蔀屋之下，有所蔽塞，有见有不见。昏浊者是气昏浊了，故自蔽塞，如在蔀屋之下。然在人则蔽塞有可通之理，至于禽兽，亦是此性，只被他形体所拘，生得蔽隔之甚，无可通处。至于虎狼之仁，豺獭之祭，蜂蚁之义，却只通这些子，譬如一隙之光。至于猕猴，形状类人，便最灵于他物，只不会说话而已。到得蛮獠，便在人与禽兽之间，所以终难改。<sup>[18]</sup>

或说人物性同，曰：人物性本同，只气禀异。如水无有不清，倾放白碗中是一般色，及放黑碗中又是一般色，放青碗中又是一般色。又曰：性最难说，要说同亦得，要说异亦得。如隙中之日，隙之长短大小自是不同，然却只是此日。<sup>[19]</sup>

人物之生，天赋之以此理未尝不同，但人物之禀受自有异耳。如一江水，你将杓去取，只得一杓。将碗去取，只得一碗。至于一桶一缸，各自随器量不同，故理亦随以异。<sup>[20]</sup>

在朱熹的自然观中，“天”有着不同寻常的特殊地位，其相关论述也最为丰富。大致说来，朱熹将“天”的含义概括为三类，即“也有说苍苍者，也有说主宰者，也有单训理时”<sup>[21]</sup>。

1. 说苍苍者。理学家没有人否认天的物质性。具体地说，天由气构成，在空间上具有最大的广延性。如张载言太虚即气，由太虚有

天之名；邵雍言“天以气为质”，“天之体，无物之气也”<sup>[22]</sup>；二程言“以形体言之谓之天”<sup>[23]</sup>，“天地本一物，地亦天也”<sup>[24]</sup>。他们并对天的形体和运动规律作了细致的描述。朱熹对物质之天有大量的论述，这里摘录几段主要的说法。

天地初间只是阴阳之气，这一个气运行，磨来磨去，磨得急了，便拶许多渣滓，里面无处出，便结成个地在中央。气之清者便为天，为日月，为星辰，只在外，常周环运转。地便只在中央不动，不是在下<sup>[25]</sup>。

地之下与地之四边皆海水周流，地浮水上，与天接，天包水与地<sup>[26]</sup>。

天包乎地，其气极紧。试登极高处验之，可见形气相催，紧束而成体。但中间气稍宽，所以容得许多品物。若一例如此气紧，则人与物皆消磨矣<sup>[27]</sup>。

《离骚》有九天之说，注家妄解，云有九天。据某观之，只是九重。盖天运行有许多重数，里面重数较软，至外面则渐硬。想到第九重，只成硬壳相似，那里转得又愈紧矣<sup>[28]</sup>。

要之天形如一个鼓鞞，天便是那鼓鞞外面皮壳子，中间包得许多气，开阖消长<sup>[29]</sup>。

关于“天大无外”的传统说法，朱熹既不象张载那样持完全肯定的态度，也不象邵雍、二程那样要么存而不论，要么基本赞同，而是倾向于相信“天大有外”。他说道：

某自五六岁，便烦恼道，天地四边之外，是什么物事？见人说四方无边，某思量也须有个尽处。如这壁相似，壁后也须有什么物事。其时思量得几乎成病，到而今也未知那壁后是何物<sup>[30]</sup>。

天之外无穷，而其中央空处有限。天左旋而星拱极，仰观可见。四游之说，则未可知。然历家之说乃以算术得之，非凿空而言也。若果有之，亦与左旋拱北之说不相妨。如虚空中一圆毬，自内而观之，其坐向不动而常左旋；自外而观之，则又一面四游，以薄四表而止也<sup>[31]</sup>。

宋代理学家中，以朱熹对物质之天的描述最为具体而完备，其中不少是他的独见。如天地的产生、天的形体、天的结构、天的运行和天外假说等。不难看出，以上说法中包含了一些荒唐的猜测，这是由于受到当时知识水平的限制。尽管如此，朱熹毕竟在自己心目中勾画出了一个清晰的、具体可感的天的形象。

2. 说主宰者。以天为有意志的、主宰世界的最高人格神，是殷周时期的古老观念。至春秋，这种观念已经动摇。宋代理学家当然早已摒弃了人格神的说法，当他们言及主宰意义的“天”时，只是一种借喻，而言“帝”只不过是一种比拟，实际上指宇宙的不可抗拒的支配力或客观必然性。程颐说“以形体言之谓之天，以主宰言之谓之帝”<sup>[32]</sup>，所谓主宰，指的是“理”的不以人的意志为转移、不可违抗的性质。朱熹正是这样理解的。如答门人问“命之不齐”云：“只是从大原中流出来，模样似恁地，不是真有为之赋予者。那得个人在上面分付这个？诗书所说，便似有个人在上恁地。如‘帝乃震怒’之类。然这个亦只是理如此。天下莫尊于理，故以帝名之。‘惟皇上帝降衷于下民’，降，便有主宰意。”<sup>[33]</sup>

3. 单训理时。以理训天系二程首创，但类似的思想却并不自二程始。《庄子·天地》言“无为为之之谓天”，《孟子·万章上》说：“舜、禹、益相去久远，其子之贤不肖，皆天也，非人之所能为也。莫之为而为者，天也。莫之致而至者，命也。”《荀子天论》说：“列星随旋，日月递照，四时代御，阴阳大化，风雨博施……皆知其所以成，莫知其无形，夫是之谓天。”既是“无为”、“莫之为”、“无形”，就只能说是某种不可名状、难以言表的因素在冥冥中起着支配作用。此非“道”而何？《老子》说“道”是无状之状，无象之象，“吾不知其谁之子，象帝之先”，它“生而不有，为而不恃，长而不宰”；《庄子·大宗师》说“道”“自本自根，未有天地，自古以固存”，《齐物论》说“道”“若有真宰，而特不得其朕，可行可信，而不见其形”，《天道》说“道”“于大不终，于小不遗，故万物备，广广乎其无不容也，渊乎其不可测也”，不正是这样吗？称之为天，这个“天”实在是一种强名，一种借喻，正如我们今天说“天生”、“天才”、“天赋”、“天然”一样。之所以借天为喻，是由于就人们所知，再没有哪一件事物象天那样至大至刚，不为它物所支配而又神秘莫测了。二程以理释天，在很大程度上正是吸取了老庄思想，其“理”基本上就是老庄的“道”，只不过少了些神秘色彩而已。他们回答天福善祸淫之问说：“此自然之理，善则有福，淫则有祸。”回答天道之问说：“只是理，理便是天道也。”又说“天者，自然之理也。”<sup>[34]</sup>特别强调自然。自然者，自己这样也，这不就是“莫之为而为”吗？二程又说：“只是这个理，以上却难言也。”<sup>[35]</sup>这不就是“吾不知其谁之子”、“自本自根”、“道法自然”吗？因此“单训理”之“天”也只能是强名和借喻，实际指不以人的意志为转移的客观必然性。这种必然性本来不可名，如果一定要给它一个称谓，“天”其庶几乎。邵雍也是这样理解，他说：“自然而然者，天也。”<sup>[36]</sup>

在宇宙生成论方面，周敦颐只上溯到“太极”，以上只能说“无极”；张载上溯到“气”，而不言气之生灭，以上只能说“神不可致



思，存焉可也”<sup>[37]</sup>；邵雍承袭老子，上溯到“道”，以上只能说“自然”；二程上溯到“理”，以上只能说“难言”。的确，对于“以上”，除了存而不论，人类还能说些什么呢？

在“天者理也”这点上，朱熹的理解与二程完全一致。如说“‘动以天’之‘天’，只是自然”<sup>[38]</sup>，“言天使者，天理当然，若使之也”<sup>[39]</sup>，这样的议论很多。

朱熹之所以特别重视“天”，是因为它至刚至正，其大无外，不仅不同于自然界中任何别的实物，而且是孕育万物包括人的母亲和摇篮。例如，他第一次明确地把物质之天作为人性的直接来源，从实证的角度阐明了天理转化为性理的具体细节，从而为理学心性论提供了新的更为完备的本体化论证。“天”在朱熹的自然观中确乎具有不可替代的特殊位置。

从以上简单的梳理不难看出朱熹自然观的几个特点。1.对自然的总体认识比较模糊，没有专门的概念，而是将其夹杂在对天人万物的探讨中，因而缺乏一般性论述。2.在“理气论”本体论和生成论框架内，自然与人类社会皆为理气自身运动的产物，遵循着共同的一般规律。3.自然具有不同于人类社会的个别性与特殊性，这是源于气禀的差异。4.无论对于自然或人类社会，“天”都具有不同寻常的特殊地位。

朱熹的自然观与中国传统的“元气说”“阴阳五行说”和“天人合一”思想及儒家哲学一脉相承，又有新的发展。在“元气说”和“阴阳五行说”基础上，朱熹发展出“理气论”，用以解释世界的本质和本原。在“天人合一”思想基础上，朱熹发展出理学天人论，即“乾坤父母，民胞物与”。这一思想完美体现在他所极力称道的张载《西铭》中。<sup>[40]</sup>关于天人关系，朱熹的自然观虽主主客统一，强调事天法天，但也认为人为万物之灵，主张裁成辅相，赞天地之化育，“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”，<sup>[41]</sup>体现了儒学鲜明的入世特色，而有别于本土道家的出世倾向。道家是自然主义，人向自然回归；朱熹是人本主义，自然向人生成。它也不同于外来的佛教，佛教是虚无主义，立足于“空”；朱熹是现实主义，立足于“实”。

总之，朱熹将宇宙看成“理——气”自身永恒运动的整体，既阐述了自然、社会和人的普遍规律，又揭示了自然的特殊规律，内容丰富，论述精深，特色鲜明。其对中国传统文化自然观的继承和发展，在中国自然观发展史上的地位和影响，有待进一步展开深入研究。

## 参考文献及注释

1. (宋) 朱熹著，郭齐、尹波点校：《朱熹集》卷七十《读大纪》，成都：四川教育出版社，1996年。
2. (宋) 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》卷一陈淳录，北京：中华书局，1986年3月。
3. 《朱子语类》卷一胡泳录。
4. 《朱子语类》卷一沈侗录。
5. 《朱子语类》卷一万人杰录。
6. 《朱子语类》卷二沈侗录。
7. 《朱子语类》卷二辅广录。
8. 《朱子语类》卷二辅广录。
9. 《朱子语类》卷二沈侗录。
10. 《朱子语类》卷二万人杰录。
11. 《朱子语类》卷二李方子录。
12. 《朱子语类》卷四甘节录。
13. 《朱子语类》卷四程端蒙录。
14. 《朱子语类》卷四廖德明录。
15. 《朱子语类》卷四廖德明录。
16. 《朱子语类》卷四沈侗录。
17. 《朱子语类》卷四林枏录。
18. 《朱子语类》卷四黄盎录。
19. 《朱子语类》卷四林夔孙录。
20. 《朱子语类》卷四沈侗录。
21. 《朱子语类》卷一沈侗录。
22. (宋) 邵雍著，卫绍生注解：《皇极经世书·观物外篇·河图天地全数第一》，郑州：中州古籍出版社，1992年。
23. 《诸儒鸣道》卷三十四《伊川先生语》，济南：山东友谊书社，1992年影宋本。
24. 《诸儒鸣道》卷二十三《二程先生语》。
25. 《朱子语类》卷一陈淳录。
26. 《朱子语类》卷二沈侗录。
27. 《朱子语类》卷二周谟录。
28. 《朱子语类》卷二沈侗录。
29. 《朱子语类》卷七十四沈侗录。
30. 《朱子语类》卷九十四黄义刚录。
31. 《朱熹集》卷六十二《答李敬子余国秀》。
32. 《诸儒鸣道》卷三十四《伊川先生语》。
33. 《朱子语类》卷四陈淳录。

34. 三条并见《诸儒鸣道》卷四十三《伊川先生语》。
35. 《诸儒鸣道》卷二十二《二程先生语》。
36. 《皇极经世书·观物外篇上·后天周易理数第六》。
37. 《诸儒鸣道》卷四《正蒙·神化篇》。
38. 《朱子语类》卷二十七甘节录。
39. 《孟子·万章上》注，见(宋)朱熹撰：《四书章句集注·孟子集注》卷九，北京：中华书局，1983年点校本。
40. 《西铭》乃《正蒙·乾称篇》之首段，原文云：“乾称父，坤称母，予兹藐焉，乃混然中处。故天地之塞吾其体，天地之帅吾其性。民吾同胞，物吾与也。大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以长其长；慈孤幼，所以幼其幼。圣其合德，贤其秀也。凡天下疲癯残疾、惇独鳏寡，皆吾兄弟之颠连而无告者也。于时保之，子之翼也。乐且不忧，纯乎孝者也。违曰悖德，害仁曰贼。济恶者不才，其践形惟肖者也。知化则善述其事，穷神则善继其志。不愧屋漏为无忝，存心养性为匪懈。恶旨酒，崇伯子之顾养。育英才，颡封人之锡类。不弛劳而底豫，舜其功也。无所逃而待烹，申生其恭也。体其受而归全者，参乎。勇于从而顺令者，伯奇也。富贵福泽，将厚吾之生也。贫贱忧戚，庸玉女于成也。存吾顺事，殁吾宁也。”见(宋)张载撰，章锡琛点校：《张载集·正蒙·乾称篇》，北京：中华书局，1978年8月。
41. 见《张载集·拾遗·近思录拾遗》。

## Библиография

- Чжу Си, Го Ци, Инь Бо.* Чжу Си цзи. Цюань 62. Да Ли цзинцы Ю Гоцю. Цюань 70. Ду да ди. (Сборник Чжу Си. Т. 62. Ответ Ли Цзинци Ю Гоцю. Т. 70. Чтение летописи). Чэнду: изд-во «Сычуаньское образование», 1996.
- Ли Цзинде, Ван Синсянь.* Чжу-цзы юй лэй (Классифицированные речи Учителя Чжу). Т. 1-4, 74, 94. Пекин, изд-во Чжунхуа, 1986.
- Шяо Юн, Вэй Шаошен.* Хуан Ци Цзин Ши Шу. Гуань У Вай Пянь. Хэту Тяньди цюань шу ди и (Свыше предопределенное управление миром). Чжэнчжоу: изд-во древних книг Чжунчжоу, 1992.
- Чжу жу мин Дао (Высказывания конфуцианцев о Дао). Т. 23, 34. Цзинань, изд-во дружбы Шаньдун, 1992.
- Чжу Си.* Сы шу чжан цзюй цзи чжу. Четверокнижие с комментариями. Раздел «Мен-цзы», Том 9, Пекин: Изд-во Чжунхуа, М.1983.
- Чжан Цзай цзи (Собрание сочинений Чжан Цзая). Пекин, 1978.

# О философии судьбы в книге Су Чэ «Ши цзи чжуань»

*Ли Дунмэй*

DOI 10.48647/IFES.2022.85.93.009

**Аннотация:** Су Чэ (1039–1112), известный литературовед, политический деятель, конфуцианский ученый и философ из династии Северная Сун, много писал на протяжении всей своей жизни. В дополнение к четырем коллекциям «Город Луан», которые представляют его литературные достижения, есть также «Ши цзи чжуань» (комментарий к книге песен Ши-цзин), «Чунь Цю Цзи Цзе» (коллективные аннотации к летописи Весен и осеней), «Гу Ши» (древняя история), «Лао-цзы цзе» (разъяснение «Лао-цзы»), «Лун чуань лу чжи» («Краткие отчеты уезда Лун чуань»), и «Лун чуань бе чжи» («Прочие отчеты уезда Лун чуань») и т.д. Во время Северной Сун он был известен как человек обширных знаний и больших способностей.

«Ши цзи чжуань» Су Чэ является важной работой в изучении «Книги песен» («Ши-цзин») в процессе трансформации изучения «Книги песен» из традиции школы Хань в традицию школы Сун. Сам Су Чэ однажды «погладил свиток и вздохнул, сказав, что получил реликвию мудреца». Чжу Си высоко отзывался о нем. Он отметил, что работы Су Чэ необузданны и имеют много преимуществ. «Да я (Великие оды царств)·Шэн минь», «Лу сун. Би Гун», «Шан сун. Сюань няо» и «Чан Фа» – это стихи из «Книги песен» описывают мифы и легенды о том, что предки династий Инь и Чжоу родились в ответ на похвалу небес. Когда Су Чэ комментировал «Ши-цзин», он соглашался с утверждением, что мудрец родился в ответ на волю небес, но настаивал на утверждении, что существует отцовская линия, т.е. он отстаивал не только утверждение, что мудрец родился в ответ на волю небес без отца., но также и то, что у мудреца была четкая система отцовской линии. Понимание Су Чэ происхождения царства повлияло на его взгляд на вселенную. Обращаясь в этой статье к аннотации Су Чэ к книге «Ши цзи чжуань», мы попытаемся объяснить философию судьбы Су Чэ с двух точек зрения: теории безотцовщины и взгляда на Вселенную, который также может показать древний взгляд на вселенную и природу.

**Ключевые слова:** Су Чэ, «Ши цзи чжуань», философия судьбы.

# On the Philosophy of Destiny in Su Zhe's *Shi Ji Zhuan*

*Li Dongmei*

**Abstract:** Su Zhe (1039–1112), a famous litterateur, statesman, Confucian scholar and philosopher in the Northern Song Dynasty, has written a lot in his life. In addition to four collections of *Luancheng*, which represent his literary achievements, there are also *Shi Ji Zhuan* (A Commentary On *The Book Of Odes*), *Chun Qiu Ji Jie* (Collective Annotations Of *The Annals Of The Spring And Autumn*), *Gu Shi* (Ancient History), *Laozi Jie* (Interpretation of Laozi), *Longchuan Lue Zhi* (A brief records of Longchuan), and *Longchuan Bie Zhi* (Other records of Longchuan), etc.. He is regarded as a man of extensive learning and great capacity in the Northern Song Dynasty. His *Shi Ji Zhuan* is an important work of the *Book of Odes* in the process of the transformation of the study of *the Book of Odes* from the tradition of Han School to the tradition of Song School. Su Zhe himself once “stroked the scroll and sighed, saying that he had got the relic of the sage”. Zhu Xi (a great Neo Confucian in Southern Song Dynasty) spoke highly of him. He remarked that Su Zhe’s works are unrestrained and had a lot of advantages. “Daya (Greater Odes of the Kingdom)·Sheng Min”, “Praise-Songs of Lu·Bi Gong”, “Sacrificial Odes of Shang·Xuan Niao & Chang Fa”, these poems from the *Book of Odes* describe the myths and legends that their ancestors of the Yin and Zhou dynasties were born in response to heaven when they praised them. When Su Zhe annotated the *Book of Odes*, he deeply agreed with the saying that the sage was born in response to heaven, but insisted on the saying that there was a paternal lineage, that is, he advocated not only the saying that the sage was born in response to heaven without a father, but also that the sage had a clear paternal lineage system. Su Zhe’s understanding of the origin of the kingship influenced his view of the universe. Through Su Zhe’s annotation of *Shi Ji Zhuan*, this paper intends to explain Su Zhe’s philosophy of destiny from two aspects: the theory of fatherlessness and the view of universe, which can also show the ancient view of universe and nature.

**Keywords:** *Su Zhe, Shi Ji Zhuan, the Philosophy of Destiny.*

## 论苏辙《诗集传》中的天命哲学观

李冬梅

**摘要:** 苏辙 (1039–1112), 北宋著名的文学家、政治家、经学家、哲学家, 一生著述甚丰, 除《栾城》四集代表其文学成就外, 尚有《诗集传》、《春秋集解》、《古史》、《老子解》、《龙川略志》、《龙川别志》等, 堪

称北宋博学多能之士。其著《诗集传》乃《诗经》研究由汉学传统向宋学传统转变过程中的一部重要《诗经》学作品，苏辙自己就曾“抚卷而叹，自谓得圣贤之遗意”。朱熹亦评价说：“苏黄门《诗说》疏放，觉得好”，“子由《诗解》好处多”，“苏氏《诗传》比之诸家若为简直”。（这句我意译了）《诗经大雅·生民》、《鲁颂閟宫》、《商颂玄鸟》及《长发》几首诗在颂美始祖的时候，记述了殷、周民族始祖感天而生的神话传说。苏辙注解《诗经》时，对于圣人感天之说深表赞同，但在是否存在父系血统的说法上却坚持有父说，即既提倡圣人无父感天而生说，又主张圣人有明确的父系血缘系统。苏辙这种对王权来源的认识，进而影响了他的天人宇宙观。本文拟从无父感生说、天人宇宙观两方面，通过苏辙对《诗集传》的注解，来具体阐释苏辙的天命哲学观，由此也可展现古人的宇宙自然观。

**关键词：**苏辙；《诗集传》；天命哲学观

## 论苏辙《诗集传》中的天命哲学观

苏辙（1039~1112），字子由，又字同叔，晚号颍滨遗老，眉州眉山（今四川眉山）人。北宋著名的文学家、政治家、经学家、史学家、哲学家，与父苏洵、兄苏轼并列于“唐宋八大家”之林，且以“三苏”之号名世。一生著述甚丰，除《栾城》四集代表其文学成就外，尚有《诗集传》、《春秋集解》、《古史》、《老子解》、《龙川略志》、《龙川别志》等，堪称北宋博学多能之士。其著《诗集传》乃《诗经》研究由汉学传统向宋学传统转变过程中的一部重要《诗经》学作品，苏辙自己就曾“抚卷而叹，自谓得圣贤之遗意”。朱熹亦评价说：“苏黄门《诗说》疏放，觉得好”，“子由《诗解》好处多”，“苏氏《诗传》比之诸家若为简直”。



《诗经·大雅·生民》、《鲁颂·閟宫》、《商颂·玄鸟》及《长发》几首诗在颂美始祖的时候，记述了殷、周民族始祖感天而生的神话传说。

厥初生民，时维姜嫄。生民如何？克禋克祀，以弗无子。履帝武敏歆，攸介攸止，载震载夙。载生载育，时维后稷。（《大雅·生民》）

閟宫有侏，实实枚枚。赫赫姜嫄，其德不回。上帝是依，无灾无害。弥月不迟，是生后稷。（《鲁颂·閟宫》）

天命玄鸟，降而生商，宅殷土芒芒。（《商颂·玄鸟》）

濬哲维商，长发其祥。洪水芒芒，禹敷下土方。外大国是疆，幅陨既长。有娥方将，帝立子生商。（《商颂·长发》）

苏辙注解《诗经》时，对于圣人感天之说深表赞同，但在是否存在父系血统的说法上却坚持有父说，即既提倡圣人无父感天而生说，又主张圣人有明确的父系血缘系统。苏辙这种对王权来源的认识，进而影响了他的天人宇宙观。

本文拟从无父感生说、天人宇宙观两方面，通过苏辙对《诗集传》的注解，来具体阐释苏辙的天命哲学观，由此也可展现古人的宇宙自然观。不当之处，还请各位方家批评指正。

## 一、无父感生说

在中国丰富多彩的神话传说中，有相当多的无父感生神话，如华胥氏履大人迹而生伏羲，附宝感雷电而生黄帝，女登感神龙而生炎帝，女节感流星而生白帝，女枢感瑶光而生颛顼，以至于其后的夏、商、周民族的始祖起源等，可以说是中国古代社会只知其母，不知其父的群婚制的折射。而其中有关殷、周民族始祖的起源问题，最初的记载见于《诗经》，故凡对《诗经》学有所涉猎的学者，对圣人的感天而生说均有论述。但诸家在承认圣人感天而生的前提下，对于其父系血统的记载却有所出入。苏辙在其所著的《诗集传》一书中，对此问题也有明确的阐述。由于书中苏辙的观点具体展现在《诗经·大雅·生民》的注解中，故此处即以周民族的起源为出发点，来深入探讨苏辙有关圣人感天而生的观点。

《大雅·生民》对于周民族起源问题的叙述充满了原始神话的色彩，而具体阐释后稷出生神话的，则始于汉代的今古文家。今文三家主张后稷是无父感天而生的，这可以《古列女传》之说为例。刘向《古列女传》云：

弃母姜嫄者，郤侯之母也。当尧之时，行见巨人迹，好而覆之，归而有娠。浸以益大，心怪恶之，卜筮禋祀，以求无子。终生子，以为不祥，而弃之隘巷，牛羊避而不践。乃送之平林之中。后伐平林者，咸荐之覆之。乃取置寒冰之上，飞鸟伛翼之。姜嫄以为异，乃收以归，因名曰弃。<sup>[1, 2]</sup>

孔颖达《毛诗正义》也作如是说：“《异义》、《诗》齐鲁韩、《春秋公羊》说圣人皆无父感天而生。”<sup>[2, 1063]</sup>然《毛诗》一派却主张后稷是姜嫄与帝喾结合而生，如《大雅·生民》：“厥初生民，时维姜嫄。生民如何？克禋克祀，以弗无子。履帝武敏歆，攸介攸止。”<sup>[3, 1055-1056]</sup>《毛传》解为：“履，践也。帝，高辛氏之帝也。武，迹。敏，疾也。从于帝而见于天，将事齐敏也。”<sup>[4, 1056]</sup>《左氏》也说“圣人皆有父”<sup>[5, 1063]</sup>，可知古文家的见解与今文家大不相同。至司马迁作《史记》，则将这一学说又有所发展。其《周本纪》云：

周后稷，名弃。其母有郤氏女，曰姜原。姜原为帝喾元妃。姜原出野，见巨人迹，心忻然说，欲践之，践之而身动如孕者。居期而生子，以为不祥，弃之隘巷，马牛过者皆辟不践；徙置之林中，适会山林多人，迁之；而弃渠中冰上，飞鸟以其翼覆荐之。姜原以为神，遂收养长之。初欲弃之，因名曰弃。<sup>[6, 111]</sup>

可见司马迁在吸收《鲁诗》的观点后，又增入了“姜嫄为帝喾元妃”，即既主张圣人无父感天而生，又认为圣人存在父系血统，这明显系调停今古文家之说。其后的郑玄、孔颖达在这一问题上都不自主地倾向于司马迁的观点。

苏辙承司马迁之说，也采用“两言”的说法，其《诗集传》对此描述为：

后稷之母、姜氏之女曰嫄，为帝喾元妃。稷之生也，姜嫄禋祀郊禘以袂去无子之疾，见大人迹焉而履其拇，歆然感之若有觉其止之者，于是有身。肃戒不御而生后稷。<sup>[7, 499]</sup>

苏辙所作《古史》也说：

周后稷名弃，帝喾之子也。母有郤氏之女，曰姜原，为帝喾元妃。禋祀上帝以求子，见巨人迹，欣然践之，身动如孕，期而生子。<sup>[8, 380]</sup>

因此，苏辙对《毛传》将“履帝武”解释为“从高辛行也”大为不满，其言曰：



盖此诗言后稷之生甚明，无可疑者。然毛氏独不信，曰：‘履帝武者，从高辛行也。’余窃非之，以履帝武为从高辛行欤？<sup>[9, 499]</sup>

苏辙坚持的基本理论是“神人之生而有以异于人”<sup>[10, 500]</sup>，因为“物之异于常物者，其取天地之气弘多，故其生也或异。虎豹之生异于犬羊，蛟蜃之生异于鱼鳖，物固有然者”<sup>[11, 499-500]</sup>。可见苏辙认为圣人、神人的出生是可以与其他凡人不同的，更何况“河图、洛书、稷、契之生，皆见于《诗》、《易》”<sup>[12, 500]</sup>，因此圣人感天而生的说法是足可以成立的。苏辙所持的论据，固然有玄虚之处，但从原始神话产生的社会背景来说，则更接近于神话的面貌，正如《史记·三代世表》附录褚先生的话云：

《诗》言契生于卵、后稷人迹者，欲见其有天命精诚之意耳。鬼神不能自成，须人而生，奈何无父而生乎！一言有父，一言无父，信以传信，疑以传疑，故两言之。尧知契、稷皆贤人，天之所生，故封之契七十里，后十余世至汤，王天下。尧知后稷子孙之后王也，故益封之百里，其后世且千岁，直至文王而有天下。<sup>[13, 505]</sup>

褚先生指出强调圣人无父感天而生，并不是缺乏生殖常识，而是为了突出“天命精诚之意”，突出契、后稷乃“天之所生”，为真命天子。至于认为圣人有父，则是根据生命繁殖的常情而言。这即为“信以传信，疑以传疑”的两言说，故朱熹释《大雅·生民》则不采用《毛传》之说，而认为苏辙论说后稷感天而生的观点为“斯言得之矣”<sup>[14, 190]</sup>。

从上述苏辙对于圣人感天而生说的论述，我们可以看出，从远古唐虞时代到北宋中期，尽管政权几经更迭嬗递，观念意识也几经变换，但君权神授的观念则相沿未改。苏辙宣扬圣人感天而生，其目的就是以此来渲染君权神授的宗教思想，以达到维护王权，巩固统治的需要。

## 二、天人宇宙观

《诗集传》中苏辙关于圣人感天而生说的认知，实际上包含了他对天人关系的理解，这种天人关系又是一种感应关系。在中国传统的宇宙论中，天人关系论占据着核心地位，人们讨论宇宙的终极目的就是要为人类的社会生活服务，特别是要为政治活动服务。因此苏辙对于天人感应之说的认知，其目的也并不在于要发展其本体论

或宇宙观，而是在于要发展他的道德与政治理想，体现其经世致用的目的。

天人问题是中国古代哲学的一个古老问题，也是中国古代哲人至为关注的命题。西周时期，周人将天说成是一种有意志的人格神，是自然和社会的最高主宰。以孔子为代表的原始儒家虽然重视人道，少言天道，主张“未知生，焉知死”<sup>[15, 146]</sup>，但仍采取“畏天命”<sup>[16, 228]</sup>的态度，认为“获罪于天，无所祷也”<sup>[17, 36]</sup>。天人问题发展到汉儒董仲舒那里，则演变成以天人感应为核心的天人合一观。在他看来，道德的根源不在于社会自身，而在于天。这正如他所说的“道之大原出于天，天不变，道亦不变”<sup>[18, 2518-2519]</sup>，“是故仁义制度之数，尽取之天”<sup>[19, 5]</sup>。既然天是主宰宇宙万物的至上神，那么人对天只能是顶礼膜拜。苏辙为了发挥他的政治、道德理想，承袭了汉儒的这种天人感应论。然在另一方面，他也强调了人的行为在一定情况下是可以改变天命的，因此要巩固天命，就要倡导天道和人道的统一，发扬传统的人文精神。

苏辙的天人感应学说，首先阐述了他对天的绝对权威的认识。在他所理解的天人关系中，天起着支配的决定作用，天决定人间王权的兴废，进而决定人类社会历史发展的进程。正如他在殷、周王权起源问题的阐述中，他认为殷、周政权的建立是在简狄吞下玄鸟卵、姜原踏上巨人足迹这一瞬间就已经命定了，这是上帝的旨意，是天命的安排，只要抓住时间与历史机缘，并顺应天地鬼神秩序就能拥有此天命了。如苏辙对于文王“受命作周”，就强调这是天命所为：

文王之在民上，其德上昭于天。盖周之有国数百千岁也，至是始受命以有天下。君子曰：“周之德岂不显，而帝命岂不是哉？文王行事，常若升降在帝左右者，盖圣人先天而天弗违，后天而奉天时，与天如一故也。”<sup>[20, 482]</sup>

而如幽、厉失去王位，也正是其失去天命而使然。因此，从神学的角度说，每一代王朝的兴衰都是由神学目的起最终决定作用，历代王朝的嬗递实质上都是一部天命意志的历史。

其次，苏辙的天人感应论还强调了要重视人的作用。而重视人的作用，提倡天道与人道的统一，这正是以二程为代表的北宋儒家学者们所倡导的。如程颢曾指出：“人与天地一物也，而人特自小之，何邪？”“无人则无以见天地。”<sup>[21, 97, 95]</sup>他不仅强调了人与天的同等地位，而且特别强调指出，人“能尽心，则自然知性、知天矣”，所以“人贤不肖，国家治乱，不可以言命”<sup>[23, 97]</sup>，“治则有治之因，乱必有致乱之因，在人而已矣”<sup>[24, 390]</sup>。这就是二程所明确提

出的“人力可以胜造化，自是人不为耳”<sup>[25, 234]</sup>的理论命题。苏辙的《诗集传》在重点论述统治者的政治行为可以感通天地的时候也明显地提倡了这一人文精神，只是要视其行为的优劣看天命是向好的方向转还是向坏的方向转罢了。

在《诗经·大雅·抑》的注解中，苏辙阐述道：“今厉王作，起迷乱之人而任之以政，又颠覆其德，荒湛于酒，不念先王之典刑。”<sup>[26, 519]</sup>故“天方艰难周室，曰：‘吾将丧其国。’譬如夏商，其类不远。天岂复有差忒不然者哉”<sup>[27, 521]</sup>？这里苏辙就明确指出了厉王因为不谙政事，昏乱无德，上天遂给予其直接的惩罚。此外，苏辙又继承了汉代经学天人感应论中的祥瑞、灾异思想，认为天对人的赏罚是通过异常的天象、事物等表现出来的。在《诗经·小雅·十月之交》的注解中，苏辙写道：“大变既见，君子知国之将亡，国亡则民首披其患，是以哀之也。”<sup>[28, 429]</sup>这是说帝王用人不当，导致天命不通，天象发生剧变，而预示着国之将亡。再如《大雅·召旻》的注释所言：“天降罔以执有罪，使小人为蠹贼以溃其内，故昏椽群小不恭之人为邪僻之行，安然而夷灭其国。”<sup>[29, 538]</sup>这是说天用自然灾害和人间政治的治乱与之相感应，实现其对昏君暴主的惩罚。而另一方面，若统治者能够观察天意，在获得天命之后，施仁政恩德于人民，为自己的后代积下阴功阴德，这样上天就会报答他的后人，让他的后代享有天下。然而所有的这一切都要视人们行为的好坏而给予评定，这可以说就是苏辙《诗集传》中所体现的人文精神。

总之，我们通过上述分析，可以看出苏辙在坚持天人感应说的同时，亦强调人的作用，这是其人情说观点在天命哲学观上的体现，也可以说是苏辙人本思想的体现。

## 参考文献

1. (汉)刘向：《古列女传》，卷1，《崇文书局丛书》本，第2页。
2. (汉)毛亨传，(汉)郑玄笺，(唐)孔颖达疏：《毛诗正义》，卷17，北京大学出版社《十三经注疏》标点本，1999年，第1063页。
3. (汉)毛亨传，(汉)郑玄笺，(唐)孔颖达疏：《毛诗正义》，卷17，第1055~1056页。
4. (汉)毛亨传，(汉)郑玄笺，(唐)孔颖达疏：《毛诗正义》，卷17，第1056页。
5. (汉)毛亨传，(汉)郑玄笺，(唐)孔颖达疏：《毛诗正义》，卷17，第1063页。
6. (汉)司马迁：《史记·周本纪》，北京：中华书局，1959年，第111页。
7. (宋)苏辙：《诗集传》，卷16，曾枣庄、舒大刚主编：《三苏全书》本，北京：语文出版社，2001年，第499页。

8. (宋)苏辙：《古史》，卷 5，曾枣庄、舒大刚主编：《三苏全书》本，北京：语文出版社，2001 年，第 380 页。
9. (宋)苏辙：《诗集传》，卷 16，第 499 页。
10. (宋)苏辙：《诗集传》，卷 16，第 500 页。
11. (宋)苏辙：《诗集传》，卷 16，第 499~500 页。
12. (宋)苏辙：《诗集传》，卷 16，第 500 页。
13. (汉)司马迁：《史记·三代世表第一》，第 505 页。
14. (宋)朱熹：《诗集传》，卷 17，北京：中华书局，1958 年，第 190 页。
15. (魏)何晏注，(宋)邢昺疏：《论语注疏》，卷 11，北京大学出版社《十三经注疏》标点本，1999 年，第 146 页。
16. (魏)何晏注，(宋)邢昺疏：《论语注疏》，卷 16，第 228 页。
17. (魏)何晏注，(宋)邢昺疏：《论语注疏》，卷 3，第 36 页。
18. (汉)班固：《汉书董仲舒传》，北京：中华书局，1962 年，第 2518~2519 页。
19. (汉)董仲舒：《春秋繁露》，卷 12，《崇文书局丛书》本，第 5 页。
20. (宋)苏辙《诗集传》，卷 15，第 482 页。
21. (宋)朱子编：《二程遗书》，卷 11，影印文渊阁《四库全书》本，第 698 册，第 97 页、95 页。
22. (宋)朱子编：《二程遗书》，卷 22 上，第 235 页。
23. (宋)朱子编：《二程遗书》，卷 11，第 97 页。
24. (宋)杨时：《二程粹言》卷上《论政篇》，影印文渊阁《四库全书》本，第 698 册，第 390 页。
25. (宋)朱子编：《二程遗书》，卷 22 上，第 234 页。
26. (宋)苏辙：《诗集传》，卷 17，第 519 页。
27. (宋)苏辙：《诗集传》，卷 17，第 521 页。
28. (宋)苏辙：《诗集传》，卷 11，第 429 页。
29. (宋)苏辙：《诗集传》，卷 17，第 538 页。

## Библиография

- Лю Сян. Гу ле нюй чжуань. (Жизнеописание знаменитых женщин). Т. 1. «Чун вэнь шу цзюй цун шу». URL <https://ctext.org/lie-nv-zhuan/zh> (дата обращения 15.08.2019)
- Мао ши чжэн и (Биографии Мао Хэна, Чжэн Сюаня, Кун Ина). Т. 17. Изд-во Пекинского университета. «Тринадцать Классиков». 1999.
- Сыма Цянь. Ши цзи (Исторические записки). Пекин, изд-во Чжунхуа, 1959.
- Су Чжэ. Ши цзи чуань. (Антология поэзии). Т. 15, 16, 17 // Сань Су цюань шу (Собрание сочинений трех Су). (Под. ред. Цэн Цзаочжуана и Шу Дагана). Пекин, 2001.

- Су Чжэ. Гу ши (Древняя история). Т. 5 // Сань Су цюань шу (Собрание сочинений трех Су). (Под. ред. Цэн Цзаочжуана и Шу Дагана). Пекин, 2001.
- Чжу Си. Ши цзи чуань. (Антология поэзии). Т. 17. Пекин, изд-во Чжунхуа, 1958.
- Лунь юй чжу шу (Комментарии и пояснения к «Лунь юй») Хэ янь, Син бин. Т. 3, 11, Изд-во Пекинского университета. «Тринадцать Классиков», 1999.
- Бань Гу. Хань шу. Дун Чжуншу чуань. (История династии Хань. Жизнеописание Дун Чжуншу). Пекин, изд-во Чжунхуа, 1962.
- Дун Чжуншу. Чуньцо фаньлу (Обильная роса Весен и осеней). <https://ctext.org/chun-qi-u-fan-lu> (дата обращения: 18.08.2019)
- Эр Чэн и шу (собраны Чжу Си). (Заветы братьев Чэн) // Сыку Цюаньшу (Полное собрание книг по четырем разделам). Т. 698 (б/г).
- Ян Ши. Эр чэн суй янь. (Чистые речи братьев Чэн) // Сыку Цюаньшу (Полное собрание книг по четырем разделам). Т. 698 (б/г).

# Тенденция культурного национализма в современных русских литературных теориях

*Ли Чжицян, Ван Ицюнь*

DOI 10.48647/IFES.2022.12.32.010

**Аннотация:** Современные российские литературоведы, такие как М.М. Дунаев, И.А. Есаулов, В.Н. Захаров и др., часто считают религию главным атрибутом русской литературы, даже рассматривают многие литературные произведения как производные формы от текстов Евангелия. Данный тип литературной критики обычно воспринимает православие как мотив русской литературы, незаметно используя противоположность между культурным духом православия и западной цивилизацией и наследуя идеи культурно-националистической позиции А.С. Хомякова, Д.С. Мережковского и др. в XIX в.

**Ключевые слова:** российская литература, православие, культурный национализм.

## The Trend of Cultural Nationalism in Contemporary Russian Literary Theory

*Li Zhiqiang, Wang Yiqun*

**Abstract:** Contemporary Russian literary critics, such as Mikhail Dunayev, Ivan Esaulov, Vladimir Zakharov and so on, usually regard religiousness as the key feature of Russian literature, and even consider many literary works as derivative forms of Gospel texts. Usually taking the Orthodox Church as the motif of Russian literature, this kind of literary criticism implies the attitude of standing up to the Western civilization with the help of the Orthodox cultural spirit, which inherently inherited the cultural nationalist ideology of Aleksey Khomyakov, Dmitry Merezhkovsky and others in the 19th century.

**Keywords:** Russian literature, Orthodox Church, Cultural nationalism

# 当代俄罗斯文论中的文化民族主义倾向\*

李志强 王逸群

**摘要：**当代俄罗斯学界的文学批评家，如 M.M.杜纳耶夫、И.А.叶萨乌洛夫、B.H.扎哈罗夫等人通常把宗教性视为俄罗斯文学的首要属性，甚至将诸多文学作品看作是福音书文本的衍生形态。此类文学批评通常以东正教作为俄罗斯文学的母题，隐含着借助东正教文化精神与西方文明分庭抗礼的姿态，其内在继承了 19 世纪霍米亚科夫、梅列日科夫斯基等人思想的文化民族主义立场。

**关键词：**俄罗斯文学 东正教 文化民族主义。

**作者简介：**李志强，文学博士，教授，四川大学国际关系学院常务副院长，四川大学当代俄罗斯研究中心主任。lizhiqiang@scu.edu.cn

王逸群，文学博士，四川大学当代俄罗斯研究中心副主任，四川大学国际关系学院助理研究员。770972623@qq.com

人们通常会以“厚重”、“深邃”、“与宗教关联密切”等话语评价俄罗斯文学。这些概括性论断固然不错，但颇显空泛，也未能涉及到俄罗斯文学在世界文学中的特殊质态以及这背后的复杂的文化构成机制。简单说来，俄罗斯文学为什么如此“厚重”、“深邃”？这种“厚重”、“深邃”又与其他国别文学中某些作品给我们的近似阅读感受有何不同？对此，由大量俄罗斯批评家领军，国内外学人已多有探讨，他们通常会把东正教文化精神视为分析该问题的基本的思想论域。

可以说，在东正教的框架之下，探究俄罗斯文学的宗教特质、把宗教性视为俄罗斯文学的首要属性，甚至将诸多文学作品看作是福音书文本的衍生形态，在当代俄罗斯学界形成一种强劲的批评潮流。这类批评家的领军人物如 M.M.杜纳耶夫、И.А.叶萨乌洛夫、B.H.扎哈罗夫等人都以浩繁书帙对诸多俄罗斯文学作品的“宗教性”予以精细阐发。叶萨乌洛夫在其《俄罗斯文学的集结性范畴》一书中把宗教(东正教)精神视为理解俄罗斯文学的“密码”，从此思想理路出发，他不仅对十九世纪俄罗斯作家如普希金、托尔斯泰、陀斯陀耶夫斯基等人作品中的东正教因素做出精细探究，更把俄罗斯中古

---

\* 本文最初发表于《阿坝师范学院学报》(ISSN: 2096-1707) 2018 年第 3 期。

时代的《伊戈尔远征记》《法与神赐说》乃至二十世纪的侨民作家什梅寥夫等人的作品纳入此分析框架，可谓打通了整个俄罗斯文学史。<sup>[8, 8-9]</sup>而杜纳耶夫的《东正教与俄罗斯文学》也以此宏大视野对十八世纪至二十世纪的俄罗斯文学予以整体扫描，探察重要作家重要作品的东正教之维，洋洋洒洒六大卷，蔚蔚壮观。

叶萨乌洛夫、杜纳耶夫的文学批评，具体观之，虽然不乏真知灼见，但颇多之处也让人觉得论证牵强，或可商榷。以杜纳耶夫为例，他以传记批评的方法把诸多作家的生平和作品关联起来，探求统一贯之的东正教精神。杜纳耶夫由这种思路开展出来的对果戈理、托尔斯泰等人的研究自然合情合理，且有大量文献为佐证，但当其在此框架内论及普希金等宗教气质“相对淡薄”的作家，未免让人有放大细节、牵强附会之感。比如杜纳耶夫从普希金的临终忏悔谈普氏的东正教信仰，试图把普氏临终时的宗教行为阐释为其“宗教性”生命必然结果，这很难让人信服。在对莱蒙托夫《当代英雄》的研究中，杜纳耶夫立足于福音书中的“十诫”而历数毕乔林的罪过更让人觉得这不啻于神父布道，而远非文学批评。<sup>[6, 368-375]</sup>与杜纳耶夫相类，扎哈罗夫将基督教精神视为俄罗斯文学的核心，视为当代俄罗斯文学需要坚守才能得以“复活”的终极价值，其相关表述事实上已经直接从信仰层面为文学划归方向了：“俄罗斯文学与基督教的关系并未发生变化，尽管出现过一些反基督作家——尤其是苏联时期的很多作家……当代文学遭遇了严重的危机，但并不是所有作家都为此而不安，在俄罗斯文学中有着生发于东正教文化的历时千年的深深的根源，这意味着俄罗斯文学永远存在着变革、复活的可能。”<sup>[7, 11]</sup>由此，宗教成了文学的唯一属性，而文学不过是福音书的历史性注解。这正如扎哈罗夫曾撰文写道的：“俄罗斯文学的过去是基督教文学……在苏维埃时代依然是基督教文学。我也相信这是俄罗斯文学的未来。”<sup>[6, 2]</sup>

对此我们不禁要问，为何这些俄罗斯批评家总是津津乐道于本国文学的东正教属性？是否果真如他们所言，东正教精神乃是俄罗斯文学的首要乃至唯一属性？这种话语和批评方法背后隐藏着何种立场，我们又该如何对其进行反思性的观照？

其实，杜纳耶夫、叶萨乌洛夫等人的批评立场隐含着这样一个前提：俄罗斯文学之所以可被视为东正教精神的一个历史性文化形态，是因为在俄罗斯自古以来的社会生活中，东正教文化根深蒂固，从本质上说，俄罗斯社会生活史就是东正教的发展史。但是，这种潜在的论断是否正当呢？其实，就俄罗斯社会生活中的东正教精神这一话题，俄罗斯的不同思想者之间的争论早已有之，别林斯基对果戈理的批评就是其中一个典型的例子。一八四六年，果戈理的《与友人书简选》出版问世，果戈理在其中指出，东正教精



神是俄罗斯作为历史性民族的血脉精华，它弥散在社会生活中，无处不在，不可破灭。果戈理以东正教教徒的身份号召弘扬东正教精神，并声称只有东正教才能救俄罗斯。对此，别林斯基撰写专文对果戈理展开批判，言辞激越，他写道：

“请您再仔细地看看，您就会看到，他们在天性上本是彻底无神论的民族。在他们身上还有很多迷信，可是却并没有笃信宗教的痕迹……笃信宗教的精神甚至就在僧侣中间也并没有生根，因为只有几个以冷漠的禁欲主义的观照相标榜的例外的个别人物，是什么东西也证明不了的。我们的大多数的神父还只是以肥大的肚子、繁琐的教诲以及野蛮的无知见称。与其去责备他们宗教上的狭隘和狂热，倒不如去赞美他们的刻板的在信仰上的漠不关心。在我们这里，笃信宗教只见于那些分离教派的身上，他们就精神方面来说是和他们的人民大众大相径庭的，而在人数上在人民面前又是那么微不足道。”<sup>[1, 585-586]</sup>

当然，别林斯基对果戈理的批评与他作为“西方派”主将的文化立场不无关系，他敏锐地看到果戈理教徒式的言说背后潜藏的对俄罗斯当时社会生活诸弊端漠然视之的犬儒立场，以及果戈理必然走向的神权政治学说的危险性。<sup>1</sup>别林斯基这番话固然有其内在的语境，但我们完全可以据此说，俄罗斯社会生活中的东正教精神可能并非如前述的批评家所描述的那般根深蒂固，这个问题，至少是可以商榷的。

别林斯基在对果戈理的批评中指出，俄罗斯人身上并没有笃信宗教的痕迹，而更多是迷信。这里的“迷信”一词，如果放在俄罗斯文化语境中，就可以还原为俄罗斯人的多神教信仰。988年罗斯受洗之前，古罗斯实为一个多神教的国家。弗拉基米尔大公曾选定雷神佩伦、太阳神达日博格、财产和家畜的保护神霍尔斯、风神司特利博格、带翅膀的狗西马尔格、丰收女神玛科什这六位神祇为主神，用以整合、统一古罗斯人的信仰，但并不成功，故于988年立基督教为国教，这就是著名的罗斯受洗。在俄罗斯，肇始于国家行为的人民改宗立信虽然在形式上不断得到巩固，但因为宗教文化形态的自主的保存能力，也因为俄罗斯的历史尚短，在俄罗斯的社会生活中，尤其在下层民众中间，东正教信仰一直夹杂着大量的多神教因素的残余因素。可以说，俄罗斯社会生活中的宗教文化是东正教与多神教相互交融的产物，对此，俄罗斯颇多宗教哲学家、神学家已有论断。格奥尔基·弗洛洛夫斯基在《俄罗斯的宗教哲学之路》一书中指出：

---

<sup>1</sup> 关于果戈理的宗教立场与其神权政治学说的关联，可参见格奥尔基·弗洛洛夫斯基在《俄罗斯宗教哲学之路》中对果戈理的评述。

“俄罗斯文化史始于罗斯受洗 (Крещение Руси)。多神教时代已经成为历史的陈迹。这并不意味着多神教过去似乎没有存在过。它曾存在过，而且后来一直在人民的记忆中、在生活习惯上、在人民的气质上还长久地留着淡淡的、但是又十分明显的痕迹……多神教并未死亡，它并未立即衰落。在人民模糊的潜意识深处，就像在一个历史地下室里，多神教依然继续着它隐秘的生活，现在是双重意义信奉两种宗教的生活。实际上形成了两种文化：‘白昼’的文化和‘黑夜’的文化。……‘白昼’的文化是‘智慧的’文化；而‘黑夜’的文化是幻想和想象的领域。”<sup>[14, 9]</sup>

别尔嘉耶夫也多次提到俄罗斯社会生活中的多神教因素：“在俄罗斯人的天性之中，自发的原始力量，较之西方人、尤其是受拉丁文化影响成长起来的人们，更为有力。天然的异教因素也进入到俄罗斯式的基督教之中。在典型的俄罗斯人身上，总是出现两种因素的冲突：原始的自然多神教、无涯的俄罗斯大地的自发性与从拜占庭得的东正教的禁欲主义、对彼岸世界的追求。”<sup>[3, 3]</sup> 在别尔嘉耶夫看来，对于俄罗斯民族性中的宗教精神，与其说是东正教精神，不如说是对俄罗斯大地母亲的崇拜。这里，因为把多神教（异教）因素纳入分析框架，且由于超越了东正教、多神教的立场，别尔嘉耶夫已经把俄罗斯民族的宗教特性概括为成新的形态了：“基督的世界精神，男性的世界逻各斯被女性的民族自然力所征服，被有异教的俄罗斯土地所征服。这样，就形成了溶解于大地母亲、溶解于民族的集体自然力。俄罗斯的宗教信仰是女性的宗教信仰，是集体温暖的宗教信仰，而这种温暖被体验为一种神秘的温暖……这与其说是基督的宗教，不如说是圣母的宗教，大地母亲的宗教，照亮肉体生活的女神的宗教。”<sup>[3, 11]</sup>

认识到俄罗斯民族宗教信仰的复杂性，把俄罗斯民众社会生活中的多神教信仰纳入问思框架，也为一些文学批评家打开了一个全新的视野。美国学者汤普逊 (Ewa M. Thompson) 即以社会学的问思路径切入到对俄罗斯文化、文学的探讨中，硕果累累。她的《理解俄国：俄国文化中的圣愚》一书，就从俄罗斯历史上的“圣愚”这一文化形象入手，探究俄罗斯文化、文学中宗教信仰的复杂性。按照汤普逊的定义，圣愚是俄罗斯的一种古老名流，按照可查阅的文献，这类人产生于 11 世纪的古罗斯，他们通常赤身裸体、疯言疯语，行事怪异，在俄罗斯社会中颇受尊敬，被视为先知。汤普逊指出，“圣愚”虽然在俄罗斯人的宗教生活中占据重要位置，但就其本质而言，绝不能将其置入基督教传统之中——它是典型的异教文化的产物。汤普逊进而探讨了“圣愚”在存在形态、心理结构上与萨满教中“萨满”<sup>1</sup>的相似性。在该

<sup>1</sup> 按照汤普逊的定义，萨满或是治病和引发疾病的巫师，出现在北美印第安人、非洲部落和亚洲部落的宗教体系之中。但是除了在西伯利亚，萨满都被称为巫

书的第五章“俄国文学对圣愚的描写”中，汤普逊把“圣愚”与俄罗斯民间故事中的“傻子伊万”联系起来，并探讨了普希金剧作《鲍里斯·戈都诺夫》、阿·托尔斯泰《费多尔·约安诺维奇》、梅列日科夫斯基《彼得和阿列克赛》、梅尔尼科夫·佩切夫斯基《在高地上》以及《复活》、《安娜·卡列宁娜》、《卡拉马佐夫兄弟》、《白痴》、《童年》等多部作品中由“圣愚”原型演化出来的人物，最后指出：

“俄国文学的许多作品都一再贯穿着圣愚的诸种悖论。这些悖论反映在个别人物的言语和行动当中，反映在叙述者对他们的评论当中，反映在叙述结构当中。作者、叙述者、人物、读者都认为这些悖论是理所当然的。”<sup>[12, 245]</sup>

汤普逊把异教因素整合到对俄罗斯社会的考察和文学批评当中，其社会学方法以及参引的大量文献，兼以周密的论证，让人信服，与杜纳耶夫、叶萨乌洛夫等人东正教文学批评形成了有力的对话。

接下来的问题是，为什么像杜纳耶夫、叶萨乌洛夫等批评家津津乐道于俄罗斯文学中透射出来的东正教精神，甚至将文学作品视为福音书的注解？这难道要归结于批评家本人的文化身份？显然问题没有这么简单。回顾俄罗斯的思想史，我们可以看到，与西欧相较，俄罗斯的哲学并不发达，而俄罗斯的哲学史、思想史上的重要话语总与东正教有着千丝万缕的联系。思想家们阐发自身言说时往往会借助于俄罗斯文学这一活的踏板。如别尔嘉耶夫对陀思妥耶夫斯基的解读，不可避免地将陀氏的文本纳入其“自由的哲学”这一思想框架。梅列日科夫斯基的名作《托尔斯泰与陀思妥耶夫斯基》也是循此理路。而罗赞诺夫的《陀思妥耶夫斯基的大法官》，在全书的最后一部分，作者贬斥西方天主教、新教，而认为东正教才是真正意义上的基督教，唯有东正教才能拯救世界。<sup>[9]</sup>可以说，像索洛维约夫、别尔嘉耶夫、梅列日科夫斯基、罗赞诺夫等宗教哲学家虽然在具体问题上颇多争论和分歧，但就其思想的基本理路来说，他们总体上都在反思西方宗教生活、现代人生存状况的基础上为东正教正名，在视见西方现代生活中的“宗教性沉沦”的同时把符合东正教教义的生活视为真正的“人”的生活，简言之，东正教才能拯救世界。此外，像俄罗斯哲学家吉列耶夫斯基、霍米亚科夫等人也持此思想立场，他们的哲学言说堪称是东正教教义的变体。从思想结构上来说，吉列耶夫斯基所强调的“哲学新原理”以及霍米亚科夫的“聚合性学说”都与我們熟知的东正教“教会学说”<sup>1</sup>相近。

---

医、术士或魔术师。“萨满”一语来自西伯利亚部落之一即通古斯人的语言，通过俄语传入欧洲各语言。参见：埃娃·汤普逊：《理解俄国：俄国文化中的圣愚》，杨德友译，上海三联书店，1999，第147页。

<sup>1</sup> 对于俄国东正教教义中“教会学说”的解释，可参加：布尔加科夫：《东正教——教会学说概要》第一章，徐凤林译，商务印书馆。2001。

我们认为，无论是霍米亚科夫、吉列耶夫斯基等人的哲学学说，还是索洛维约夫、罗赞诺夫、梅列日科夫斯基等人的宗教体系，究实质而言，都是一种文化民族主义话语，即以民族主义的姿态确立本民族文化的核心特质及其在比较语境中的优越性，进而确立自身民族的存在根基、精神自主以及在世界中的位置。他们持此文化民族主义立场对西欧的社会生活以及天主教、新教展开抨击的同时，往往为东正教戴上冠冕；东正教精神成了他们建构俄罗斯现代民族国家身份的核心文化因素。宗教哲学家如罗赞诺夫等人在诸多文学评论中强调俄罗斯文学的东正教属性，正是这种文化民族主义心理使然。文学批评场域中杜纳耶夫、叶萨乌洛夫等人“东正教化”的文学批评，同样是此文化民族主义言说的具体形态。可以说，像杜纳耶夫、叶萨乌洛夫……都是霍米亚科夫、梅列日科夫斯基等人的“学生”。<sup>1</sup>

而正如美国学者里亚·格林菲尔德所指出的，俄罗斯的现代民族身份是俄罗斯知识分子以西方为参照物建立起来的：“与西方竞争是俄国文化早期成就背后的推动力，民族意识的形成为所有 18 世纪的俄国文学和生活所证实（对于接下来的几百年来说也是实情，尽管不是以那么简单的方式）。”<sup>[5, 273]</sup> 在文学场域，这不仅体现在托尔斯泰、陀思妥耶夫斯基等人的文学创作中，更弥散在杜纳耶夫、叶萨乌洛夫等人的文学批评中。这些批评家通过解读俄罗斯经典文学作品，反复挖掘东正教这一核心母题，以东正教文化与西方宗教文化相对抗，最终确立俄罗斯民族的文化主体性。在这些形形色色但大同小异的文学评论中，我们总是能看到批评话语中贬刺西方文化的矛头：

索尔仁尼琴曾谈到：“俄罗斯文学中的主人公与欧洲文学中的人物有什么区别？西方作家们总是赋予他们喜爱的人物以前程、荣耀、金钱，而俄国文学中的角色不关心食色，他们只寻求公正和善。”<sup>[6, 4]</sup>

而评论家施米廖夫则指出：“俄罗斯艺术，这是东正教在千百年间洗礼的一枚印章……我们的文学严肃、纯洁而极具深度，在世界文学中，没有任何一个国家的文学能像它这样。俄罗斯文学总是把

---

<sup>1</sup> 一个典型的例子是叶萨乌洛夫的著作《俄罗斯文学中的集结性范畴》一书中的核心概念“集结性范畴”事实上源自霍米亚科夫“集结性”（соборность）。叶萨乌洛夫认为集结性是一种“有机的统一，其活跃的因素是互爱的神赐”。而霍米亚科夫对“集结性”这一概念的解释是：“神赐的统一”，是“自由的和有机的统一体，其活的本原是神的互爱的恩典”。可以看出，叶萨乌洛夫和霍米亚科夫两人对“集结性”的解释不仅在意义界定上，而且在修辞层面都有惊人的相似性。而且，“集结性”这一概念的创立者，就是霍米亚科夫。参见：徐凤林：《俄罗斯宗教哲学》，北京大学出版社，2006，第 19 页；任光宣等：《俄罗斯文学的神性传统——20 世纪俄罗斯文学与基督教》，北京大学出版社，2010，第 8 页。

‘大地’与‘天空’联系在一起。它总是直面各种问题，力求‘揭开奥秘’，尝试为人类生活中诸多复杂难解的谜团找到答案，这些谜团关乎上帝、存在、生存的意义、真理与谎言、恶与罪行，关乎可能发生、存在之事物……俄罗斯文学，它并不带来审美、亦难以让人愉悦，它绝非是消遣品。它的职能，也即是宗教的职能。”<sup>[6, 5]</sup>

从俄罗斯文化史的整体跨度上说，杜纳耶夫、叶萨乌洛夫等文学批评家都是弗拉基米尔大公的追随者，弗拉基米尔接受基督教，使古罗斯受洗，以求规范俄罗斯文化，但这是一项未竟的事业。尤其在世界的现代进程中，俄罗斯还面临着在文化上与西方分庭抗礼的使命。因此这些文学批评家积极挖掘俄罗斯文学中的东正教内涵，并赋予东正教以“纯正”基督教的正当性，对抗西方，来完成文学批评的文化使命。但是承担这种文化使命，很容易陷入一种由美妙言辞所编制的幻觉之中——像离群苦行的隐修士，潜藏在东正教的“地穴”之中，做着强国文化的美梦。这恰恰是文学批评的去政治化，很容易滑向文化犬儒主义。

当然，我们也不是全盘否定此类对俄罗斯文学的宗教阐释。而毫无疑问，深入理解东正教文化，也是我们真正进入、领会俄罗斯文学的必修课。但对于杜纳耶夫等人的文学批评而言，这里涉及到诠释的限度问题。当然，这已经不是本文所探讨的话题了。

## Библиография

1. *Белиньсыци*. Вэньсюэлунь вэньсюань. (*Белинский Н.* Очерки русской литературы.) Шанхай, 1999.
2. *Безрцзяефу* цзи (Собрание сочинений Н. Бердяева). Шанхай, 2004
3. *Безрцзяефу*. Элосысысян дэ цзунцзяо цюаньши (*Бердяев Н.* Духовные основы русского народа) (б/г).
4. *Буэрцзякэфу*. Дунчжэнцзяо – цзяохуэй сюэшо гайяо (*Булгаков С.* Православие. Очерки учения православной церкви). Пекин, 2001.
5. *Гэлиньфэйэрдэ*. Миньцзу чжун: цзоу сян сяньдай дэ у тяо даолу (*Гринфилд Л.* Национализм. Пять дорог к современности). Шанхай, 2010.
6. *Дунаев М.* Православие и русская литература. Христианская литература, 2001.
7. *Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков* (Сост. В.Н. Захаров). Петрозаводск, Петр ГУ. Вып. 1, 1994.
8. *Жэнь Гуаньсюань* и др. Элосы вэньсюэ дэ шэньсин чуаньтун – 20 шици Элосы вэньсюэ юй цзидуцзяо (Божественные аспекты русской литературы: русская литература и христианство в XX веке). Пекин, 2010.
9. *Лоцзаньофу*. Тосьгоефусыци дэ да фагуань (*Розанов В.* О Достоевском). 2002.

10. *Лян Кунь*. Моши юй цзюйши – 20 шицзи Элосы вэньсюэ чжуги дэ цзунцзяо вэньхуа цюаньши (Последние дни и искупление – толкование в религиозной культуре основного вопроса русской литературы XX века). Изд-во Китайского народного университета, 2007.
11. *Сюй Фэнлин*. Элосы цзунцзяо чжэсюэ (Русская религиозная философия). Пекин, 2006.
12. *Томпсон А.* Лицзе Эго: Эго вэньхуа чжун дэ шэньюй (Осмысление России: юродство в русской культуре). Шанхай, 1999.
13. *Чжаньмусунь*. Чжэнчжи уиши: цзовэй шэхуэй сяньчжэн синвэй дэ сюйши (*Джеймисон Ф.* Политическое бессознательное: нарратив как социальное символическое прведение). Изд-во КАОН, 1999.
14. *Фулолофусыцзи*. Элосы дэ цзунцзяо чжэсюэ чжи лу (*Флоровский Г.* Пути русского богословия). Шанхай, 2006.

# «Исправление имен» старой синологии

*А.Е. Лукьянов*

DOI 10.48647/IFES.2022.94.32.011

**Аннотация:** Новая постановка задачи построения диалога китайской и русской культур потребовала конкретизации целого ряда понятий синологии, их систематизации и разработки специальной методологии.

Для обсуждения предлагается метод построения диалога русской и китайской культур на основе согласования их архетипов через планетарный архетип. В качестве планетарного архетипа избирается спиральная система гексаграмм «Канона перемен». Термин «изучения культур» исправляется на понятие «обобщенного вхождения» культур до степени их адекватного взаимопонимания. Китайской и русской культурам даются соответственно имена Дао и Глагола, несущие универсальные смыслы. Глагол как универсалия ставится вровень с китайским Дао, греческим Логосом и индийским Ом. Утверждается, что синологический процесс может осуществляться только через соотношение национальных культур. В связи с этим российская синология терминологически обозначается как 俄汉学, а синолог как 俄汉学家. Синолог выступает проводником диалога культур. Диалог в целом понимается как перевод архетипических смыслов одной культуры в архетипические смыслы другой культуры: Дао в Глагол, а Глагол в Дао. Первостепенное значение в диалоге придается определению общей природы (性) человека под крышей «сообщества единой судьбы человечества». Европейская линейная хронология исправляется введением вечного хронологического пульсара Дао.

**Ключевые слова:** диалог, концепция, методология, дискуссия, система, синология, значение.

## Old Sinology's "Name Rectification"

*A. Lukyanov*

**Abstract:** Newly formulated task of the establishment of Chinese and Russian cultures dialogue demands concrete specification of a large number of sinological concepts, their systematization and introduction of a specialized methodology.

A method for building a dialogue between Russian and Chinese cultures based on the agreement of their archetypes through the planetary archetype is proposed for discussion. The spiral hexagram system of The Book of Changes is chosen as the planetary archetype. The term “study of cultures” is corrected to the concept of “mutual innation” of cultures up to their adequate understanding extent. Chinese and Russian cultures are given names of Dao and Glagol, respectively, which are bearing universal meanings, Glagol as a universal is placed on a level with Chinese Dao, Greek Logos, and the Indian Om. It is stated that the sinological process can be only carried on through coordination of the national cultures. In this respect, Russian sinology is designated with term 俄汉学, and a Sinologue — with term 俄汉学家. Sinologue is a carrier of the cultural dialogue. Dialogue is generally understood as translating the archetypal meanings of one culture into the archetypal meanings of another culture: Dao into Glagol, and Glagol into Dao. The primary importance in the dialogue is given to the definition of the common nature (性) of a man under the cover of the “community of the mankind common destiny”. The European linear chronology is corrected by introduction of the eternal chronological pulsar of Dao.

**Keywords:** dialogue, concept, methodology, discussion, system, sinology, importance.

## 旧式汉学「正名」

A·卢基扬诺夫

建立中俄文化对话的新任务要求对大量汉学概念进行具体说明，将其系统化并采用专门的方法。

提出一种基于俄国文化和中华文化经过两国宇宙原型调和达成对话的建议。《易经》六十四卦的螺旋形系统被选为宇宙原型。“文化研究”这一术语以“文化相互理解”概念纠正，为的是得到它们充分互相理解。中国文化和俄罗斯文化分别以道文化和 Glagol 文化定义；其具有普遍含义。Glagol 做为普遍性范畴与中国的道、希腊 Logos 和印度 Om 处于同一水平。主张，汉学过程只能通过民族文化的协调来进行。在这方面，俄罗斯汉学以「俄汉学」定义，而俄罗斯汉学家以「俄汉学家」定义。「俄汉学家」是文化对话的载体。对话通常被理解为将一种文化的原型涵义翻译成另一种文化的原型涵义：道转化为 Glagol, Glagol 转化为道。对话中最重要的部分是在“人类命运共同体”的基础上对人的「性」提出定义。欧洲的线性年代学通过借用道的时间永恒的脉冲方式来纠正。



В мировую синологию введена новая организационная и научная категория – Центр изучения китайской и русской культур Сычуаньского университета и Института Дальнего Востока РАН. Это уникальный Центр: с китайской стороны в него входит образовательное учреждение, с российской – академическое. Китайская сторона подкреплена деятельностью Центра изучения культуры Китая и Центром изучения современной России; в свою очередь, российская сторона подкреплена деятельностью Центра изучения культуры Китая ИДВ РАН.

Стратегическая задача деятельности Центра состоит из двух частей. Во-первых, изучение российской стороной русской и китайской культур, изучение китайской стороной китайской и русской культур, открытие каналов их диалога и адекватного взаимопонимания. Во-вторых, формирование в процессе диалога межкультурной синтетической китайско-русской культуры как клеточки воссоздания единой планетарной культуры. На сегодняшний день только китайская культура сохранила в деталях структурный и функциональный код планетарной культуры. Отсюда вытекает судьбоносная роль культуры китайского Дао.

В сказанном содержатся категории, которые требуют «исправления» или «выпрямления», повторяем мы вслед за Конфуцием. Они на слух привычны и кажутся логически отточенными, надежными и результативными. Однако на деле через них невозможно даже *соприкосновение* культур, они порождают псевдонаучные иллюзии и химеры, которые витают над головами ученых и их дилетантской свиты.

**Категория изучение.** Возьмем эту категорию *изучение* прямо из названия нашего Центра. Нас всех учили, что научное изучение складывается из предмета, метода и субъекта. Если предметом изучения являются, например, русская и китайская культуры, то, следовательно, предметы уже выделены из массы природных и социальных явлений, они уже известны и далее их *изучать* – только портить. А если не выделены и обозначены пустым словом «культура», то что тогда изучается? Ничто!

Как установлено опытом и умными головами, метод диктуется логикой эволюции самого предмета и может быть выработан, а предмет определен, только при завершении этой эволюции. О субъекте и говорить нечего. Это какой-то пришелец, вольный говорить все, что угодно. Он привносит в изучение культур массу методов, выра-

ботанных совершенно в других сферах. Если слова таких субъектов овеществить, то культуры предстанут в образах чудовищ.

Так что же делать, ждать, пока культуры не завершат свой эволюционный бег и достигнут конца? Но если нет конца культуры, то не устанавливается и ее начало. Получается, что культура не может ни начаться, ни завершиться и потому как таковая исчезает из поля зрения.

Так бы оно и было, если бы эволюция китайской культуры полагалась на химерическое линейное время. В китайской культуре время – пульсар сопряженного расширения и сжатия. В каждой хронологической точке эволюции китайской культуры содержится и начало, и конец, китайская культура и осуществляется, и осуществлена. Как говорят китайские мудрецы «начало и конец совпадают» и потому по предмету, методу и субъекту она может быть выделена и сущностно определена в каждом ее эволюционном отрезке.

Что же эта за величина, которая содержится и в начале, и в конце китайской культуры, и эволюционирует, и остается всегда постоянной? Это архетип.

Вернемся к имени *изучение*. Изучение не есть исследование химерического предмета химерическими методами и случайным химерическим субъектом, каким бы он ученым ни казался. Изучение – это взаимное *врождение* культур по сопряжению и согласованию их генетических архетипов. При врожении русская культура принимается китайской культурой как родственная ей культура, а китайская культура принимается русской культурой как родственная ей культура. Культуры отражаются друг в друге и адекватно понимают друг друга. В таком архетипическом согласовании они соотносятся как сестринско-братские (*инь-янские*) культуры. Когда в Срединной Стране превалирует конфуцианство, в сферу культуры Дао русская культура может войти как даосизм, когда превалирует даосизм, русская культура войдет под архетипическим ликом конфуцианства. Но это все относительно китайской культуры Дао. А под какими архетипическими ликами китайской культуре Дао нужно входить в русскую культуру, чтобы быть принятой *врожденной*? Это проблема! И проблема не китайской культуры.

**Категория архетипа.** В китайской культуре наряду с другими терминами для обозначения понятия архетипа используется биньом 本原 (本源) *бэнь юань* – корневой исток. Он зафиксирован в китайской классике текстуально: «...Человек царственного *Дэ*, он по-

гружается в первородную простоту, отстраняясь от мирских дел, утверждает в корневых истоках (本源) и постигает пути проникновения в духовную сущность» [Чжуан-цзы, с. 70]. Для русской культуры этот термин удобен, однако в построении ее мироздания не используется. Поэтому в рассуждениях о русской и китайской культурах может быть пока лучше использовать традиционный термин *архетип*, но именно в значении *корневого истока*. Это понятие выражает органическое живое качество архетипов и их культур. Китайская и русская культуры *вырастают в организм* на почве своих архетипов.

Таким образом, европейский термин *архетип*, калькирующий греческий термин *αρχε-τύπος* со словарными значениями «первообраз», «оригинал», «подлинник» в сфере снологии выправляется и наполняется понятийным содержанием *корневого истока*.

В китайской культуре в образной, поэтической, лингвистической, психологической, математической и т.д. формах отчетливо зафиксирован триединый архетип Дао.

- Телесный архетип пяти стихий или пяти физических элементов (точнее архетип пяти-и-пяти физических элементов, так как каждый элемент содержит в себе диаду *инь* и *ян*):

пять стихий – дерево, огонь, земля, металл, вода  
五行 у син – 木 му, 火 хо, 土 ту, 金 цзинь, 水 шуй

- Духовный архетип пяти-и-пяти постоянств:  
пять постоянств – добродетель, человеколюбие, справедливость/долг, ритуал/этикет, доверие/вера

五常 у чан – 德 дэ, 仁 жэнь, 義 и, 禮 ли, 信 синь

- Идеально-мыслительный архетип пяти-и-пяти чисел:

五數 у шу

天數 тянь шу – небесные нечетные (*янские*) числа –

一 и, 三 сань, 五 у, 七 ци, 九 цзю (1-3-5-7-9)

地數 ди шу – земные четные (*иньские*) числа –

二 эр, 四 сы, 六 лю, 八 ба, 十 ши (2-4-6-8-10)

Этот архетип запечатлен у китайских мудрецов и философов в даоских и конфуцианских трактатах «Шань хай цзин», «Дао дэ цзин», «Ле-цзы», «Чжуан-цзы», «Хуайнань-цзы», в сводах «Сы шу» и «У цзин» и др.

В русской культуре, как отметил А.С. Пушкин, «метафизического языка... вовсе не существует». Здесь архетипические универсалии выражаются в художественном образе и литературном слове. Их выявление в архетипических моделях и согласование с архетипами китайской культуры составляет проблему. Во всяком случае, введение русского литературного слова в область синологии становится необходимым. Литературные формы архетипа русской культуры просматриваются у А.С. Пушкина, Н.В. Гоголя, Ф.И. Тютчева, Л.Н. Толстого, М.А. Шолохова.

Таким образом, в области согласования архетипов русской и китайской культур «исправление имен» заключается во введении русских литературных терминов, несущих содержание организованных в узоры (*вэнь* 文) универсалий.

**Категория имени культуры.** Греческая культура имеет наименование Логоса, индийская – наименование Ом (Аум), китайская – наименование Дао. Это уже устоявшиеся имена. Если бы только архетипы Логоса и Ом предстали во всем наборе и функциях своих элементов, то Ом, Логос и Дао могли бы вести разговор в любой точке мирозданий своих культур, ибо как универсалия каждая из них присутствует в этой точке во всей полноте (Лао-цзы: «Если уподобить (Дао) вечности, то и она будет крошечной» [Дао дэ цзин. §67]).

При этом русская культура выглядит сиротливо, как будто и не дал ей родной русский язык имени при рождении, и потому кажется она безвестной. А, между тем, А.С. Пушкин в «Пророке» перстами серафима изваял образ прародителя русской культуры и изрек через него ее имя, и имя ей Глагол:

Восстань, пророк, и виждь, и внемли,  
Исполнишь волею моей,  
И, обходя моря и земли,  
Глаголом жги сердца людей.

Не кто-нибудь, а основатель нового русского литературного языка возвращает русскую культуру Глагола: «...В беседах с лучшими людьми века Пушкин недаром бросает семена неосуществленной русской культуры» (Д. Мережковский). Была неосуществленной русская культура, а с Пушкиным осуществилась и обрела имя.

Таким образом, в своем универсальном наименовании русская культура Глагола встала вровень с культурами Дао, Ом и Логоса и с «исправлением имен» может быть введена в круг синологии.

**Категория планетарного архетипа.** Русская и китайская культуры не врождаются друг в друга непосредственно, напрямую. Такое было бы не рождением, а насильственным внедрением. Между ними необходим посредник, который был бы посредником не только исключительно для них, но и для культур всех континентов. Таким посредником может быть спираль 64-х гексаграмм «Канона перемен». Носителем ее является небесно-земной космос, а китайской она считается только потому, что добыта, т.е. воспроизведена мудрецами Срединной Страны. У спирали гексаграмм один, общий для всей планеты язык энергий *инь* и *ян*. Все культуры лишь примыкают к ней, прикладываются, прирастают, настраиваются на ее энергетические ритмы, извлекают из нее истинное знание о себе и соединяются в диалоге с другими культурами. Спираль гексаграмм – это генетический код и язык планеты. Видимо, не сразу еще культуры придут к «Переменам».

Таким образом, обращение русского Глагола к спирали «Перемен» – это обращение к генетическому стволу единства культур, и, следовательно, заявление о себе всем другим культурам о готовности диалога и вхождения под крышу единой судьбы человеческого сообщества.

**Категория культуры.** На сегодня *культура* в различных дисциплинах имеет массу определений, которые не сводятся к одному основанию, и потому как категория не может использоваться ни в научном, ни в гуманитарно-просветительском планах. Став предметом «краснобайства» (термин Конфуция), культура отодвигается в область застольных бесед и конференций.

Предлагаю «исправление имени» и содержания *культуры* по примеру китайской культуры Дао, каковой она запечатлена в китайской философской классике («Шань хай цзин», «Дао дэ цзин», «Ле-цзы», «Чжуан-цзы», «Хуайнань-цзы», «Чжун юн», «Лунь юй», «И цзин», «Ши цзин», «Ли цзи»).

Культура Дао представляет собой телесный, духовный и мыслительный организм, основанный на триедином архетипе у *син*, у *чан*, у *шу*, восходящем к космопланетарному энергетическому архетипу *инь-ян* (мировая диада), который укладывается в архетипическое первоединое (*тай* и 太一) (мировая единица). Механизм действия культуры Дао – поступательно-возвратное движение энергетического столпа *ян* и вращение на сжатии и ослаблении вокруг столпа энергетической спирали *инь*. Принцип жизни-смерти культуры Дао – вселенское энер-

гийное звучание, пульсация и ритм (далее у Конфуция – слово (пение), ритуал (действие) и музыка (мышление): «Начинай со стихов, утверждайся в ритуале и завершай музыкой»). Результат – рождение генетического прообраза или эмбриона 子 цзы (по Лао-цзы – «образ, предшествующий Первопредкам»), несущего всеобщий генетический код и генерирующего родовые начала (первопредков ди 帝) физического, духовного и мыслительного мира вещей, тотемов и людей. На всем 子 ставит свой знак культуры или свой узор 文 вэнь. Культура Дао безымянна в своей первородности (道常無名), но для людей вызвучивается в слове языка обывателя (吾不知其名, 強字之曰道, 強為之名曰大. Лао-цзы: «Я не знаю его имени. Даю ему прозвище – называю дао. Подбираю для него имя – называю Великим») [Дао дэ цзин. § 25].

Культура Дао способна развертываться (генезис) и свертываться (палингенезис) в одном и то же самое делать в другом пространственно-временном измерении.

Вселенская, космическая и планетарная ценность культуры Дао состоит в произведении (рождении) подлинной вещи и человека, нарушение подлинности бескультурьем ведет к расчеловечиванию и развеществлению мира, появлению нелюдей и экологическим катастрофам.

**Категория человека.** В формировании нашей задачи говорится о диалоге культур. Разумеется, что диалог осуществляется людьми, точнее, человеками, рожденными этими культурами и несущими эти культуры. Синологическое «исправление имен» тоже, как и в остальных случаях, требует введения понятия человека. В китайской культуре Дао это сделано основательно и четко. Человек определяется по космическому генезису и человеческой природе (син 性).

#### Определение человека в даосизме.

а) Человек рождается из дыхания космической пустоты в сопряжении с энергией-ци, человек встраивается в мировую триаду Неба – Человек – Земля:

*...Затем снова [Великая перемена] изменяется  
и становится единицей.*

*Единица – начало изменения формы.*

*Чистое и легкое поднялось и образовало Небо.*

*Мутное и тяжелое опустилось и образовало Землю.*

*Влагодомное дыхание и энергийный ток образовали человека.*

*Небо и Земля сочетались животворным семенем и  
мириады вещей путем превращения родились [Ле-цзы, с. 2].*

б) Природа человека определяется по духовному архетипу у чан (дэ 德, жэнь 仁, и 義, ли 禮, синь 信 – добродетель, человеколюбие, долг, ритуал, вера). Здесь человек тоже встроен в мировую триаду:

*Человек того же рода, что Небо и Земля,  
несет в себе природу (син 性) пяти постоянств (у чан 五常),  
среди всего живого самый духовно-разумный (лин 靈) [Ле-цзы,  
с. 85].*

#### Определение человека в конфуцианстве.

Человек есть генерация мировой энергийной диады *инь-ян*, обретает природу физического архетипа у *син* и встраивается в мировую триаду, воплощая в себе Дэ (Добродетель):

*Человек – это Дэ Неба и Земли, сопряжение инь и ян, слияние души и духа, совершеннейшая энергия (ци) пяти стихий (у син – дерева, огня, земли, металла, воды)...*

*Человек – сердцевина/сердце Неба и Земли, начало и конец пяти стихий (у син), среди всего живого он тот, кто чувствует вкус пищи, различает музыкальные звуки и одевается в цветное платье» [«Ли цзи». Т. 2. с. 1423–1424].*

#### Определение человека по идеально-мыслительному (числовому) архетипу.

Трактат «Хуайнань-цзы» дает следующее «свидетельство о рождении» человека по системе обратных чисел (произведение чисел от 1 на 9 и получение ряда обратных чисел, по которым происходит рождение человека и всех вещей), здесь тоже человек встраивается в мировую триаду:

*Небо – 1, Земля – 2, Человек – 3.*

*$3 \times 3 = 9$ .*

*$9 \times 9 = 81$ . Один (единица) главенствует над Солнцами. Количество Солнц 10. Солнца главенствуют над Человеком. Поэтому Человек рождается через 10 лун (месяцев). [Хуайнань-цзы, с. 60].*

Таким образом, человек определяется по всем трем архетипам культуры Дао. А какова же русская культура Глагола и ее человек,

готовый вести диалог с китайским человеком Дао? Пока это проблема. Не явлен во всей полноте первообраз русского человека по его архетипу и некому говорить с китайцем. Таким человеком мог бы быть русский А.С. Пушкин: «Пушкин есть явление чрезвычайное и, может быть, единственное явление русского духа: это русский человек в его развитии, в каком он, может быть, явится через двести лет» (Н.В. Гоголь). Однако А.С. Пушкина не пустили в Китай. Впоследствии только у Л.Н. Толстого мы наблюдаем первые шаги к архетипам Дао и Глагола.

**Язык диалога.** Культуры Дао и Глагола вступают в диалог на своих устном и письменном языках (языки жестов, художественных образов и т.д. оставляем в стороне). Но что это означает: перевод с китайского на русский – это только замена китайских понятий русскими понятиями и наоборот. Никаких лингвистических совпадений архетипов здесь нет, китайское остается китайским в русском озвучивании. Врождения культур не происходит, взаимопонимание не достигается и, по сути, диалога тоже никакого нет. До Л.Н. Толстого никто пока не пытался наладить диалог. «Исправление имен» требует найти язык перевода одной культур в другую. И этот язык есть, мы уже о нем говорили. Это спираль гексаграмм перемен, несущая генетический код общепланетарной культуры. Нужно только вывести из энергийной ритмики *инь* и *ян* словесные эквиваленты языка планетарной культуры. Китайские совершенномудрые сделали это. Они «приложили слова» к чертам гексаграмм, пытаясь резонансом вызвать их смыслы. Однако распутать словесную песню Дао в тех фразах, которые дошли до нашего времени, так и не удалось. А вот целевые установки совершенномудрых вполне понятны (все цитаты из [Сицы чжуань]):

– приложили афоризмы к гексаграммам и прояснили счастье и несчастье [А, 2];

– афоризмы к чертам – пояснения к метаморфозам [А, 3];

– афоризмы владеют трудным и легким, каждый из афоризмов указывает на то, к чему он ведет [А, 3];

– в речах ставить превыше всего их («Перемен») афоризмы [А, 10];

– приложенные афоризмы [к чертам гексаграммам] – то, посредством чего получают уведомление [А,11];



– то, что возбуждает движение Поднебесной, содержится в афоризмах [А, 12];

– приложили афоризмы к чертам и определяют по ним влечение судьбы, движение заключено в них [Б, 1];

– сначала уясни их (гексаграмм) афоризмы и рассчитай их (гексаграмм) местоположение, тогда овладеешь законом постоянства [Б, 8].

Так если не сам язык диалога культуры Дао исходит из спирали общепланетарной культуры, то, во всяком случае, звучат темы диалога. Наблюдается ли здесь некий произвол совершенномудрых? Да, можно сказать и так, ведь совершенномудрые «приложили афоризмы» к чертам гексаграмм, а не вывели словесный строй планетарного Дао из спирали гексаграмм. Но этот «произвол» мог бы быть устранен, если бы стало известно, почему приложены именно эти афоризмы, и что в них сокрыто.

Русской культуре Глагола тоже надо прикладывать к *инь-янским* чертам гексаграмм свои афоризмы, чтобы узнать дороги диалога с культурой Дао и отдельными культурами всей планетарной культуры.

**Категория синолога и синологии.** Дисциплина, которая занимается Китаем, по-китайски называется 汉学 *хань сюэ*. В переводе на русский это название калькирует западное название и в русском алфавите озвучивается как «синология» (учение о Китае). Общая картина выглядит так: в центре располагается неопределенный даже по имени некий Китай (*Чжун го* 中國 – Срединная Страна/Государство, а не Страна чая), вокруг располагаются синологи и несинологи, и каждый по своему методу и наитию *научно* изучает Китай. Изучается все, что угодно, только не как Человек его архетипической культуры Дао. Совокупность результатов дает удручающую картину внечеловечного и внецивилизационного Китая, поглощающую и все то, что могло быть получено положительного этой *наукой синологией*.

В «исправлении имен» предлагаю ввести изучение Китая по принципу врождения культур с учетом вышесказанного. Синолог занимает место между китайской и своей культурами, играет роль соединительного звена и выступает во врождении культур со стороны своей культуры через посредство архетипа планетарной культуры (бескультурному «синологу» здесь делать нечего). Это закрепляется и терминологически. Русский синолог будет называться как 俄

汉学家, а русско-китайская синология как 俄汉学. Тем самым синология через звено планетарной культуры в противоположность ученому анархизму дилетантов и идеологопоклонников приобретает подлинное единство как учение, как наука и как мировоззрение.

## Библиография

- Дао дэ цзин (Канон дао и дэ) // Чжу цзы цзи чэн (Собрание сочинений всех философов). Т. 3. Шанхай, 1986.
- И цзин (Канон перемен) // Сы шу у цзин (Четыре книги [и] Пять канонов). Т. 1. Пекин, 1985.
- Ле-цзы ([Трактат] Учителя Ле) // Чжу цзы цзи чэн (Собрание сочинений всех философов). Т. 3. Шанхай, 1986.
- Ли цзи (Записи ритуалов) // Шисань цзин чжу шу (Тринадцать канонов с комментариями и пояснениями к комментариям). Т. 2. Пекин, 1983.
- Лунь юй (Суждения и беседы) // Чжу цзы цзи чэн (Собрание сочинений всех философов). Т. 1. Шанхай, 1986.
- Сицы чжуань (Комментарий приложенных слов) // И цзин (Канон перемен) // Сы шу у цзин (Четыре книги [и] Пять канонов). Т. 1. Пекин, 1985.
- Хуайнань-цзы ([Трактат] Учителя из Хуайнани) // Чжу цзы цзи чэн (Собрание сочинений всех философов). Т. 7. Шанхай, 1986].
- Чжуан-цзы ([Трактат] Учителя Чжуана) // Чжу цзы цзи чэн (Собрание сочинений всех философов). Т. 3. Шанхай, 1986.
- Чжун юн (Следование середине) // Сы шу у цзин (Четыре книги [и] Пять канонов). Т. 1. Пекин, 1985.
- Ши цзин (Канон поэзии) // Сы шу у цзин. (Четыре книги [и] Пять канонов). Т. 1. Пекин, 1985.

# **Перенос литературных типологий: сравнительное исследование стихотворений Г.Р. Державина и Юань Мэй о природе**

*Лю Ядин*

DOI 10.48647/IFES.2022.73.79.012

**Аннотация.** Типологизация как метод лингвистического исследования широко применяется в Китае, Великобритании и США, однако за редким исключением времен Советского Союза нет примеров применения этого метода в китайских и английских исследованиях. В данной статье стихи о природе Г.Р. Державина и Юань Мэй сравниваются по трем параметрам: концепция, образность и текст. На уровне концепции Юань Мэй (субъект) поддерживает тесный контакт с природой (объектом) без посредничества Бога, в то время как Державин создает триаду человек – бог – природа. На уровне образов Юань Мэй предпочитает статичное описание, в то время как Державин больше интересуется отслеживанием динамических процессов в природе. На уровне текста у Юань Мэй чаще встречается описание третьим человеком говорящего «объекта», у Державина же участие говорящего более заметно. В статье также приведен метод сравнительного микро- и макроисследования литератур разных стран с помощью типологизации.

**Ключевые слова:** *типология, Юань Мэй, Державин, стихи о природе, сравнительное исследование.*

## **Literary Transplantation of Typology: A Comparative Study of Derzhavin's and Yuan Mei's Nature Poems**

*Liu Yading*

**Abstract:** The application of typology to linguistic research has obtained abundance production in China, Britain and the United States, but there are no examples of its application in Chinese and English literature studies, except for some cases of

comparative literature studies in the Soviet Union. This paper compares the nature poems of Chinese poet Yuan Mei and Russian poet Derzhavin in the 18th century from three levels: concept, imagery and texture. From the conceptual level, Yuan Mei (the subjectivity) keeps close contact with nature (the objectivity) without the help of God as an intermediary, while Derzhavin creates the trinity of man, god and nature. From the level of imagery, Yuan Mei is fonder of static description, and Derzhavin is more interested in tracking the dynamic process of nature. From the textural level, the third person description of the objective “speaker” in Yuan Mei’s poems is more frequent, while the “speaker’s” participation in Derzhavin’s poems is more noticeable. This paper also describes a method of making a mesoscopic and macroscopic comparative study of different countries’ literature by means of typology.

**Keywords:** Typology, Yuan Mei, Derzhavin, Nature poems, Comparative study.

## 类型学的文学移植： 杰尔查文和袁枚自然诗比较研究

刘亚丁

**摘要：**将类型学运用于语言学研究在中国和英美都有比较丰富的实绩，类型学除了在苏联的文学研究中有运用于比较研究个案而外，在中文和英文的文学研究中尚未见其运用的例子。可对 18 世纪的中国诗人袁枚和俄罗斯诗人杰尔查文的自然诗进行类型学的比较研究。从观念层看，袁枚不借神的中介与自然达到主客无间的交流，杰尔查文则营造了人—神—自然互通的三位一体。从意象层看，袁枚更钟情于静态描摹，杰尔查文更多追踪自然的动态过程。从织体层看，袁枚的诗中客观的“言者”的第三人称式的描述略多，杰尔查文诗中“言者”的参与更为显著。文章还描述了借助类型学对不同国家的文学作中观和宏观比较研究的方法。

**关键词：**类型学；比较文学；袁枚；杰尔查文；自然诗

类型学作为一种研究方法，被大量运用于跨语言的比较研究中，中国和英美学者在此研究领域都有比较丰富的实绩，但是将类型学运用于文学研究，除了在苏联的文学研究中有运用于比较研究个案而外，在中文和英文的文学研究中尚未见其运用的例子。笔者以为，类型学在语言学研究中运用实绩，以及苏联学者的研究尝试，为文学类型学研究提供了路径和目标，互联网大数据分析技术也使展开这样的研究更具可能性，本文即尝试运用类型学对不同民族的并无谱系学联系的文学家进行比较研究，以具体实例探索这种方法的可行性。

## 类型学：从语言研究到文学研究

“类型学”(typology)在《新不列颠百科全书》中是这样定义的：“类型学居于学术前沿，与分类学相比，它并不那么常用，但它的描述只用于对现象需得出结论的进一步研究的课题。类型学可导出是相似的结构，这结构要受研究者的意图的制约，也受制于现象布局的方式。这种结构是限定于可以解释的时期内的。”<sup>1</sup>目前在国内外语言学研究中，类型学被大量运用于跨语言的比较研究中。R.H. 罗宾斯的《普通语言学通论》中有“语言比较”一章，其第一、二节为“比较历史语言学”和“类型学比较”。其中，他指出：“类型学实际上是证明一种形式和系统的方法，它要回答初学者面对一种新的语言时会问的问题：‘这种语言像什么语言？’”<sup>2</sup>这部著作从语音、语言、语法、结构、词汇等方面展示了类型学分析的方法，注重语言类型学的普遍适用性和层次性。威廉·格罗夫特是在世界语言的多样性中来考察类型学方法的价值，认为“语言类型学的领域是探讨人类语言的多样性，以便理解它。类型学的基本原则是，必须充分关照语言的序列的宽阔（在给出时间的限制和信息的有效性的前提下），以便把握语言的多样性和其局限性。在语言研究中，类型学是被作为经验主义的、比较的、能产的方法来加以使用的”。<sup>3</sup>R.M.W. 狄克逊和亚历山大·Y. 艾克亨瓦尔德则从类型学的角度考察论元决定结构，分析了论元转换 (Argument transferring)、论元聚焦 (Argument focusing)、论元控制 (Argument manipulating) 和论元所指标记 (Marking referential role of arguments) 四种状态，将瓜贾贾拉语、菲律宾语、塔努安语、英语、纳瓦约语、阿尔冈昆语导入这四种状态进行性质比较。<sup>4</sup>这属于中观研究。当代语言类型学的代表人物格林

---

作者简介：刘亚丁，四川大学文学与新闻学院、四川大学—俄罗斯科学院远东所中俄文化研究中心教授（成都 610064）。

基金项目：国家社科基金重大招标项目“多卷本《俄国文学通史》”（17ZDA283）。

<sup>1</sup> *The New Encyclopedia Britannica in 30 Volumes*, Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc., 1980, Macropaedia ?? (这个词是不需要的!) Vol. 10, p. 221.

<sup>2</sup> R.H. Robins, *General Linguistics*, Fourth edition, Beijing: Foreign Language and Research Press, 2000, p. 267.

<sup>3</sup> William Groft, “Typology” in Mark Aronoff and Janie Rees-Miller, eds., *The Handbook of Linguistics*, Beijing: Foreign Language Teaching and Research Press, 2001, p. 340.

<sup>4</sup> R.M.W. Dixon and Alexandra Y. Aikhenvald, “A Typology of Argument-Determined Construction” in J. Bybee, J. Hanman and S. Thompson, eds., *Essays on Language Function and Language Type*, Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1997, p. 71–113.

伯格通过对欧洲、亚洲、非洲、亚洲的 30 种语言的抽样调查，研究词素跟语序的关系，试图确定陈述的普遍性，找出一般性的原则。<sup>1</sup>这可谓宏观研究。可见，语言类型学研究排除通常所说的影响关系——尽管上述的一些语言属亚马逊河流域土著语言，但研究者所观察的是它们之间非谱系性的平行关系，它强调、突出跨语言的比较，试图在尽可能多的跨语言的比较中寻找人类语言的一般共性或某些语言的个性。<sup>2</sup>总体来看，类型学方法被运用于研究不同语言之间的关系，它从语法、语音、词汇和语义等层面展开，以图通达语言的共性。<sup>3</sup>

在国内学界和英语学界，目前笔者尚未见到将类型学运用于文学研究的案例。正因为如此，一些苏联人文学者的工作值得注意，他们将类型学移植到文学研究中，不同民族间并无直接联系的相似文学现象由此成了类型学的用武之地。如 И. А. 波罗尼娜的在《日本中世纪抒情诗与其欧洲相应物》中描述了日本平安时代的武士歌与法国中世纪的普罗旺斯的破晓歌的相似性，并明确指出：“在本文中，我们仅讨论类型学关系，即独立发展、互不联系的关系。”该文从诗歌审美原则、基本内容、题材—体裁结构、诗歌语言这四个方面讨论了这两种文学现象的关系，亦即“我们在诗歌理想、诗的基本内容的层面上分析了这两种文学现象的类型学的关系”；“我们对平安时代抒情诗和普罗旺斯抒情诗歌的比较—类型学分析表明，这两种文学现象之间存在着思想内容、一般的审美原则的相似性，这种原则通过内容、形式和表达方式的细节得以体现”。<sup>4</sup>这篇文章出自苏联科学院高尔基世界文学研究所的集体著作《东方与西方中世纪文学的类型学与联系》，李福清在为该书撰写的代序言中，明确提出东西方文学之间关系有两种，其一是类型学关系，其二是事实联系（即国内学界所说的影响关系）。<sup>5</sup>苏联汉学的奠基人 В. М. 阿列克谢耶夫院士尽管没有用“类型学”或“类型学分析”之类的术语，但实际上也进行了比较—类型学研究，他在 1944 年发表了《罗马人贺拉斯和中国人陆机论诗艺》，为写作此文他还陆机的《文赋》、曹丕的

---

<sup>1</sup> Joseph H. Greenberg: 《某些主要跟语序有关的语法普遍现象》，陆丙甫、陆致极译，《国外语言学》1984 年 2 期，第 45—60 页。

<sup>2</sup> 陆丙甫、金立鑫主编：《语言类型学教程》，北京：北京大学出版社，2015 年，第 8 页。

<sup>3</sup> 参见方经民：《现代语言学方法论》，郑州：河南人民出版社，1993 年，第 187—196 页；陆丙甫、金立鑫主编：《语言类型学教程》，第 25—26 页。

<sup>4</sup> 以上引文参见 И. А. Боронина. Японские средневековая лирика и ее европейское соответствие // Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада, М.: «Наука», 1974, с. 547, 557.

<sup>5</sup> Б. Л. Рифтин. Типология и взаимосвязи средневековых литератур // Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада, с. 9—116.

《典论·论文》翻译成俄文，作为附录。<sup>1</sup>此外，他还撰写了《法国人布瓦罗与同时代中国人论诗艺》，分析布瓦罗与中国的袁黄和宋濂相似性和相异性。这篇文章展开比较的层次性相当分明：首先他把布瓦罗和中国的两位诗人置于他们各自所处的民族文化的时代大格局中来考察，然后分析了中法作者的基本观念的相似性，接着叙及中法作者的复古精神，最后得出结论：“在过去的 13—16 世纪两种极为不同的文化产生了从人类的角度来看极为相似的教诲型的诗人，尽管他们所操持的语言完全不同。”<sup>2</sup>20 世纪 80 年代，著名文艺学家 М.Б. 赫拉普琴科写出了《文学研究中的类型学》一文，对在文学研究中如何运用类型学方法作了思考。<sup>3</sup>

从苏联学者的工作看，类型学由语言学转入文学研究时，实际上经过了调试：排除不同民族之间的事实联系，不进行影响研究，将大范围的数量归纳转变为基本上是一对一对比的微观比较，同时段的现象是比较的必备条件，注重层次性或平行系统之间的比较。在文学研究领域，不少学者注意到文学作品本身是有层次的，如英加登提出了“文学作品是层次的造体”的观念，并试图概括出文学作品普遍适用的层次：语音造体层面、意义单元或整体层面、系列观相层面。<sup>4</sup>这是由微观到宏观的层次分类法，它比较符合文学作品本身的构成方式。就研究诗歌这种体裁而言，加斯帕罗夫提出，可以从这样三个层面入手：即上层——思想形象层，中层——风格层，底层——音声层。<sup>5</sup>这比较符合诗歌的体裁特征。文本借鉴以加斯帕罗夫所采用的三层次分析法，根据研究对象的状况又有所调试，从观念层、意象层和织体层三个层面入手，对同时代的中国诗人袁枚（1716—1798）和俄国诗人杰尔查文（Г.Р. Державин 1746—18160 的自然诗作类型学分析。观念层试图回答以什么观念来表现自然的问题，意象层试图回答表现了自然中的什么的问题，织体层试图回答诗中的言者是如何处理描写自然与其自我言说的关系的。

---

<sup>1</sup> 参见 В.М. Алексеев. Римлянин и китаец Лу Цзи // Труды по китайской литературе. М.: Вост. лит., 2002. Кн. 1, с. 345—384.

<sup>2</sup> В.М. Алексеев. Француз Буало и его китайские современники // Труды по китайской литературе. М.: Вост. лит., 2002. Кн. 1, с. 396.

<sup>3</sup> М.Б. Храпченко. Типологическое изучение литературы // Познание литературы и искусства. М.: «Наука», 1984, с. 175—209.

<sup>4</sup> 参见罗曼·英加登：《论文学作品》，张振辉译，开封：河南大学出版社，第 48—194 页。

<sup>5</sup> 参见 М. Гаспаров. «Снова тучи над мною...». Методика анализа. // О русской поэзии. М.: Academia, с. 11—26.

## 二、观念层：主客无间与人神互通

袁枚与杰尔查文在各自的诗歌创作中，都有大量的表现自然的作品，对读这些创作于大致同一时代的不同文化背景的作品，进而运用类型学方法加以分析，不失为比较文学研究的一条路径。以下将从上述三个层面对二人的自然诗作展开类型学研究，首先是观念层面的比较研究，重点聚焦于二位诗人是如何看待自然与神的关系，又是如何处理仕途进退与归隐自然的关系。

与人共情的自然是袁枚自然观的呈现方式。感春伤秋，模山范水，是袁枚诗作的本色。其《随园二十四咏》之一《仓山云舍》中“看花共山笑，采药与山分”一句，<sup>1</sup>正表达了袁枚与自然关系的精神核心。另如《迎春》：“迎春莫怪春难觅，好处从来过后知。隔岁梅花报花信，倚门杨柳望归期。无边暖漏声声催，有脚青旗步步移。料得东皇非长官，不应厌我出郊迟。”《送春》：“骊歌树上子规啼，报道东皇出郡城。久住似嫌芳草老，轻装不带落花行。从今时节都无无味，留赠云山尚有情。早识相逢遽相别，当初翻悔下车迎。”(80)东皇，即“东皇太一”，“太一，星名，天之尊神，祠在楚东，以配东帝，故云东皇”。<sup>2</sup>按照传统五行观念，东属春，故东皇被视为春之神。由此可见袁枚“风趣”——对东皇，消解其神性，对己，则抒发其人情，竟然像情人一样调侃东皇：“不应嫌我出郊迟”，“早识相逢遽相别，当初翻悔下车迎”。两首诗首尾相接，写迎春与送春，合而观之，这里子规含灵、青旗移足、东皇有意、诗人怀情，圆融完成了与自然的情感交流。又如《风洞》：“地立千寻石，天藏一洞风。吹时分冷暖，起处辨西东。倾耳如闻响，扶云直到空。笑依摇羽扇，也会显神通。”(723)此诗中，诗人直接与风洞的造物主对话：笑依摇羽扇，自然于是化作诗人情感相通之灵物。此外，袁枚还赋予无生命的自然物以生命，如《玉女峰》：“莫道玉人长不老，秋来也有鬓边霜。”(725)而自然之物亦与诗人同喜共悲，如《荻港灯下闻笛》：“分明九曲长江水，都作回波上客心。”(777)《南山有古树》《并头牡丹诗》亦可作同样观。颇类西人利普斯所说的“移情”，以我观物，物皆着我之情，以物喻我，我即物之灵。

考察袁枚描写山水的作品，有一个现象颇为显著，那就是其中的“神性”人物的存在方式。袁枚即使在描写与先贤有关的山水祠观之

<sup>1</sup>袁枚：《小仓山房诗文集》，周本淳标校，上海，上海古籍出版社，1988年，第350页。以下凡引此书在正文中用括号内加数字标注页码。

<sup>2</sup>参见袁珂：《中国神话传说词典》，上海：上海古籍出版社，1986年，第110页。



时，也未曾将先贤视为神灵。《小仓山房诗文集》卷十一有《灵谷寺》《孝陵十八韵》《徐中山王墓》《梁武帝疑陵》等诗作怀念前贤的功绩，但都直面其已故的事实，抒发的是“黄图我欲披皇览，白骨人谁认帝邦”（228）感慨。在《佛者九流之一家》一文中，袁枚更是指摘佛家之虚妄，直言生死：“死而焚则熄，乃塔庙以神之。”<sup>1</sup>袁枚的作品中大量征用先秦典籍中的神话人物，这些人物在其他的笔下与其说是在彰显其“神性”，毋宁说是在渲染“人性”，正如东皇被描写成恋人。联系袁枚对生死的超然态度等来看，<sup>2</sup>袁枚作品中神话性人物的出现，既是对中国传统起兴手法的承继，也是古老知识在当下的转述和挪用。在其与人共情的自然观念下，无需借助神的中介，就与自然达成主客无间的交流。

与袁枚不同，人神共享的自然是杰尔查文自然观的呈现。山水庄园、春去秋来、风雨雷电以及动物植物等等，都是杰尔查文吟咏的对象。在杰尔查文描写自然的作品中，自然物或自然现象总是与神相伴随，甚至是由神来构建或发起的。可以说，神性的因素始终渗透在他所描绘的自然画面之中，如《雷霆》：“在百万分之一秒/是谁用手掌点燃了星球？/啊，神啊，这是你的法则，/你的目光造出了和平，并观察/石头擦出了钢的火花/弥特刺斯/把无边空阔中的太阳掩进暗黑。”<sup>3</sup>诗中描绘的雷霆形象，透露出诗人的自然观——自然中的各种现象，乃是神的意志在发挥作用。在这首诗里，既有一般意义上的神（бор），又有弥特刺斯（Митра），<sup>4</sup>后者是来自于古代印度、伊拉克的司光明与善良的神。对杰尔查文的诗作进行梳理可以发现各种宗教的神，他们是自然的伴生物，或自然现象的发起者，其中古希腊神话人物更是常常被呈现。如在《喷泉》中，他唤出密涅瓦（雅典娜）、阿波罗和马尔斯等希腊神来陪伴波将金。在《冬》中，缪斯回答诗人之问时说：“哎，美惠女神在哪里？”注家认为，这是借古希腊神话人物——美惠女神（Хариты）来暗喻诗人所崇敬的贵妇。（438）在《美的诞生》中，杰尔查文详述宙斯招饮，忽有所愿望，在海浪造出了美神阿芙洛狄忒。在《萨尔斯村漫步》中，诗人写道：“在石柱/与忒弥斯为致敬/俄罗斯的英雄宏楼之间/如画般投影。”（172）这里忒弥斯（Фемида）是司法律与语言的女神。<sup>5</sup>

<sup>1</sup> 袁枚：《小仓山房诗文集》，第1580页。

<sup>2</sup> 详参王志英：《袁枚评传》下，南京：南京大学出版社，2011年，尤其是第十章“袁枚的生死观与饮食观”。

<sup>3</sup> Г.Р. Державин. Стихотворения. Л.: Советский писатель, 1957, с. 312. 以下凡引此书在正文中用括号内加数字标注页。

<sup>4</sup> 参见 М.Н. 鲍特文尼克等编：《神话辞典》，黄鸿森等译，北京，商务印书馆，1985年，第199-200页；Мифы народов мира. (Главный ред. С.А. Токарев) Т. 2, М., 2000, с. 154-155.

<sup>5</sup> 参见 М.Н. 鲍特文尼克等编：《神话辞典》，第286页。

《冬天的愿望》的开头就是：“在玻瑞阿斯的车上/伊俄罗斯在唉声叹息。”(117) 诗人让玻瑞阿斯和伊俄罗斯这两位古希腊神祇，营造了冬天的肃杀之景。此外，杰尔查文的自然中，还运用了东正教的文化元素，如《雷霆》中：“雷霆啊！你是造反的天使的雷霆，/你震撼了星宿的宝座。”(313) 注家认为这是借用了堕落天使路法西(Люцифер)<sup>1</sup>的形象。甚至还有古代俄罗斯民族在接受东正教之前异教时代的神的影子，如《致幸福》：“在视为权杖珍宝的时日/它把佩伦遭到铁铸的城池。”(127) 佩伦(Перун)是古代俄罗斯人异教时代的雷神。<sup>2</sup>而《乡村生活赞》一诗，更是连续“祭出了”古代俄罗斯人异教时代的列利(Лель, 爱神)、拉达(Лада, 美神)、乌斯拉得(Услад, 酒神),<sup>3</sup>可说是杰尔查文对古代俄罗斯人异教时代的神的追忆。值得一提的是，杰尔查文写了《上帝》一诗，杜纳耶夫等学者们借此证实了他的东正教信仰。<sup>4</sup>其实仅从其对不同文化源头的神话形象的大量运用中，已经不难发现杰尔查文的神性观念。自然因神而有灵，因人而获美，杰尔查文的自然诗营造了人—神—自然互通的三位一体。显然，同为摹写自然的诗作，但不同的处理人神的方式，展露出二人自然观的差异。

在人生观念上，两位诗人亦在体现“自然”的另一层意义，即“不勉强也”。<sup>5</sup>回溯平生，袁枚与杰尔查文的志向有“合”有“分”，二人都将为官为宦视作对本性的扭曲，渴望回归自然。他们早年的志向和经历可谓相侔：21岁时袁枚拜访供职于广西巡抚金鉞府中的叔父，为金鉞作《铜鼓赋》而提笔立就，因才气横溢受金氏赏识，遂被其举荐赴乾隆元年(1736)博学鸿词试。举荐虽未能奏效，但袁枚却由此声名远播。不久于乾隆三年中举，次年中进士，入翰林院，选庶吉士。后因满文考试的败落被阻断词臣之路，袁枚只好接受外放江南任知县的别样人生。杰尔查文1743出身于喀山省的破落贵族家庭，11岁时父亲病故，母亲送他进了古典中学，19岁时参军，后因参加镇压普加乔夫起义，叶卡捷琳娜二世犒赏军功而受封了一个

<sup>1</sup> 参见 Мифы народов мира. Т. 2, стр. 84-85.

<sup>2</sup> Там же, с. 306.

<sup>3</sup> 参见 Примечания к «Деревенской жизни» Державина // Стихотворения, Л.: Советский писатель, 1957, с. 436.

<sup>4</sup> 参见 М.М. Дунаев. Православие и русская литература, I-II, М., Христианская литература, 2001, т. 1, с. 284; Д.Л. Башкиров. Ода «Бог» Г.Р. Державина // Евангельский текст в русской литературе XVIII-XX вв. Вып. 2, Петрозаводск, Изд-во Петрозаводского университета, 1998, с. 140-150.

<sup>5</sup> 参见舒新城等主编：《辞海》，上海：中华书局，1936年，第1108页；其“自然”词条中，有“言不勉强也”之义解。俄人在翻译《道德经》的“道法自然”时，也有“不勉强”的意思，如马斯洛夫的翻译«Дао же самодостаточно»(道是自足的)。参见 А. Маслов. Загадки тайны и коды «Дао дэ цзина». Ростов-на-Дону, с. 181.

有三百农奴的庄园。1773年杰尔查文脱离军职，不久进参议院供职。在军队时他便利用空余时间写诗，1782年写作称颂女皇的《费丽察》，两年后相继担任奥伦堡和唐波夫总督。嗣后任叶卡捷琳娜二世的秘书，1802—1803年任司法大臣。<sup>1</sup>乾隆十三年，袁枚辞去知县之职，于江宁购“随织造园”加以改造而称“随园”，以此作为归隐之地，开始了其模山范水、酬唱文友、教诲弟子、逍遥自在的诗酒人生。他多有吟诵随园的诗作。<sup>2</sup>杰尔查文在任总督和大臣之时留下的作品多数是与国家有关的政事、军事方面的诗作，但也时有流露出其对自然山水、乡野闲居的艳羡之意的诗作，如后？面叙及的《占领奥恰科夫的秋天》。1798年更写下了《乡村生活赞》：“无上幸福啊，那个远离庶务的人！/他像大地的头生子，欢叫于家那一隅/劳作，不为赎身/而为自己，/为自己的意愿而劳作/.....静坐在自家的花园/草花茂盛，菜蔬青翠/或用弯刀砍野树，获其果实/嫁接枝条。”(271—272)从司法大臣任上退休之后，他蛰居于自己在诺夫戈罗德省的兹万卡庄园，写出了数量繁多的“自然之歌”，如《天鹅》(1804)、《茨冈舞》(1805)、《致叶甫盖尼兼叙兹万卡庄园生活》(1807)、《农民节日》(1807)等。

袁枚辞官不久便写下《随园杂兴》十一首，其第一、二首已然道尽辞官后田园家居生活之乐。其一：“官非与生俱，长乃游王路。此味既已尝，可以反我素。看花人欲归，何必待暮春？白云游空天，来去亦无故。”其二：“喜怒不缘事，偶然心所生。升沉亦非命，偶然遇所成。读书无所得，放卷起复行。能到竹林下，自有春水声。”(111)两相对读，袁枚此诗似乎是在隔着时空与北国的杰尔查文对话。杰尔查文的《乡村生活》亦似在“呼应”此诗之旨：“我需要城市的什么？/我住在乡村；/我不要绶带和将星，/我懒得搭理宠臣；/我只想如何幸福地/享受生活；我想拥抱一切，/热爱所有的人；/谁会来，什么将发生？今天只属于我，/明天一切都淡忘，/一切都会像影子一样消失；/我什么要虚耗分秒，/要寻愁觅恨，/不赴宴寻欢；/我不稀罕金银财宝：/夫妻和谐就是富贵；/爱神(Лель)、美神(Лада)就是富贵/酒神(Услад)才是我的好友。”(289)此诗作于1802年杰尔查文任司法部长之时，从其工作日志中可以看出已近花甲之年的他颇受案牍劳形之苦，这首诗的情绪与袁枚的《随园杂兴》颇为近似，只是他真正享受乡村生活之乐的时间比后者晚了近三十岁。

---

<sup>1</sup> 参见 А.А. Замостьянов. Гаврила Державин: Падал я, вставал в мой век... 【以上是书名，包括省略号？】 М.: Молодая гвардия, 2013.

<sup>2</sup> 参见王英志校点《袁枚全集·前言》，南京：江苏古籍出版社，1993年；王英志：《袁枚评传》，南京：南京大学出版社，2002年。

### 三、意象层：静态摹写与动态描状

从类型学的角度看，作家作品中的意象建构是可以进行比较的。就袁枚和杰尔查文的诗作来看，时序演化、春去秋来都可以成为二人时伤怀的起兴点。袁枚《小仓山诗文集》中可以看到题涉春夏秋冬的诗作，杰尔查文也在1903—1804年间写了以四季题名的诗。限于篇幅，以下仅选取二人题写春秋的诗作进行类型学分析，重点关注其感春悲秋主题，通过勾稽字词背后的“典故”，发现相似意象背后的异与同。

感春是袁枚和杰尔查文共同的主题。袁枚作有《春兴五首》，抒发其移居随园后的兴致和愉悦，如其五：“碧云英与玉浮梁，酌向花神奏绿章。谥作洞箫生有愿，化为陶土生尤香。春光解恋身将老，世味深尝兴不狂。爱杀柔奴论风物，此心安处即吾乡。”(240)整首诗前四句与后四句判若两诗，前重想象，后叙感悟。钱钟书先生转述王梦楼语谓袁枚诗“如琵琶”，<sup>1</sup>揆诸此诗，似为允当。因饮酒而脱离了当下的庸常，诗人即能直接面对花神而奏乐。花神，明代冯应京《月令广义》谓女夷为花神，《淮南子·天文》言“女夷鼓歌，以司天和，以长百谷禽兽草木”，则花神为主春夏万物生长之神。<sup>2</sup>诗人在酒酣微醺、诗兴盎然之际，将现实与想象糅合在一起，诗的前半如梦幻般的急管繁弦，后半则渐奏渐息，直至消歇无声，对人生的至深领悟，人诗俱老的况味，醇厚而富有余味。当然从袁枚当时的年纪来看，似有为赋新诗强说“老”之嫌。

杰尔查文也有题为《春天》的诗：“法翁的呼吸融化了冬天，/美好的春天的目光掠过；/涅瓦河奔向了贝尔特海峡的怀抱，/几只船儿放下岸边。/即使在山上雪也不反光，/即使火苗闪烁也烤不热草垛，/群鸟煽动尾巴急促转弯，/马蹄敲击地面发出的的声。//在月映的角落有泽费洛斯们/在晚霞里翩翩起舞，/唱着赞美春天的歌，/舞步连绵节拍清晰。//太阳以百合花般的光束/把火倾向海滩，彼得城深吸/清新微风在海湾打滚；你来吧，到那里散步。//来吧，去看金光、蓝天、绿树、碧水，/孩子绕膝的娇妻；/看着魅力无穷的自然，/你也幸福无比，利沃夫！”(298—299)这是杰尔查文写给当时在克朗什塔得海关任职的内弟利沃夫的一首诗，开篇于对古希腊罗马的神话人物法翁(Фавон)的描写。法翁即诗中第二小节提到的泽费洛斯(зефир)。<sup>3</sup>泽

<sup>1</sup> 《钱钟书集·谈艺录》，北京：三联书店，2001年，第331页。

<sup>2</sup> 参见袁珂：《中国神话大词典》，北京，华夏出版社，2015年，第35、151页。

<sup>3</sup> 法翁和泽费洛斯，可参阅 Мифы народов мира. Т. 2. М., Большая Российская энциклопедия, 2000, с. 556—557, 663.

费洛斯较早出现在荷马史诗中，在《伊利昂纪》卷九有如此的讲述：“一如鱼群游聚在大海，两股劲风卷起水浪，玻瑞阿斯、泽费洛斯，从斯拉凯横扫过来，奔突冲袭，掀起浑黑的浪头，汹涌澎湃，冲散海草，逐波洋面。”<sup>1</sup>但在后世的诗中，泽费洛斯并非如此凄厉，往往为暖风。如 1742 年罗蒙诺索夫在《伊丽莎白·彼得罗夫娜从莫斯科到圣彼得堡颂》中写道：“何等可人的泽费洛斯吹拂着，把新的力量融进了情感？”<sup>2</sup>杰尔查文在诗中以神话人物泽费洛斯们的翩翩起舞，把春天的欢愉动态化。又在第三小节引入圣彼得堡这个城市，归回人的现实世界，而且直接吁请献诗的对象——利沃夫。到第四小节，诗人描写令人愉悦的金光、蓝天、绿树、碧水，想象利沃夫在这个天地里的幸福生活。细读此诗可以发现，诗人的视点有一个由神起兴过渡到大背景的自然，接着又转到小背景的人化自然（城市），进而再到人的天地的渐进过程。若与袁枚的《春兴》其五对照来看，二诗都是前有神幻的意象，后写人生的感悟。不过，尽管大的“诗思”相似，但杰尔查文重感性欢愉，而袁枚重人生领悟，杰尔查文主动，袁枚主静。

袁枚写秋的诗不少，如《送秋二首》，其一：“秋风整秋驾，问欲去何方。树影一帘薄，虫声彻夜忙。花开香渐敛，水近意先凉。从此冬心抱，弹琴奏《履霜》。”其二：“袖手凭栏立，云山事事非。雨疏分点下，雁急带声飞。枫叶红虽在，芙蓉绿渐稀。何堪作秋士，年年送秋归！”（201）诗中有一些故实，如“秋驾”“冬心”“履霜”等。其中，“秋驾”似出于《吕氏春秋·博志》：“尹儒学御，三年而不得焉，苦痛之，夜梦受秋驾于其师。”高诱注：“秋驾，御法也。”<sup>3</sup>正是因为用典，此诗似与袁枚本人所倡导的性灵家法未必相合。但诗人以平实的语言，借助树影、虫声、花开香敛、水凉、雨下、雁飞、枫叶红、芙蓉稀等意象，把秋去冬来做了自然呈现。虽然“雨疏分点下，雁急带声飞”略呈动态，但总体是静态秋景。

杰尔查文同样也有一些描绘秋天的诗作，如其写于 1788 年的《占领奥恰科夫的秋天》：“埃俄罗斯向玻瑞阿斯垂下白头/戴脚铐走出洞穴，/像硕大的虾一样伸展腰身，/勇士向空中一挥手；/像放牧一样赶着蔚蓝的空气，/攥紧空中的云团，/一撒手溅出云朵，/雨顷刻咆哮大作。//秋已然露出嫣红的脸颊，/金黄的庄稼茬站满田地。/向葡萄索取奢豪，/索取美味酒浆。/鸟群烤热了天空，/茅草染白了大地，/带红兼黄的草/沿小径伸展远方。//玻瑞阿斯向秋眨眨眼，/把

<sup>1</sup> 荷马：《伊利亚特》，陈中梅译，广州：花城出版社，1994年，第191页。史诗名称及神话人物译音，各译本有异。

<sup>2</sup> M.В. Ломоносов. Избранные произведения. Л.: Советский писатель, 1986, с. 85.

<sup>3</sup> 《吕氏春秋》，上海：上海古籍出版社，1989年，第214页下。

冬从北方呼唤，走来白发魔女/挥着宽袍大袖；/雪、寒、霜登时而下，水即刻成冰，/因为其冰冷的呼吸/自然之眼光也凝固。”(121-122)在这首诗中，神话人物发挥了重要作用，以动态性的画面，将金秋的收获和秋转冬的寒冷都描绘了出来。诗人反复请出了冬神玻阿瑞斯，他的“出场”为秋天的景色带来了动感，赋予无生命之物以生命。在俄罗斯皈依了被弗洛伊德称为“一神教”——东正教的几个世纪后，这首诗却借助于古希腊神话，获得了万物有灵般式的效果。与袁枚的主要呈现为静态的《送秋》相比较，杰尔查文写景的动态特征更加明显，他在诗中写出了季节的动态变化。当然袁枚的自然诗中具有动态的写景也不少，只是与杰尔查文的诗相比较而言，动态略少而已。

#### 四、织体层：客观呈现与言者现身

从类型学的角度看，对织体层的考察，可以发现文学作品结构形式的相似性与差异性。“所谓织体(texture)是回答作品外层的构成问题，诸如其语言、声音、形象；它的各部分的构成；它的风格”。<sup>1</sup>受篇幅所限，这里不对袁枚与杰尔查文自然诗织体全面展开比较研究，而主要从承载叙事抒情功能的“言者”(speaker)及其与作品中的自然描写的结构关系加以讨论，因为正是诗歌中的“言者向读者描写事件，传达情感和观念”。<sup>2</sup>言者作为文本的叙述者，与文本的作者有重合也有区别？

在袁枚的部分自然诗中，言者基本上发挥着类似小说中的全知全能的第三人称叙述者的作用，只是客观地对自然之物进行描写，完全不发表对所描写之物的评价，这样自然之物仿佛在自我呈现。如《瞻园十咏为托师健方伯作》组诗，就以瞻园中的各景为吟哦对象，基本采取第三人称来客观叙述，其中《老树斋》：“老树得春光，亭檐遮几年。数椽移向后，万绿遮当天。叶密雨声聚，枝高日脚悬。新基即究础，暗合古贤缘。”这里言者作为观照者完全没有干预所描写的对象。《抱石轩》：“一轩当石起，紧抱丈人峰。花月分窗入，烟萝合户封。坐怜红日度，行觉绿阴浓。鸟问幽居客，人间隔几重？”(356)在此诗中，除“怜”和“觉”泄露了言者的态度而外，其他也是客观呈现。另如《竹林寺》只绘寺景，“耳根疑佛语，玲铎有清音”(614)略将诗人带入诗中。其他如《小仓山房诗

<sup>1</sup> *How to Read a Folktale: The 'Ibonia' Epic from Madagascar*, Translation and Reader's Guide by Lee Haring, Cambridge, UK: Open Book Publisher, 2013, p. 21.

<sup>2</sup> 《文学：阅读、反应、写作（诗歌卷）》(L.G. Kirszner & S.R. Mandell, eds., *Literature: Reading, Reacting, Writing*, Fifth Edition), “西方文学原本影印丛书”，北京：北京大学出版社，2006年，第823页。

集》卷二十八中的《天柱峰》《老僧岩》《美人石》《展旗峰》《卓笔峰》等都是言者以第三人称客观描写景物。

在杰尔查文的自然诗中，可以看到客观性的言说者，如《农人与橡树》：“农人用斧头砍橡树根，/橡树时嗡嗡时轰鸣，/枝上树叶不停地摇，/斧头在隆起的树根不停地砍，/树林的树都在瞧。//橡树信得过根，对此很自豪，/也轻视农人的劳动。/农人一边挥动斧头，/一边思考：/‘看它能挺几时，/根会断，树会倒。’”（287）整首诗几乎描画了一个场面，言者似乎是上帝式的全知全能的“叙述者”，他能深入树和农夫的“内心”，将其讲述出来，但不作任何评判。不过，这样的言者在杰尔查文的诗中是罕见的，在他的笔下，更多的言者是以第二人称“你”直呼被描写对象。如《山雀》整首诗以“你”来描绘山飞翔的山雀。《燕子》一诗，前面采用第二人称，言者以与燕子对话的方式用燕子“视角”俯瞰世界，并在诗的末尾让作者以第一人称出场：“我的灵魂啊，你是世界之客。”而在《蜜蜂》中，言者于第一小节就以“我”的名义直接出场：“金色的蜜蜂，/你怎么总是嗡嗡嗡，/你干吗不飞走？/莫非你在欣赏我的缪斯？”（245）相对于杰尔查文自然诗中作者的现身，袁枚诗中客观的描写要多而且显。

袁枚还有部分自然诗可谓“多重织体”，这类诗作虽然主要是以第三人称叙述者的方式描写自然，但由于诗人主观性的言说内容——或追忆历史，缅怀先贤，或借助神话典故，将多种精神性元素融入客观的自然描写中，呈现出多重层次结构和以“我”胜“景”特色。如《赴淮作渡江咏四首》就营构了互相嵌合的多重艺术织体。在第一首中，言者作为第三人称叙述者描摹“一声篙入江，万象化为水。喜无尘埃浸，但把明月洗”，为一篇大作铺垫山水背景、情绪空间。在第二首中，言者化作哲士感叹“四海同一魂，大梦酣茫茫”，似与天地苍生彼此沟通，而“百年会有期，行役殊未央。瞻彼江湖阔，知我道路长”，更是观大化而悟人生，为后面的兴叹先伏一笔。在第三首中，言者在日暮古战场，追叙历史往事，哀矜于南宋权臣韩侂胄的生平遭际，暗含诗人对出处理想的考量：“日落黄天荡，怀古思英雄。南宋韩蕞王，于此观军容。……恢复全无功。韩公从此悟，万事慎所终。策蹇西湖滨，醉倒东南峰。举手天地动，放手烟云空。朝为大将材，暮作渔樵翁。”。到第四首，言者与诗人袁枚已合而为一，从历史追忆回到现实，忆及任高邮知州而受阻于吏部，而“我今过此邦，一望无田畴”，有感于黄河泛滥之惨状，生发悬想：“如我果牧此，何以佐一筹！”在表述了自己“何不使决导，慨然弃数州。损所治河费，用为徙民谋。……泛滥病可瘳”的治理想法后，忽然醒悟：“安得陈明堂，并告东南侯。”（116—117）《赴淮作渡江咏四首》体现了袁枚的儒家本色，仕途困顿归隐随园后，仍不免有致君献策、济民理政之思。四首诗的内容浑然一体，天地一人

生—历史—现实的进路，让此诗致思深邃，元气沛然。另如《观大龙湫作歌》，言者借佛道人物描写瀑布奇观，发出了“独占宇宙奇观偏”（722）的赞叹。在袁枚的自然诗中，篇幅比较大的古体诗往往以客观自然起兴，亮点则是言者与诗人合一的主观性兴叹。

同样，在杰尔查文的自然诗中，也有多重织体的作品，如在《流泉》一诗中，言者对流泉的吟诵就具有三重意义。在诗的开始部分，言者在对流泉作客观描述的时候，诗人已然以第一人称现身：“清澈的吟唱的流泉，/从高山向下流淌，/河湾饮流泉，河谷泛金光，/洒满鲜花般的珠玉，/啊，流泉，在我的眼里你是如此闪亮。”这是对莫斯科郊外的格列别涅夫斯基泉的自然实体刻画。此为第一义，即实谛。在诗的中后部，言者和诗人合一后直接抒发情感：“我满怀诗的激情，/走近你，流泉啊：/不免嫉妒那位诗人，/他饱饮你的清泉，/戴上了帕尔纳索斯的桂冠。”这里的“帕尔纳索斯”是阿波罗和文艺女神缪斯所居圣山，透露了古希腊神话中的卡斯塔利亚圣泉的信息。此为第二义，即圣谛，但已经包含了下面要倾诉的俗谛。诗的最后一节：“啊，你的美誉传遍所有城邦，/正如透过沉睡的树林大山在回响：/不朽的《俄罗斯颂》的写作者啊，/圣神的格列别涅夫斯基泉/流溢出你诗的灵感。”（83-85）原来杰尔查文将俗世的实在物——俄罗斯诗人赫拉斯科夫当时所居住之地的格列别涅夫斯基泉，想象为古希腊神话中表征诗的灵感之源的卡斯塔利亚圣泉，借此表达了对创作出《俄罗斯颂》的同时代诗人赫拉斯科夫的敬意和嫉妒。此为第三义，即俗谛。整体来看，自然中的格列别涅夫斯基流泉与神话中的斯塔利亚圣泉交汇呼应，述三谛，将实在在地域、神话想象和世俗念想相嵌合，构成了纷繁而协和的艺术织体。另如《瀑布》一诗，言者亦先对瀑布作客观描写，然后以瀑布作为波将金公爵一生明喻，将自然与人生纽结一体，构成诗作的多重织体？

## 结语

从《新不列颠百科全书》对类型学的定义来看，类型学注重被研究对象的结构层次，将研究对象限定于“可以解释的时期”。因此本文选择基本处于同一时期的中俄两位诗人，对袁枚和杰尔查文的自然诗作三个层次的对比考察。类型学的对比考察，可以具体细致地揭示出不同文化背景的作家相类作品的差异。从观念层看，袁枚与人共情的自然观，使他不借助神的中介而与自然达成主客无间的交流，杰尔查文则在作品中营造出人—神—自然互通的三位一体；他们早年志趣相近，仕途虽顺逆不一，然而殊途同归，都以吟诵自然



为人生盛事。从意象层看，袁枚更钟情于静态描摹，杰尔查文更多追踪自然的动态过程。从织体层看，袁枚的诗中言者客观的第三人称式的描述略多，杰尔查文诗中言者以诗人带入式的干预更显著。袁枚与杰尔查文之间关山阻隔，相识无缘，但对自然山水的喜爱和摹写则是相近似的，他们通过诗作最终归隐“山林”，则佐证了“东海西海，心理攸同”乃不刊之论。若从杰尔查文作品中所呈现出的人—神—自然的沟通无碍出发，对学界所谓西方诗歌中人与自然是分离的刻板套语似可置喙，在此存而不论。

本文从微观的角度，尝试将语言学中的类型学移植到文学研究领域的可能性。当把类型学应用于不同国家的同时代诗人的类似题材的写作中的时候，实际上也达到了类型学在语言学研究所达到的目的，即“确定陈述的普遍性，找出一般性的原则”。那么是否可以将类型学运用于中观和宏观的文学研究中呢？应该可以。从类型学研究方法来看，语言学那种大规模的多种语言比较的研究，目前在文学研究中未见有如此运用的案例。但本文认为，现在已经具有展开这样的研究的可能性：根据民间文学研究中普遍采用的阿尔奈—汤普森分类法，<sup>1</sup>将不同民族的故事的相同元素输入数据库，然后借助大数据分析，这样则可解决上文罗宾斯所提出的近似的问题：“这个语言像什么语言”，即“这个故事像什么故事”，构建起不同民族之间的相似故事元素的宏观图谱。足见，将类型学移植到文学研究中是大有可为的。

## Библиография

- Алексеев В.М.* Римлянин и китаец Лу Цзи // Труды по китайской литературе. М.: Вос. лит, 2002. Кн. 1.
- Алексеев В.М.* Француз Буало и его китайские современники // Труды по китайской литературе. М.: Вост. лит., 2002. Кн. 1.
- Боронина И. А.* Японское средневековая лирика и ее европейское соответствие. // Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. М.: Наука, 1974.
- Рифтин Б. Л.* Типология и взаимосвязи средневековых литератур. // Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. М.: Наука, 1974.

---

<sup>1</sup> 参见斯蒂·汤普森：《世界民间故事分类学》，郑海等译，上海：上海文艺出版社，1991年；丁乃通：《中国民间故事类型索引》，武汉：华中师范大学出版社，2008年；D.L. Ashliman, *A Guide to Folktales in the English Language: Based on the Aarne-Thompson Classification Sistem*, New York: Greenwood Press, 1987.

- Храпченко М.Б. Типологическое изучение литературы // Познание литературы и искусства. М.: Наука, 1984.
- Гаспаров М. «Снова тучи над мною...» Методика анализа // О русской поэзии. М.: Academia, 1999.
- Державин Г.П. Стихотворения. Л., Советский писатель, 1957.
- Ломоносов М.В. Избранные произведения. Л.: Советский писатель, 1986.
- Мифы народов мира (главный ред. С.А. Токарев) Т. 2. М., 2000.
- Державин Г. Деревенская жизнь // Стихотворения. Л.: Советский писатель, 1957.
- Дунаев М.М. Православие и русская литература. I–II, М., Христианская литература, 2001. Т. 1.
- Башкиров Д.Л. Ода «Бог» Г.П. Державина // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX века. Вып. 2. Петрозаводск, 1998.
- Маслов А. Загадки тайны и коды «Дао дэ цзина» // Ростов-на-Дону, 2005.
- Замостьянов А.А. Гаврила Державин: Падал я, вставал в мой век. М.: Молодая гвардия, 2013.
- The New Encyclopedia Britannica in 30 Volumes*, Chicfgo: Encyclopedia Britannica, Inc., 1980, Vol. 10.
- Robins R. H. *General Linguistics. Fourth edition*, Beijing: Foreign Language and Research Press, 2000.
- William Groft. “Typology” in Mark Aronoff and Janie Rees-Miller, eds. In *The Handbook of Linguistics*, Beijing: Foreign Language Teaching and Research Press, 2001.
- R.M.W. Dixon and Alexandra Y. Aikhenvald. *A Typology of Argument-Determined Construction*. In J. Bybee, J. Hanman and S. Thompson, eds., *Essays on Language Function and Language Type*, Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1997, p. 71–113.
- How to Read a Folktale: The ‘Ibonia’ Epic from Madagascar*. Translation and Reader’s Guide by Lee Haring, Cambridge, UK: Open Book Publisher, 2013, p. 21.
- Вэнь сюэ: юэ ду, фань ин, се цзо (ши гэ цзюань) (L.G. Kirszner & S.R. Mandell, eds., *Literature: Reading, Reacting, Writing*, Fifth Edition). Пекин, 2006.
- Баотевэньникэ. Шэньхуа цыдянь. (Ботвинник М.Н. Мифологический словарь.) Пекин, 1985.
- Джозеф Гринберг. Моу се чжу яо гэнь юй си ю гуань дэ юй фа пу бянь сянь сян // Го вай юй янь сюэ. (Некоторые общие явления грамматики, связанные в основном с порядком слов // Иностранная лингвистика.) 1984, № 2, с. 45–60.
- Юй янь лэй син сюэ цзяо чэн. (Курс лингвистической типологии). Под ред. Лу Бинфу и Цзин Лисиня. Пекин, 2015.
- Фан Цзинмин. Сянь дай юй янь сюэ фан фа лунь. (Современная методология лингвистики.) Чжэнчжоу, 1993.
- Ломань Инцзядэн. Лунь вэнь сюэ цзо пинь. (Ингарден Р. Литературные произведения.) Издательство Хэнаньского университета (б/г).

*Юань Мэй.* Сяо цан шань фан ши вэнь цзи (Собрание стихов из хижины на горе Сяоцаншань). Шанхай, 1988.

*Юань Кэ.* Чжунго шэньхуа чуань шо цыдянь (Словарь китайских мифов и преданий). Шанхай, 1986.

Цы хай (под ред. Шу Синьчэна и др.). Шанхай, 1936.

*Ван Инчжи.* Юань Мэй цюань цзи. Цянь янь (Полное собрание сочинений Юань Мэй. Предисловие). Нанкин, 1993.

*Ван Инчжи.* Юань Мэй пин чжуань. (Биография Юань Мэя.) Нанкин, 2002.

Цянь Чжуншу цзи. Тань и лу (Собрание сочинений Цянь Чжуншу. Об искусстве поэзии). Пекин, 2001.

Чжунго шэньхуа да цыдянь (Большой словарь китайской мифологии). Пекин, 2015.

*Хэ Ма.* Илиядэ (*Гомер.* Илиада. Перевод Чэнь Чжунмэя). Гуанчжоу, 1994.

Люйши чуныцю. Шанхай, 1989.

# **Лунный заяц и заяц серый: к вопросу одного общего фольклорного мотива<sup>1</sup>**

*В.М. Майоров, Л.В. Стежеская*

DOI 10.48647/IFES.2022.42.24.013

**Аннотация.** В определении источника мирового фольклорного мотива зайца на луне имеются определенные трудности. Соответствующий китайский мотив, по-видимому, рано претерпел антропоморфизацию, отчего действительный ареал и хронология его распространения в Китае остается под вопросом. В статье рассматриваются гипотезы заимствования и автохтонного происхождения этого мотива, делается предположение о южном происхождении мотива и его постепенном продвижении на север в средние века. Указываются некоторые атрибуты славянского и русского мотива зайца и его связи с лунной, устанавливаются соответствия между китайским и русским фольклорными мотивами.

**Ключевые слова:** фольклор, Россия, Китай, заяц, луна, лягушка, мотив.

## **Moon Hare and Grey Hare: A propos One Common Folklore Motif**

*W. Majorow, L. Stezhenskaya*

**Abstract:** There are certain difficulties in determining the origin of the world folklore motif of the hare on the moon. The corresponding Chinese motif seems to have undergone early anthropomorphization, which makes the actual range and chronology of its distribution in China questionable. The article considers the hypotheses of borrowing and autochthonous origin of this motif, makes an assumption about the origin of the motif and its gradual progress northward in the Middle Ages. Slavic and Russian motifs of the hare and its connection with the moon are specified, and correspondences between the Chinese and Russian folklore motifs are established.

**Keywords:** Folklore, Russia, China, hare, moon, frog, motif.

---

<sup>1</sup> При поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (грант № 19-012-00026).

# 月兔与灰兔：初探一个民俗学共同母题

马佑、斯捷任斯卡雅

兔子在月球上的母题来源是一个世界民间创作研究中的难题。看来，该母题在中国已早加以拟人化，使其在中国分布及分期上成为更难的问题。作者讨论这个母题由外地传到中国与本土起源的看法、对这个课题提出新的假设，指出其中古时代往北流传。作者讨论斯拉夫民族及俄罗斯族的兔子与月亮母题关系，强调其跟中国的母题异同。

**关键词：**民俗学，俄罗斯，中国，兔，月亮，青蛙，母题

Поводом для данного сообщения стало успешное выполнение очередной миссии китайской лунной программы в январе 2019 г. Лунная станция «Чанъэ-4», луноход «Юйту-2» («Нефритовый заяц-2»), а также ретрансляционный спутник «Цюэцяо» («Сорочий мост») – все эти названия космических аппаратов возвращают нас к древней китайской мифологии, сюжеты которой в своем большинстве весьма своеобразны. Однако это не относится к мотиву «зайца» (*ту* 兔), который известен по всему миру, а в русском и славянском фольклоре имеет также непосредственное отношение к луне. Сравнению этого архетипического мотива в наших культурах и посвящен данный доклад. Мы обозначим только некоторые особенности китайского мотива лунного зайца и связанные с этим проблемы в его исследовании. Русский и славянский мотивы будут представлены как возможное подспорье в решении этих проблем.

Зайцы и кролики, составляющие зоологический отряд зайцевых, обитают на всех континентах за исключением Антарктиды. В Австралию, как известно, они были завезены европейскими переселенцами только в середине XIX в. В китайском языке не проводится различия между зайцами и кроликами, однако несколько видов обитающих в Китае этих животных по-русски правильно будет назвать именно зайцами, так как все они принадлежат к роду *Lepus*. Наиболее широко распространен вид, который так и называется «китайский заяц». У него короткая жесткая шерсть бурого или даже коричневого цвета, с большим смещением в красноту. В Китае на зиму белым становится только заяц-беляк, но ареал его обитания нахо-

дится на северо-востоке далеко от исторического центра формирования китайской цивилизации. С лунной китайской зайца, как и всех других зайцевых, реально связывает только ночной и сумеречный период активности суточного цикла.

В исследованиях фольклора проблема китайского зайца на Луне одна из спорных. Но это же относится вообще к мотиву зайца в китайском фольклоре, и даже шире, в китайской народной литературе. Исследовавший распространение персонажа трикстера в мировом фольклоре Ю.Е. Березкин отмечал, что персонаж трикстера-зайца хорошо известен в фольклоре Тибета, Бирмы, Индокитая и Кореи, но соответствующий китайский фольклор назван им «невывразительным», в связи с чем автор высказывал неуверенность в том, что «в древности трикстер-заяц был характерен для восточных районов континентального Китая» [Березкин 2014, с. 34].

Причина этому, на наш взгляд, кроется в очень ранней антропоморфизации китайского звериного фольклора. Уже самые ранние изображения китайских первопредков Фуси и Нюйва сохраняют лишь рудиментальные зооморфные черты – змеиные хвосты ниже человеческих тел. Б.Л. Рифтин (1932–2012) говорил о ранней историзации и рационализации героев китайской мифологии, что требовало «реконструировать древнейшие зооморфные черты обожествленных первопредков» [Рифтин 1979, с. 7–8]. Примерно в том же духе высказывалась о китайских «антропоморфных богах» и «историзованных предках» Э.М. Яншина [Яншина 1984, с. 49]. Таким образом, исследование мотива зайца-трикстера в китайском нарративном фольклоре, по-видимому, будет осложнено дополнительными шагами по его идентификации во вторичных антропоморфных персонажах, а сам мотив может рассматриваться только как их прототип.

В этой связи вполне понятно укоренившееся в среде ученых-мифологов мнение, о достаточно позднем появлении и внешнем заимствовании мотива лунного зайца в китайском фольклоре. Такую мысль выразил немецкий и американский синолог Вольфрам Эберхард (1909–1989). Напомним, что он предложил рассматривать китайскую или, как он ее называл, верхне-китайскую культуру «в качестве результата цепи процессов, с помощью которых произошло сращивание ряда местных культур» [Eberhard 1969, p. 24]. В такие местные «более или менее отдельные» культуры периода на рубеже III и II тысячелетий до н.э. он выделил северную тюрко-монгольскую культуру, западную тибетскую культуру, три южные культуры – тайская, яоская и ляоская (на границе Сычуани и Хунани), –

позднее дополнившиеся культурами смешанного состава Ба (в результате наложения тибетской культуры на яоскую при участии тайской культуры во II тыс. до н.э.) и Юэ, а также тунгусскую культуры на востоке и северо-востоке Китая [Там же, р. 24–26]. «Заяц на луне, – отмечал В. Эберхард, – может показаться чуждым [для яоской культуры – *авт.*] понятием; оно не могло быть с юга, но и на севере эта идея не была зафиксирована, и там у нее не было соответствующей предыстории» [Там же, р. 92].

Для исходной южной яоской культуры (включавшей позднее и культуру восточной Сычуани), согласно В. Эберхарду, было характерно мужское, а не женское лунное божество [Там же, р. 89–90]. На луне находилось вечнозеленое коричное дерево, семена которого падали на землю в виде вредоносных существ, но и приводили к беременности у женщин [Там же, р. 90–92]. Эберхард, ссылаясь на китайские источники, подчеркивает, что до династии Суй (581–618) зайцы не водились в Сычуани и Гуандуне, а не поддающиеся датировке божества в виде зайцев в Хунани и Цзянсу не имели отношения к луне, в связи с чем соглашается с предположением об индийском происхождении лунного зайца [Там же, р. 91].

Если строго подойти к вопросу мотива зайца в буддийской мифологии, то здесь говорится не о зайце на луне, а всего лишь о темных пятнах на луне, которые якобы имеют форму зайца. Согласно 316-й джатаке, Сиддхартха Гаутама, будущий Будда Шакьямуни, а в то далекое время еще бодхисатва, в одно из своих перерождений имел облик зайца. В день жертвоприношений он бросился в огонь, чтобы, испекшись, отдать себя в подаяние странствующему монаху-подвижнику. Шакра (Индра), скрывавшийся под видом монаха, высоко оценил благородство зайца. Он охладил огонь и не дал зайцу обжечься, а в память о его подвиге, выжав из горы ее «сущность», нанес этой «краской» изображение зайца на круглую (как говорит русский перевод) [Ирхин 2019] или сферическую (как говорит английский перевод) [Sasa-jātaka 1897, р. 34–37] поверхность луны, чтобы долго помнили о подвиге зайца. Из обоих переводов понятно, что в джатаке речь идет о полной луне.

Тайваньский индолог Ми Вэнькай (1908–1983) соглашался, что множество мотивов индийского фольклора было заимствовано китайской литературой вместе с буддизмом [Ми Вэнькай 1981, с. 4–22], но считал, что именно китайский лунный заяц был одним из тех немногих мотивов, которые перешли из китайского фольклора в ин-

дийский. К такому выводу он пришел на основании анализа китайских и тибетских переводов буддийских сутр и других сочинений. Индийские оригиналы этих письменных памятников, как считается, были созданы не раньше второй половины III в. н.э., когда мотив зайца на луне был уже широко распространен в Китае [Лю Цземинь 1998, с. 102–104].

С таким заключением не согласился Чжуан Гобинь [Чжуан Гобинь 2014]. Он отметил, что в китайских переводах поздних индийских сочинений присутствует мотив зайца, но он никак не связан с луной. Упомянутая нами выше «Саса-джатака» о благородном зайце, по его мнению, была составлена не позднее I–II вв. н.э. и не могла иметь китайского источника, так как якобы к этому же периоду (дин. Восточная Хань) относится китайское изображение зайца на луне на полотнище из раскопанных китайскими археологами захоронений Мавандуя. Очевидно, что Чжуан Гобинь ошибся в датировке китайского материала. Мавандуйские ханьские могилы № 1 и № 3 в Хунани датируются временем Западной Хань (160-е и 130-е годы до н.э.).

Другой аргумент Чжуан Гобиня заимствован им у известного китайского индолога Цзи Сяньлиня (1911–2009). В санскрите имеется два слова для обозначения луны. Одно из них, *śaśin*, буквально значит «имеющий или несущий (суффикс *-in*) зайца (*śaśa*)». Это заявление более весомо, но оно относится к этимологии слова, которая сама по себе отнюдь не однозначна. Оба слова, как «заяц», так и «луна», могли быть описаны так по свойству своего цвета. Слова, обозначающие серый цвет с различными оттенками других цветов, во многих индо-европейских языках восходят к одному общему корню *kasnos*, модификацией которого в древне-индийском стало *śaśas* [Фасмер 1987, с. 726–727]. Так что санскритское слово *śaśin* могло обозначать «обладающая серостью».

Заметим, что лунное божество в индуистской мифологии имеет множество наименований и ипостасей. В антропоморфном виде это мужское божество, обладающее значительной половой мощью и, вообще, живительной силой [Roshen Dalal 2010, p. 95, 393–394]. Имеются и различные объяснения темных пятен на луне и изменчивости лунного диска. Однако датировка появления таких мотивов в индийском фольклоре затруднена.

Влияние китайского мотива на индийский фольклор Чжуану кажется маловероятным. Но таким же маловероятным представляется



ему и индийское влияние, которое Цзи Сяньлинь относил к более раннему периоду [Цзи Сяньлинь 1996, с. 172]. Цзи считал, что еще до нашей эры такое влияние проникало в Китай через древнее царство Чу. Заяц на луне, указывал он, упоминается в «Вопросах к Небу» («Гянь взнь») из «Чуских строф» («Чу цы») известнейшего древнекитайского поэта Цюй Юаня (343–278 гг. до н.э.). Здесь имеется фраза, которая выглядит следующим образом в древнекитайском оригинале:

Е гуан со дэ	сы цзэ ю юй
Цзюэ ли вэй хэ	эр гу 顧 ту (菟) цзай фу
	[Цюй Юань 2019].

В общепринятом понимании в русском переводе она должна звучать примерно так:

В чем свойство ночного светила, что когда умирает, рождается вновь?

Что пользы ему, что видимый заяц расположился во чреве?

Считается, что иероглиф *ту* (菟) в этой фразе является вариантом записи иероглифа *ту* (兔) со значением *заяц* или *кролик*. В ханьских текстах Лю Сяна (77–6 гг. до н.э.) [Лю Ицин 2019], Ван Чуна (27–97) [Ван Чун 2019] и Чжан Хэна (78–139) [Чжан Хэн 2019] говорилось просто о зайце *ту* (兔 в стандартном написании) без какого-либо определения. Позднее в средневековых текстах лунного зайца нередко называли по образцу Цюй Юаня с определением, но и с исправленным написанием – *зу ту* 顧兔 [Цюй Юань 2019]. Возможно, так желали подчеркнуть, что на луне виден не простой заяц, а единственный заяц-самец, «оглядывающийся» (*зу* 顧) вниз, и таким образом через лунный свет оплодотворяющий всех зайцев на земле, которые поголовно являются самками и «взирают» (*ван* 望) на луну. Такое представление фиксируется в позднейшем фольклоре [Цюй Дацзюнь 1997. Т. 21, с. 538–539]. С одной стороны, оно могло быть мотивировано древнейшим поверьем о семенах, падающих с лунного коричневого в южной локальной протокультуре Яо [Eberhard 1969, p. 91]. С другой стороны, основой для такого представления могло послужить объяснение присутствия зайца на луне, которое дал еще Лю Сян. Он опирался на учение *инь-ян*, когда саму луну и живущую

на ней лунную жабу относил к женской темной стихии *инь*, а лунного зайца – к мужской светлой стихии *ян*, что показывало, по его мнению, привязанность *инь* к *ян*. Говоря проще, без наличия *ян*, согласно Лю Сяну, луна не могла бы обладать свечением. Такое «теоретическое» объяснение затененной части луны как жабы, а неполного светящегося диска луны как зайца было в обиходе уже в конце Западной Хань на рубеже нашей эры. Несколько позднее, Ван Чун очевидно ставил его под сомнение, указывая, что «шерсть зайца не белая» [Ван Чун 2019]. Но еще позднее Чжан Хэн рационализировал это представление, указав, что на луне виден «образ» (*сян*) зайца [Ханьйюй да цыдянь 2019], чем, по сути, повторил идею индийской джатаки об «изображении» зайца на луне. Чжан Хэн указывал именно на «зайца» как на первоначальное скопление пневм *инь* на луне. Только потом, говорит он, по тому же принципу четности в пару зайцу на луне появилась Чан Э, превратившаяся в жабу *чаньчу*.

Мотив лунной жабы или лягушки мы затронем только в связи с мотивом зайца. В. Эберхард говорит о принадлежности этого мотива не яской, а некой «другой южной культуре», при этом он подробно рассматривает мотивы лягушки и трехлапой черепахи в рамках локальной тайской протокультуры [Eberhard 1969, p. 91, 193–208]. Наиболее раннее письменное сообщение о жабе на луне содержится в древнекитайском даосском памятнике «Хуайнань цзы» («Философы из Хуайнани») [Философы из Хуайнани 2004, с. 118], датированном примерно серединой II в. до н.э. Здесь для нее использовано двусложное слово *чаньчу*, а заяц в этом источнике не упоминается [Хуай нань цзы 2019].

Авторитетный комментатор «Чуских строф» Вэнь Идо (1899–1946) проследил эволюцию мифологических мотивов лунной жабы и зайца. За исключением «Вопросов к небу», отмечал он, до династии Хань (206 г. до н.э. – 220 г. н.э.) нет достоверных сведений о наличии каких-то фигур на луне. Раньше всего упоминается жаба в «Хуайнань цзы» (середина II в. до н.э.). Жаба и заяц впервые упоминаются Лю Сяном (77–6 гг. до н.э.). Начало упоминания одного только зайца он связывал с апокрифическими сочинениями (*вэйшу*) [Вэнь Идо 1993, с. 513], появившимися при Западной Хань (206 г. до н.э. – 9 г. н.э.), но достигшими наибольшего влияния в первой половине I в. н.э.

Выше мы сказали, что в «Вопросах к небу» Цюй Юаня, которые являются более ранним памятником, чем «Хуайнань цзы» говорится

о зайце, а не о жабе. Ошибки здесь нет. Вэнь Идо считал, что в «Чуских строфах» были применена фонетическая запись для двухсложного слова «жаба» (в современном произношении *чаньчу*) в иероглифах, которые своим значением дают смысл «смотрящий заяц», имея современное произношение *гу ту* 顧菟. Вэнь Идо приводит несколько примеров, как он считал, указывающих на возможное близкое в древности чтение иероглифов, обозначающих отдельно либо в сочетании друг с другом понятия *жаба* или *лягушка*. Их древнее произношение он сближает с возможно идентичным или близким древнекитайским произношением современных иероглифов *гу* 顧 и *ту* 兔. Строго говоря, реставрации Вэнь Идо не всегда находят подтверждение в результатах современных изысканий по древнекитайской фонетике. С другой стороны, Вэнь, по-видимому, под впечатлением своей стройной эволюционной схемы фактически не пытался подтвердить свои выводы от обратного, приписав, например, слову *чаньчу* (*жаба*) в «Хуайнань цзы» значение «смотрящий заяц».

На наш взгляд, сама такая постановка вопроса, когда словосочетанию *гу ту* 顧菟 априори приписывается значение некоего животного на луне, не является исторически верной, так как основывается на более поздних трактовках. По этой причине трудно принять заявление Вэнь Идо о том, что лишь неправильно понятая фонетическая запись хотя и в важном, но отнюдь не единственном письменном памятнике затем привела к появлению образа зайца на луне в китайской мифологии. Для сравнения отметим, что заключение Вэнь Идо о более ранней другой фонетической подмене, приведшей к трансформации первоначального образа жемчужницы (*гэбан/гэбэн* 蛤蚌) в образ лягушки (*хама* 蝦蟆/*хама* 蛤蟆), по крайней мере, мотивирован у него связью обоих со стихией воды [Вэнь Идо 1993, с. 514–515]. Но и в этом случае такое предположение наталкивается на хорошо известный факт изначального наличия обоих этих образов на росписи керамики культуры Яншао. При этом жемчужница чаще всего трактуется здесь как аналогия женского полового органа, символ плодovitости [Евсюков 1988, с. 11]. Ее связь с луной установить трудно. Изображение лягушки, напротив, представляет собой своего рода пространственную проекцию временных фаз луны, т.е. графически зафиксированный лунный календарь [Там же, с. 92–107, 109].

Тематически указанный отрывок из «Вопросов к небу», не выходит за пределы единственного (а не двух, как принято считать) во-

проса о причине «возрождения» луны после ее «умирания». На наш взгляд, в данном случае иероглиф *ту* 菟 является редкой разнописью или просто неверной записью иероглифа *и* 逸 (т.е. неправильно записан детерминатив в одном случае к идеографической, а в другом к фонетической части *ту* 兔), что довольно характерно для периода добавления ключей-детерминативов в китайскую иероглифическую письменность. Иероглиф *и* 逸 имеет не только близкое чтение и тот же ключ, но и частично пересекающееся общее семантическое поле с иероглифом *и* 遺. Последний в сочетании с *гу* 顧 в виде *гу и* 顧遺 имеет хорошо известное значение «оставлять по себе посмертно».

Отмеченное Вэнь Идо влияние по-новому прочитанной фонетической записи ценно для понимания образования некоторых понятий при формировании философских школ древнего Китая. Мифология, бытовавшая в форме устного фольклора, должна была иметь большую свободу от иероглифической записи. К тому же образ китайского лунного зайца, как и все мифологические образы следует рассматривать в соотношении с другими образами, только так возможно достичь его понимания. Так, факт наличия у животного трех лап сам по себе ничего не значит, если его рассматривать в отрыве от самого животного. Добавление третьей ноги для птицы будет очевидно означать ее большую подвижность, а трехлапая жаба, напротив, будет подразумевать неподвижность, привязанность к месту и вытекающие отсюда дальнейшие умозаключения – накопительство, богатство и т.д. Оценочные суждения о расположенности мифологического существа или предмета к человеку или их вредоносности изменчивы. Смена идеологической системы (например, принятие христианства) ведет к переосмыслению роли целого ряда бывших божеств. Даже само соположение придает предмету или герою прямо противоположные свойства. Осиновый кол — единственное орудие для убийства вурдалака, но в то же время осина в русском фольклоре считается враждебным человеку деревом.

Благодаря открытиям китайских археологов мы получили возможность увидеть самые древние изображения китайского лунного зайца. Погребальные полотнища раннеханьских захоронений Мавандуй (могильники № 1 и 3) в г. Чанша провинции Хунань, датируемые концом первой половины II в. до н.э., представляют наиболее ранние на данный момент изображения зайца и жабы на луне. Луна изображена здесь в виде нарождающегося месяца, выше которого расположена темная жаба, выше которой уже изображен белый заяц в прыжке.

Вместе с жабой в одном случае заяц, а в другом случае некое растение изображены на фоне круглой луны в настенной росписи могильника Буцяньцзю в пригороде Лояна в провинции Хэнань. Могильник датируется концом II – началом I в. до н.э. Для периода Западной Хань это наиболее северное нахождение изображения зайца на луне. Более ранняя роспись на шелке из могильника № 9 Цзиньцзюшань в г. Линьши провинции Шаньдун начала второй половины II в. до н.э. изображает луну в виде круга, на фоне которого располагается изображение одной только жабы. Созданные многие столетия спустя настенные росписи могильников периода позднего Когуре (VII в. н.э.) в провинции Цзилинь на луне изображают только жабу, при том что лунный заяц характерен для современного фольклора как корейцев, так и японцев, являющихся культурными и языковыми наследниками этого царства. Эти, возможно, не полные данные предполагают продвижении мотива лунного зайца именно с юга. Наличие более разнообразных изображений зайца как на луне с жабой, так и отдельно, а также со ступой и пестом, датируемых периодом Восточной Хань (25–220), которые хранятся в настоящее время в музее керамики города Сиань, свидетельствует как о широкой популярности этого мотива среди древних китайцев, так и о том, что к этому времени фольклорный мотив принял примерно ту форму, в которой он знаком и нам.

Во всех перечисленных выше изображениях луна с теми или иными животными или растениями на ней неизменно противопоставляется изображению круглого солнца с темной птицей на его фоне. Эволюция мотива солнечной птицы заметна только в том, что у нее со временем появляется третья нога. Изобразительный мотив луны демонстрирует большую вариативность и большее развитие, характеризуется усложнением композиции. Ведущую роль в этом играет изменение мотива зайца. От простого горизонтального зайца в прыжке он переходит к изображению в танское время (VII–X вв.) стоящего в человеческой позе зайца с пестом в передних лапах, который погружен в расположенную рядом ступу. Недалеко от зайца находится коричневое или другое дерево, кору которого, по-видимому, собирает и толчет заяц, чтобы получить эликсир бессмертия.

Вопрос о времени появлении мотива зайца в русском фольклоре практически неразрешим. Сам по себе фольклорный материал, бытовавший до последнего времени (т.е. до его записи учеными) в устной форме, не дает четких хронологических ориентиров. Наличие

более или менее схожего мотива в фольклоре соседних народов может указывать как на его общие корни у разных народов, так и на заимствование в какой-то период, вызванное тесным общением этих народов [Гура 1997, с. 177–199].

В наиболее общей и несомненной древнейшей славянской мифологической картине мира заяц напрямую не соотносится с образом луны или месяца. Считается, что на древнейших росписях славянской или праславянской керамики луна является таким же важным элементом, как и солнце [Рыбаков 1981, с. 127–130]. В таком утверждении сомнение вызывает не столько присутствие луны в орнаменте, сколько присутствие солнца. Изображения луны в форме месяца легко идентифицируются, но вот является ли изображение в виде круга солнцем либо только фазой полной луны, непонятно [Там же, с. 126].

Изменения видимого диска луны и его отсутствие на небе связывалось с поеданием луны колдунами-оборотнями в виде зверей, какими-либо хищными или мифическими животными, в том числе огромной змеей или летающим змеем [Гура 2000, с. 11]. Считалось, что перед новолунием месяц освещал царство мертвых, поэтому период отсутствия месяца на ночном небе считался неблагоприятным для человека. Зачатие, рождение ребенка в это время предвещало его скорую смерть или неизбежное отсутствие потомства в будущем [Там же, с. 9].

У славян было и свое представление о пятнах на луне, но оно явно не было единым, следовательно, скорее всего сложилось достаточно поздно. Пятна трактовались как антропоморфные образы той или иной половой принадлежности [Там же, с. 11]. С посудой были связаны мотивы приготовления пищи (взбивание масла, печение хлеба, кипячение молока и т.д.), в котором участвовали женские образы. Иногда форма этих пятен вообще не имела трактовок, и в этом случае объяснение их появления в результате нанесения какого-то вещества на поверхность луны [Там же, с. 11] роднит славянскую мифологию с индийской.

Солнце и луна в представлении древних славян были родственниками – старшим и младшим братом, братом и сестрой или мужем и женой [Там же, с. 11]. Разной в определении половой принадлежности луны, по-видимому, определялся наличием в славянских языках слова *месяц* мужского рода для полукруглого лунного диска и слова *луна* женского рода для круглого диска в период полнолуния.

Если обратиться к более позднему, уже бесспорно русскому, фольклору, то становится видна определенная эволюция лунного символа. Лучше всего это заметно на примере жанра народной лирической песни. Анализ содержания, особенностей языка и способов исполнения таких песен свидетельствует о формировании этого жанра не ранее XIV в. и даже, скорее всего, в период XIV–XVII вв. [Земцовский 1967, с. 14–15]. Если базироваться только на содержании, то, как считают специалисты, оно отражает период разложения первобытного и зарождения феодального общества [Адрианова-Петец 1953. Т. 1, с. 415]. Хотя запись народных песен началась в России еще в середине XVII в., наиболее полные собрания текстов П.В. Шейна, А.И. Соболевского, П.В. Киреевского и др. публиковались только с конца XIX в.<sup>1</sup>

В наиболее раннем трехсоставном символизме русской лирической песни месяц или реже луна имеют коннотации с мужчиной. Часто используемый трехсоставный символ включает солнце (мать), месяц или луну (отец) и зарю (дочь). Такое первоначальное «пренебрежение» к грамматическому роду обозначающего слова присуще и другим образам. В свадебных лирических песнях береза, существительное женского рода, символизирует отца, яблоня – мать, а «горькая осина» обозначает дочь, которая, выходя замуж, покидает отчий дом. Значение трехсоставного символа очевидно, его члены описаны по признакам пола и возраста. Такие символы, по-видимому, представляют наиболее древний слой русского природного символизма, так как они характерны и для календарной обрядности.

К более позднему слою, по-видимому, принадлежит парный символизм в русских лирических песнях построенный всецело на принципе пола. Как правило, в этом случае в песне фигурируют самка и самец одного вида птиц, хотя иногда и бывают, например, водоплавающая птица (девушка) и хищная птица (парень). Такой символизм практически всегда поддерживается грамматическим родом, составляющих его существительных. Месяц в этом символизме представляет молодого человека, а зоря – девушку<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Шейн П.В. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1898. Т. 1. Вып. 1; Соболевский А.И. Великорусские народные песни. СПб.: Гос. тип., 1895–1902. Т. 1–7; Собрание народных песен П.В. Киреевского. Записи П.И. Якушкина. Л.: Наука, 1983. Т. 1; 1986. Т. 2.

<sup>2</sup> См.: Соболевский А.И. Великорусские народные песни. СПб.: Гос. тип., 1895–1902. Т. 1–7. Т. 4, № 94, 110 и др.; Собрание народных песен П.В. Киреевского. Записи П.И. Якушкина. Л.: Наука, 1983. Т. 1; 1986. Т. 2. № 2137 и др.

Значение одиночного независимого символа месяца – молодой человек [Соболевский 1895–1902. Т. 4. № 525]. Еще более поздним его развитием следует считать использование мотива месяца или лунного света как показателя радостного настроения или счастливо-го стечения обстоятельств [Соболевский 1895–1902. Т. 3. № 369; Т. 4. № 149, № 311; Собрание народных песен 1983, 1986. № 1859, № 2383]. Так, например, влюбленные встречаются при лунном свете, а расстаются без него [Соболевский 1895–1902. Т. 5. № 453, № 662].

Русский мотив зайца наиболее близок с мотивами восточнославянских народов и вполне близок общеславянскому мотиву. Для конца XIX в. Н.Ф. Сумцов указывал на одно общераспространенное поверье, «что несчастье должно постигнуть человека, если ему встретится или перебежит дорогу заяц» [Сумцов 1891, № 3, с. 69]. Это поверье в настоящее время перенесено на кошек, особенно черных. Кроме известных детских сказок про зайца и других зверей, для современных русских узнаваемым будет также образ серенького зайчика из детского игрового фольклора. Заяц представляет один из играющих, который находится в кругу держащихся друг с другом за руки других детей. «Зайчик» старается вырваться из круга, а дети не дают ему это сделать. Заяц до сих пор считается большим любителем капусты и морковки. Это, пожалуй, все, что остается в современной городской жизни от прошлого богатого русского и славянского фольклора зайца. Образ нефритового зайца, толкущего снадобье бессмертия на луне, выглядит для современных русских чисто китайской экзотикой.

## Библиография

- Адрианова-Перетц В.П.* Социально-бытовая народная поэзия XVII века // Очерки по истории русского народного поэтического творчества X – начала XVIII вв. М.–Л.: АН СССР, 1953. Т. 1.
- Березкин Ю.Е.* Зооморфные трикстеры: закономерности ареального распределения // Бестиарий III. Зооморфизмы в традиционном универсуме. СПб., МАЭ РАН, 2014.
- Гура А.В.* Символика животных в славянском народном традици. М.: Индик, 1997.
- Гура, Александр.* Мифы славян. М.: СЛОВО/SLOVO, 2000.
- Джатака о перевоплощении кроликом // Собрание палийских джатак / Ирхин Валентин Юрьевич.* URL: <http://abhidharma.ru/A/Vedalla/Content/Jataka/316%20Sasa.htm> (Дата обращения 12.04.2019)



- Евсюков В.В.* Мифология китайского неолита: По материалам росписей на керамике культуры Яншао. Новосибирск: Наука, Сибирское отд., 1988.
- Земцовский И.И.* Русская протяжная песня: Опыт исследования. Л.: Музыка, 1967.
- Рифтин Б.Л.* От мифа к роману: Эволюция изображения персонажа в китайской литературе. М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1979.
- Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М.: Наука, 1981.
- Соболевский А.И.* Великорусские народные песни. СПб.: Гос. тип., 1895–1902. Т. 1–7.
- Собрание народных песен П.В. Киреевского. Записи П.И. Якушкина. Л.: Наука, 1983. Т. 1; 1986. Т. 2.
- Сумцов Н.Ф.* Заяц в народной словесности // Этнографическое обозрение. М.: Этнографический отдел Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии, состоящий при Московском университете, 1891. № 3.
- Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: В 4-х т. Т. 3 (Муза–Сят) / Пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева. М.: Прогресс, 1987.
- Философы из Хуайнани / Хуайнаньцзы / Пер. Л.Е. Померанцевой. Сост. И.В. Ушаков. М.: Мысль, 2004.
- Шейн П.В.* Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1898. Т. 1. Вып. 1.
- Янишина Э.М.* Формирование и развитие древнекитайской мифологии. М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1984.
- Eberhard W.* The Local Cultures of South and East China. Leiden: Brill Archive, 1969.
- № 316. Sasa-jātaka // The Jātaka or Stories of the Buddha's former births / Tr. from the Pāli by various hands under the editorship of Professor E.B. Cowell. Vol. III / Tr. by H.T. Francis and R.A. Neil. Cambridge: At the University Press, 1897. P. 34–37.
- Roshen Dalal.* Hinduism: An Alphabetical Guide. Bangalore: Penguin Books India, 2010.
- Ван Чун.* Лунь хэн: Шо жи [Весы суждений. О солнце]. URL: <https://ctext.org/lunheng?searchu=%E5%85%94> (дата обращения 12.04.2019)
- Ван Чун.* Лунь хэн: Цзи жи [Весы суждений. С иронией о днях]. URL: <https://ctext.org/lunheng?searchu=%E5%85%94> (дата обращения 12.04.2019)
- Вэнь Идо.* Вэнь Идо цюаньцзи: 5: Чуцы бянь. Юэфу ши бянь [Полн. Собр. соч. Вэнь Идо. Т. 5: Чуцы. Стихи Юэфу]. [Ухань: Хубэй жэньминь чубаньшэ], 1993.
- Лю Ицин.* Ши шо синь юй [Новое изложение рассказов, в свете ходящих]. URL: <https://zh.wikisource.org/wiki/世說新語/言語> (дата обращения 12.04.2019)
- Лю Цземинь.* Цун миныйэнь вэньсюэ дао бицзяо вэньсюэ [От народной литературы к сравнительной литературе]. [Гуанчжоу: Цзинань дасюэ чубаньшэ], 1998.

- Ми Вэнькай.* Чжун Инь вэньсюэ гуаньси цзюйли [Пример китайско-индийских литературных связей ] [Чжунвай вэньсюэ] [Тайбэй, 1981. Т. 10. № 1. С. 4–22].
- Ханьюй да цыдянь [Большой словарь китайского языка]. URL: <http://www.guoxuedashi.com/hydc/d/537297q.html> (дата обращения 12.04.2019)
- Хуай нань цзы. URL: <https://zh.wikisource.org/wiki/%E6%B7%AE%E5%8D%97%E5%AD%90/%E7%B2%BE%E7%A5%9E%E8%A8%93> (дата обращения 23.04.2019)
- Цзи Сяньлинь.* Цзи Сяньлинь вэньцзи: Ди сы цзюань: Чжун Инь вэньхуа гуаньси [Собр. соч. Цзи Сяньлиня. Т. 4: Китайско-индийские культурные связи]. [Наньчан: Цзянси цзююй чубаньшэ], 1996.
- Цюй Дацзюнь.* Гуандун синь юй [Новые рассказы из Гуандуна], [Циндай шиляо бицзи цункань]. [Пекин: Чжунхуа шуцзюй], 1997. Т. 21.
- Цюй Юань.* Тянь вэнь [Вопросы к небу]. URL: <https://zh.wikisource.org/wiki/%E5%A4%A9%E5%95%8F> (дата обращения 19.04.2019).
- Цюй Юань.* Тянь вэнь: 3: Сянсы дуаньлю [Вопросы к небу: 3: Параллельные отрывки]. URL: <https://ctext.org/text.pl?node=51832&if=gb&show=parallel> (дата обращения 19.04.2019).
- Чжан Хэн.* Лин сянь [Астрономия]. URL: [http://www.360doc.com/content/15/0405/19/3131806\\_460835610.shtml](http://www.360doc.com/content/15/0405/19/3131806_460835610.shtml) (дата обращения 19.04.2019).
- Чжуан Гобинь.* Юэту гуши цзайи [Еще раз об истории лунного зайца] [Юаньгуан фосюэ сюэбао]. [Таюань], 2014. № 24. С. 33–53. URL: [http://www.ykbi.edu.tw/modules/journal/data\\_24/journal\\_24\\_2.pdf](http://www.ykbi.edu.tw/modules/journal/data_24/journal_24_2.pdf) (дата обращения 16.04.2019).

# Магический квадрат Лошу 洛书 и пятеричная классификация

*Н.В. Пушкарская*

DOI 10.48647/IFES.2022.46.48.014

**Аннотация:** Магический квадрат Лошу 洛书 имеет огромное значение в философской традиции и культуре Китая. К сожалению, современное понимание магического квадрата часто носит односторонний характер: Лошу поверхностно трактуют лишь как «нумерологическую» конструкцию, забывая о его математической составляющей. Акцент делается на символическом значении чисел, тогда как основной их целью является математическая точность. Особенность древнего понимания числа состоит в сочетании этих его аспектов.

Российский китаевед А.А Крушинский считает, что с помощью математической схемы магического квадрата проводится процедура обобщения, составляющая основу формирования понятий в Древнем Китае.

Посредством анализа арифметических закономерностей структуры квадрата, автор показывает, что магический квадрат Лошу 洛书 – это не игра с числами, его главный смысл – в использовании математического алгоритма.

**Ключевые слова:** магический квадрат Лошу, пятеричная классификация, мышление Древнего Китая, математический алгоритм.

## The Magic Square Luoshu 洛书 and the Fivefold Classification

*N. Pushkarskaya*

**Annotation:** The magic square Luoshu 洛书 is of great importance in the philosophical tradition and culture of China. Unfortunately, the modern understanding of the magic square is often one-sided: the Luoshu is superficially interpreted only as a “numerological” construction, forgetting about its mathematical component. The emphasis is on the symbolic meaning of numbers, while their main goal is mathematical

accuracy. The peculiarity of the ancient understanding of number consists in the combination of these aspects of it.

Russian sinologist A.A. Krushinsky considers that using the mathematical scheme of the magic square, a generalization procedure is carried out, which is the basis for the formation of concepts in Ancient China.

By analyzing the arithmetic regularities of the square structure, the author shows that the magic square Loshu 洛书 is not a game with numbers, its main meaning is to use a mathematical algorithm.

**Keywords:** Loshu magic square, fivefold classification, ancient Chinese thinking, mathematical algorithm.

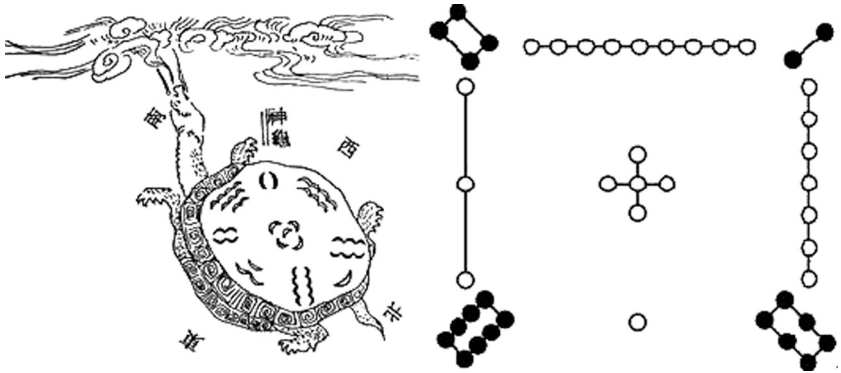
## 洛书和五位制归类

**摘要:** 洛书在中国传统哲学和中国文化中具有重要意义。很遗憾，现代人对洛书的理解往往是片面的：这种幻方只被解释为象数之学的图表，没有注意到它的数学成分。重点是数字的象征意义，而他们的主要目标是数学精度。数字的古代理解的特点是这些方面的组合。俄罗斯汉学家 A.A. 克鲁申斯基 (A.A.Krushinsky) 认为，幻方的数学方案是古代中国概念形成的基础。通过对洛书结构中算术规律的分析，作者表明洛书不是数字游戏，幻方主要目的是使用数学算法。

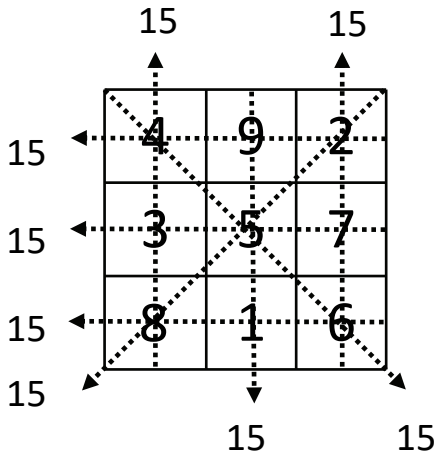
**关键词:** 洛书，五位制归类，中国古代思想，数学算法。

Согласно легенде, документ под названием Лошу 洛书, которое можно перевести как «Документ из реки Ло», связан с сюжетом из «Великого плана». «Великий план» («Хунфань» 洪范) – название главы из известного сборника письменных свидетельств об истории Китая под названием «Канон документов» («Шан-шу» 尚书 или «Шу-цзин» 书经, 1046–771 гг. до н.э.) [Хунфань 2019].

Речь идет о Великом Юе и о том, в какой форме Небо посылает ему план в 9-ти разделах. Легенда гласит, что Небеса послали Юю таинственную черепаху, которая появилась в водах реки Ло, и на ее спине были хорошо читающиеся числа от 1 до 9. Юй определил значение этих чисел, и составил девять разделов плана. Эта легенда отсылает нас к Конфуцию, поскольку мы читаем в *Сицы чжуани*: «Из Хэ вышел чертеж, из Ло вышли письма, совершенномудрые люди берут их за эталон» (河出图, 洛出书, 圣人则之) [Сицы чжуань 2019].



В магическом квадрате все числа от 1 до 9 расположены таким образом, что суммы в строках, столбцах и главных диагоналях дают константную («магическую») сумму 15.



Согласно идее А.А. Крушинского, магический квадрат *Лошу* служит инструментом обобщения, с его помощью формируются понятия различной степени общности (подробнее об этом см. [Крушинский 2013]). Данная процедура использует математический алгоритм магического квадрата, реализованный на числовых кодах пяти стихий, и является главной целью пятеричной классификационной схемы.

Рассмотрим подробнее пятеричную классификацию. Процесс классификации наиболее нейтрально можно назвать структурированием или рубрикацией. Целое разбивается на пять частей, затем имеет место числовое кодирование частей. Числовое кодирование – это присвоение определенного номера каждой из классификационных рубрик. При числовом кодировании арифметические закономерности используются для координации частей в классификационных схемах. По сути, «классификационные схемы – это просто различные способы кодирования обобщаемых объектов и взаимосвязанных понятий, посредством ряда избранных натуральных чисел (обычно не выходящих за пределы первого десятка) [Крушинский 2006].

Каждая стихия характеризуется определенным числом, т.е. имеет свой номер. Стандартная нумерация пятерницы такова: вода – 1, огонь – 2, дерево – 3, металл – 4, почва – 5. Эта нумерация зафиксирована в уже упоминавшемся «Великом Плане» – самом раннем тексте, в котором изложено учение о пяти стихиях. Почва обозначается числом 5, т.е. наибольшим числом пятеричной классификационной схемы. Известно, что почва, в схематичных изображениях пяти стихий в виде двух пересекающихся перпендикулярных линий, всегда помещается в центре, коррелируя с центром в пространственном ассоциативном ряду. Таким образом, почва с числом 5 играет роль центра в пятеричной группе.

Важнейшее отношение, связывающее стихии в рамках пятерницы стихий – отношение противоположности. Противоположные элементы данной группы – это те, которые при сложении дают сумму, равную значению центра.

Если представить отношения противоположности между элементами схемы в числах, то, 1 противоположно 4, т.к.  $1 + 4 = 5$ , 2 противоположно 3, т.к.  $2 + 3 = 5$ . Пары противоположных стихий в этой классификационной схеме с канонической нумерацией оказались пары Вода–Металл и Огонь–Дерево.

Что касается центра с числом 5, т.е. Почвы, то она противоположна себе самой. Центр в данной схеме не имеет пары, но должен ее иметь, так как все должно иметь свою противоположную пару в силу логики противоположностей. Поэтому пара у числа 5 – само число 5,  $5+5=10$ .

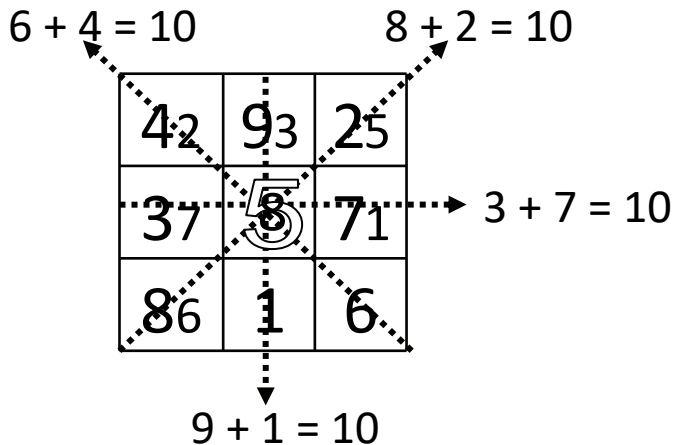
Центр является своеобразным нулем группы из-за своей пустотности. Смысл пустотности в том, что добавление кода центра (5)

к числовому коду той или иной стихии не изменяет этой стихии. Число 10 – аналог 5, оно является его удвоением, и его можно отнести к центру. «Нумерация центральной стихии (Почвы) числом пять инвариантна относительно различных вариаций – стихия Почва всегда кодируется числом 5 (или его аналогом – числом 10 – в группе вычетов по модулю десять  $G_{10}$ ) и занимает центр при пространственном расположении Пяти стихий» [Крушинский 2006].

Здесь необходимо обратить внимание на один важный способ, с помощью которого осуществляется китайское мышление в рамках классификационных схем. Этот способ – удвоение. Вспомним, как образуются гексаграммы: 6 черт гексаграммы – это результат удвоения трех черт триграммы. В результате мы получаем триграмму, отраженную в зеркальной симметрии. То же мы наблюдаем и здесь: пятерница удваивается, и мы получаем два зеркальных экземпляра пятерницы. Естественно, второй, отраженный экземпляр пятерницы кодируется другими числами.

Сведением воедино всех описанных выше арифметических отношений между числовыми кодами пяти стихий является магический квадрат. В магическом квадрате представлены все числа удвоенной пятерницы от 1 до 9, а число 10 представлено в виде суммы пар противоположных чисел.

Число 10 является наибольшим, т.е. превосходит по величине все остальные числа, участвующие в данной схеме, и в качестве удвоенной пятерки кодирует собой Почву.



Отношения противоположности в ситуации квадрата изменились. Теперь противоположными стихиями являются Огонь и Вода (9 и 1), Дерево и Металл (3 и 7), Почва (5, а также 8 и 2), Дерево и Металл (4 и 6). (Данное числовое кодирование основано на так называемом «Чертеже девяти дворцов» («Цзю гун ту» 九宫图), который является разновидностью магического квадрата, и является альтернативным по отношению к кодированию в «Великом плане»: огонь – 9, вода – 1, дерево – 3 и 4, металл – 6 и 7, почва – 2 и 8, почва в центре – 5.) Противоположность здесь обуславливается числами, которые в сумме дают число 10. Остальные числовые отношения (напр., 4 и 8, 2 и 6) не рассматриваются как противоположные, т.к. в сумме не дают 10 и не соотносятся друг с другом через центр. Почва по-прежнему кодируется двумя противоположными числами (8 и 2, 5 и 5), т.е. неизменно остается противоположной самой себе.

Как видим, числовое кодирование объектов в пятеричной классификационной схеме может меняться, а главной константой остается математический алгоритм, благодаря которому при сложении мы имеем неизменную сумму. Противоположность объектов внутри группы задана не только содержательно, но и формально (где формообразующая роль принадлежит числам первого десятка), и может варьироваться в зависимости от задач того или иного числового кодирования.

## Библиография

- Хунфань (Великий план). URL: <http://baike.baidu.com/subview/235016/15420081.htm> (Дата обращения: 07.08.2019)
- Сицы чжуань (Комментарий привязанных слов). URL: <https://baike.baidu.com/item/%E7%B3%BB%E8%BE%9E/5272945> (дата обращения: 07.08.2019)
- Крушинский А.А.* Логика Древнего Китая. М.: ИДВ РАН, 2013. С. 282–296.
- Крушинский А.А.* Логика образования понятий в древнем Китае // Восток. № 5. 2006. С. 5–22.



# О поклонении богу «Неба» в период династии Чжоу

*Пэн Банбэн*

DOI 10.48647/IFES.2022.56.64.015

**Аннотация:** Поклонение богам в период Чжоу было обычной практикой, а «Небо» являлось ключевой категорией политической культуры в период Чжоу, что можно видеть в литературе и в надписях на бронзе. Чжоусцы интерпретировали своего верховного бога «Небо» как моральную модель. Его целью было так называемое «упорядочивание мира», т.е. «привести людей из верхов и низов к нравственности и объединить сынов неба, князей, министров, чиновников, ученых и простых людей в единое моральную общность», чтобы «молиться о вечной жизни на небесах» в суровой реальности «неопределенности жизни».

**Ключевые слова:** Бог, Небо, воля бога, династия Чжоу, союз Неба и человека.

# On the Worship of God “Heaven” in Zhou Dynasty

*Peng Bangben*

**Abstract:** The worship of gods prevailed in the Zhou Dynasty, and “heaven” was the highest category in the political culture of Zhou people, which was widely seen in literature and bronze inscriptions. Zhou people shaped their supreme God “heaven” or “God” into a moral model. Its purpose is so-called “discipline the world”, that is to say, “Bring the top and the bottom people into morality, and combine the sons of heaven, princes, ministers, officials, scholars and ordinary people into a moral group”, in order to “pray for the eternal life of heaven” in the harsh reality of “life is uncertain”.

**Keywords:** God, “Heaven”, God’s will, Zhou Dynasty, the Unity of Heaven and Man.

# 周代天神崇拜初探

彭邦本

**提要：**周代盛行天神崇拜，“天”为周人政治文化的最高范畴，广泛见于文献和彝铭。周人将其至上神“天”或曰“上帝”塑造成一个道德典范，其目的在于所谓“纲纪天下”，亦即“纳上下于道德，而合天子、诸侯、卿、大夫、士、庶民以成一道德之团体，”以求在“唯命不于常”的严酷现实下，“祈天永命”。

**关键词：**天上帝 天命 周朝 天人合一

中国古代思想关于“天”的范畴中，既有自然之天，<sup>1</sup>更有包涵并超越自然，合义理民意、<sup>2</sup>命运主宰<sup>3</sup>于一身、天人合一<sup>4</sup>的神灵之天。由之可见，中国古代关于“天”的思考源远流长，而其关于天神的理论尤其丰富。

本文拟就中国古代经典形成的关键时期——周代关于天神的思想，做一初步的探讨。

根据《尚书》等传世文献，我国最早的天神崇拜至少可以追溯到唐虞时期，但如果综合考察传世文献和日益丰富的考古出土资料，则此一崇拜的源头当更为古远。周人继承、发展了远古尤其虞夏以来天神崇拜的传统，并汲取前朝的历史经验和教训，努力将之加以系统和完善，形成了一套比较完整的理论。其基本的理论模式为：

尊“天”或曰“上帝”为至上神；

周王自视为“天”之“元子”，“天命”在身，因而周王室君临天下则为“替天行道”；

<sup>1</sup> 如《论语·阳货》：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉！”《孟子·梁惠王上》：“天油然作云，沛然下雨，则苗渤然兴之矣。”《孟子·离娄下》：“天之高也，星辰之远也，苟求其故，千岁之日至可座而致也。”《荀子·天论》“天行有常，不为尧存，不为桀亡。”

<sup>2</sup> 如《孟子·万章上》：“昔者尧荐舜于天，而天受之；暴之于民，而民受之；故曰：天不言，以行与事示之而已矣。……<太誓>曰：‘天视自我民视，天听自我民听’。”

<sup>3</sup> 如《孟子·梁惠王下》：“若夫成功，则天也。”“吾之不遇鲁侯，天也。”《孟子·万章上》：“舜禹益相去久远，其子之贤不肖，皆天也，非人之所能为也。莫之为而为者，天也；莫之致而至者，命也。”

<sup>4</sup> 如《周易·序卦传》：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼仪有所错。”再如中国古代文献皆尊称帝王为天子，即至高无上的天之子，亦为一显例。

针对“唯命不于常”的深刻教训，<sup>1</sup>周人以“敬天保民”、以德治世、谨慎施政来避免“天命”转移，以永葆“天命”，或曰确保其共主神圣地位“百世不迁”，亦即建立起周王室永恒的“天下”统治秩序。

这是将周人的宗法亲缘认同普遍泛化、高度政治化、深度哲学化，进而强烈宗教信仰化的意识形态模式。兹谨就青铜器铭文和传世文献的相关记载，对周文化中的天神崇拜，做一初步的探讨，以就教于方家。

探讨周人的天神崇拜，应循其源流，先追索其西周时期的情形。早在周初，笃信“天命”高高在上而又“天命靡常”的周人，就兼用具有至上神意义的“天”和“上帝”二范畴，并多见于当时文献。如《尚书》云：

呜呼！皇天上帝改厥元子，兹大国殷之命。……天既遐终大邦殷之命。

我不可不监于有夏，亦不可不监于有殷。我不敢知曰：有夏服天命，惟有历年；我不敢知曰：不其延。惟不敬厥德，乃早坠厥命。我不敢知曰：有殷受天命，惟有历年；我不敢知曰：不其延。惟不敬厥德，乃早坠厥命。今王嗣受厥命，……王其德之用，祈天永命。<sup>2</sup>

可见在周人看来，夏商两朝原都膺有天命。对此，西周中期的《遂公盨》铭也追述说：

天命禹敷土，随山浚川。<sup>3</sup>

这就把至上神之“天”和“天命”上推到了唐虞末年，与历代认定最为古老的传世文献《尚书·虞夏书》的相关记载几乎若合符节，形成互证，说明《虞夏书》并非如疑古学派所言，乃战国以后人臆造的伪书。不过，在周人眼里，夏、商二朝虽然都曾“服”“受”“天命”，显为“上帝元子”，但由于其末代之君均“不敬厥德，乃早坠厥命”，因而失去了君临天下的神圣依据，此种“天命”转移的教训在周人看来可谓至为深刻。

<sup>1</sup> 《尚书·康诰》。

<sup>2</sup> 《尚书·召诰》。

<sup>3</sup> 李学勤：《论遂公盨及其重要意义》，《中国历史文物》2002年第6期。

而改变天命者，就是“皇天上帝”。

类似有关“天”、“命”、“天命”或“帝”、“上帝”的记载每见于西周金文和《尚书·周书》诸篇中，如武王时期的《天亡簋铭》即记：

王祀于天室，降天亡又（佑）王，衣祀于丕显考文王，事喜上帝。<sup>1</sup>

《孟鼎铭》亦云：

丕显玟王，受天有大命。<sup>2</sup>

《尚书·金縢》：

既克商二年，王有疾……公乃自以为有功，为三坛同禴……乃命于帝庭。

《尚书·康诰》：

王若曰：“孟侯，朕其弟，小子封。惟乃丕显考文王，克明德慎罚；不敢侮齔寡，庸庸，祗祗，威威，显民，用肇造我区夏，越我一、二邦以修我西土。惟时怙冒，闻于上帝，帝休，天乃大命文王。殪戎殷，诞受厥命越厥邦民，惟时叙，乃寡兄勛。肆汝小子封在兹东土。”……王曰：“呜呼！小子封，恫瘝乃身，敬哉！天畏棗忱，民情大可见，小人难保。汝惟小子，乃服惟弘王应保殷民，亦惟助王宅天命，作新民。”……王曰：“呜呼！肆汝小子封。惟命不于常，汝念哉！无我殄享，明乃服命，高乃听，用康义民。”

《尚书·酒诰》：

王若曰：“明大命于妹邦。乃穆考文王，肇国在西土。厥诰毖庶邦、庶士越少正御事朝夕曰：‘祀兹酒。’惟天降命，肇我民，惟元祀。天降威，我民用大乱丧德，亦罔非酒惟行；越小大邦用丧，亦罔非酒惟辜。”

---

<sup>1</sup> 罗振玉编：《三代吉金文存》中册卷九，页 926，中华书局，1983 年。按罗书此器原名大丰簋，下文引郭沫若《先秦天道观之进展》亦同，现一般依例定名为天亡簋。本处铭文隶定释读从彭裕商先生，详其《西周青铜器年代综合研究》，页 214-215，巴蜀书社，2003 年。

<sup>2</sup> 于省吾：《双剑谿吉金文选》上二，页 115，中华书局影印，1998 年。

《尚书·君奭》：

昔在上帝割申劝宁王之德。

《尚书·大诰》：

予惟小子，不敢替上帝命。……呜呼！肆哉，尔庶邦君越尔御事。爽邦由哲，亦惟十人迪知上帝命。

仅以《尚书·多士》为例，五百余字的文章，“天”、“天命”（尚未计“殷命”、“夏命”、“元命”等九处不带“天”的“命”）凡十五见，“帝”（除开文中“帝乙”外）、“上帝”则十见，可见其作为王朝政治、信仰理念的核心范畴，出现频率之高。

“上帝”与“天”二范畴究竟是什么关系呢？《多士》云：

王若曰：“尔殷多士，今惟我周王丕灵承帝事，有命曰：‘割殷，告教于帝。’”

孔《传》：“天有命，命周割绝殷命，告正于天。”是其直接释“帝”为“天”。传世文献中类似的解释很多，如《字彙·巾部》：“帝，上帝，天之神也”。《公羊传·宣公三年》：“帝牲不吉。”何休《注》：“帝，皇天大帝，在北辰之中，主总领天地五帝群神也。”《易·益》：“王用享于帝吉。”王弼注：“帝者，生物之主，兴益之宗。”孔颖达《疏》：“帝，天也。”如果说以上均为后世的解释，那么，《尚书·多士》正文中也有直接的明证：

非我小国敢弑殷命，惟天不畀允罔固乱，弼我，我其敢求位？惟帝不畀，惟我下民秉为，惟天明畏。

文中周公所谓“惟帝不畀”，显而易见即上句所云“惟天不畀”，表明周人所谓“帝”与“天”所指，确实为同一至上神。而《召诰》的“皇天上帝改厥元子，兹大国殷之命，”是《尚书》中的另一个直接证明，皇天、上帝既然并称为周革殷命的至高无上的决定力量，而至上神又只有一个，则上帝必然就是皇天，二者系同位语关系。大体说来，天和上帝都是殷周人心中的最高宗教神学范畴，惟殷人更多地使用“上帝”，以至后来将过世的王也尊为帝，认定其也具有在冥冥中影响决定世事的若干神力，惟至上神仍为“上帝”。而周人更习惯于使用“天”，故召公“诰告庶殷越自乃御事”，声称“皇天上帝改厥

元子，兹大国殷之命”后，习惯性地在下文又谓“天既遐终大邦殷之命”。<sup>1</sup>张荣明先生曾就唐兰先生《西周青铜器铭文分代史征》<sup>2</sup>一书各期铭文中“祖”、“天”、“帝”诸字出现的情况，列表作过统计：<sup>3</sup>

	成	康	穆	孝	厉
祖	57%	58%	73%	75%	50%
天	43%	33%	27%	19%	25%
帝	—	9%	—	6%	25%

所收集的铜器铭文反映，周人一直保持着对祖先和上天的崇拜，而对帝的崇拜也于西周前、后期都存在，且在后期有增强的趋势。

总之，文献和彝铭资料相当丰富明确地记载了西周时期的天神崇拜观念和天命思想。周人的“天”和“天命”观念、思想是否像其礼制一样，如孔子所言，是从前朝沿革发展而来的呢？倘若从传世文献来看，答案是相当肯定的，因为在古人认为是商代典籍的《尚书·尚书》、《诗经·商颂》中，作为至上神的“天”及其神圣的“命”、“天命”，引人注目地大量存在。如《诗经·商颂·长发》在追溯殷王室祖先历史时云：

有娥方将，帝立子生商。

而《商颂·玄鸟》则说：

天命玄鸟，降而生商。

如果说《商颂》毕竟是周朝宋国贵族祭祀其商王室祖先的颂歌，<sup>4</sup>那么在学界一般认为可信的《尚书·盘庚（上）》即云：

<sup>1</sup> 《尚书·召诰》。

<sup>2</sup> 唐兰：《西周青铜器铭文分代史征》，中华书局，1986年。

<sup>3</sup> 张荣明：《中国的国教》，页107，中国社会科学出版社，2001年。

<sup>4</sup> 《商颂》虽然是周朝宋国贵族祭祀其祖先的颂歌，但因为宋国公室是商王血脉相传的后代，故这些颂歌的产生传承，应颇为久远，至少其歌咏的内容素材无疑是从商代直接流传下来的。近年来有学者对此做了进一步的研究。姚小鸥《〈商颂〉五篇的分类与作年》（《文献》2002年第2期）指出，《殷武》是宋国新修宗庙落成典礼上所唱的颂歌，其余四篇当传自殷商时代。江林昌《〈商颂〉的作者、作期及其性质》（《追寻中华古代文明的踪迹——李学勤先生学术活动五十年纪念文集》，复旦大学出版社，2002年）则认为《殷武》和《玄鸟》可能成篇于商代后期，《那》、《烈祖》至迟当成于商汤时，《长发》作于商汤、伊尹之后。

先王有服，恪谨天命，兹犹不常宁，不常厥邑，于今五邦。今不承于古，罔知天之断命，矧曰其克从先王之烈？若颠木之有由蘖，天其永我命于兹新邑，绍复先王之大业。

《高宗彤日》云：

唯天监下民，典厥义。降年有永有不永，非天天民，民中绝命。

《西伯戡黎》载纣王曰：

呜呼！我生不有命在天？！

又如记载商革夏命的《汤誓》即云：

有夏多罪，天命殛之；  
夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正；  
尔尚辅予一人，致天之罚。

《伊训》则称：

天诛造宫自牧宫，朕载自亳。<sup>1</sup>

而在《尚书·商书》他篇中，商朝大臣尊称王为“天子”，<sup>2</sup>殷商王室则自称“罔非天胤”。<sup>3</sup>

但商代究竟是否也以“天”为至上神？至今是个颇为棘手的问题，因为殷虚卜辞中虽有“天”字，但其义何解学者也久有分歧，似以否定性意见影响更大。如陈梦家先生就认为：“卜辞中的‘天’是没有作‘上天’之义的”，<sup>4</sup>否认其是至上神意义的“天”。胡厚宣先生也说：“殷人已有至上神的观念，武丁时卜辞名之为帝，因其高居在天，故亦称上及上子。至廩辛、康丁以后，又称上帝。迄帝乙、帝

<sup>1</sup> 转引自《孟子·万章上》。杨伯峻注：“造，始也。牧宫，桀宫。载亦始也。朕，伊尹自谓，盖《伊训》乃伊尹训太甲之文也（此本江声《尚书集注音疏》之说）。任启云《四书约旨》则谓‘牧宫，汤祖庙。汤为牧伯，故祖庙称牧宫。古者大征伐必告庙而出，反亦必告庙。此造攻自牧宫，是告而出’。”

<sup>2</sup> 《尚书·西伯戡黎》中祖伊曰：“天子！天既讫我殷命。”

<sup>3</sup> 《尚书·高宗彤日》。

<sup>4</sup> 陈梦家：《殷墟卜辞综述》，页 581，中华书局，1992 年。

辛时止，莫不皆然。惟终殷之世，未见天称。卜辞虽亦有天字，但若‘天邑商’、‘天戊’之天，借用为大，与天帝之天无关。”<sup>1</sup>

看来，要用传世文献中的传统认为的“商书”和“商诗”论定殷商时期已经有了至上神“天”和“天命”观，条件尚不充分，但这些经周朝人写定的古代经典，却可以确凿无疑的证明，周代已经有了成熟的“天”神和“天命”观，“天”已经成为周王朝意识形态的终极范畴。

仔细考察可知，周人的“天”神和“天命”观具有以下特征。

首先，周人的“天”既以自然之天为基础，更是神学之天，最根本特质则是“天人合一”之天。《易·序卦传》：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼仪有所错。”这是先秦时期“天人合一”观的完整的逻辑阐述，虽然《易传》的成书年代不早于东周，但这一理论的基本思想无疑在西周时期就已经大致形成，这从西周金文和文献明确记载周人称最高统治者——“王”为“天子”可知。“天子”之称典型地体现了这一政治和信仰的意识形态特质。

其次，“天”——周人的至上神之“命”或曰“天命”，不仅是神圣的，而且是可能改变的，即周公所谓“惟命不于常”。<sup>2</sup>夏商之际、商周之际发生过暴力改朝换代事变，这就是著名的“殷革夏命，周革殷命”，合称“汤武革命”。对于周人来说，“殷革夏命”虽属耳闻，却“殷鉴不远”，而“周革殷命”，或曰武王革命，则是周人亲自发动和经历的剧烈变迁。对于夏商之际、商周之际发生的暴力改朝换代剧变，周人有相当深刻的政治认识，而且把它上升到哲学的高度来加以总结，认为这是夏商两朝的末代之君违背“天命”或曰“天道”，触犯了至上神“天”和“天意”的结果，用晚周时期孟子的话来说就是“逆天”，结论是“顺天者存，逆天者亡。”<sup>3</sup>由此生发出古代文化中最早的“革命”观：

天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人。<sup>4</sup>

革者，变也；命，即“天命”。今人或据近代语义以为，中国古代的“革命”一词涵义很窄，意为“天命”的变革，所以称为“革命”，实际则仅指改朝易姓；这一词义，两三千年里没有变化。这显然是由于对中国历史上源远流长的“天命”观陌生而产生的误解。

<sup>1</sup> 胡厚宣：《殷代之天神崇拜》，载《甲骨学商史论丛初集》（上），页 238-239，河北教育出版社，2002年。

<sup>2</sup> 《尚书·康诰》。

<sup>3</sup> 《孟子·离娄上》。

<sup>4</sup> 《周易·革卦·彖传》。



复次，周人的“天”和“天命”是“以民为本”的。周人痛感“唯命不于常”的前车之鉴，对之可谓“诚惶诚恐”，故而认真思考探索导致“革命”出现的原因，结果发现上天其所以启动“革命”亦即改朝易姓，是因为民心或曰民众对统治者的认同发生了变化。易言之，上天发动“革命”，端以民心或曰民意的变化为转移依归，因而是有条件的。此即《尚书·泰誓》：“天视自我民视，天听自我民听。”<sup>1</sup>不仅如此，循其因果链条，之所以民心成为改朝换代或曰“革命”发生的根本导因，又是由于至高无上的“天”或曰“上帝”是“以民为本”的。于是，这个原因的原因，就被提炼为“民本思想”，并成为周王朝治理天下社会的指导思想，被概括为“民为邦本，本固邦宁”。<sup>2</sup>影响极为深远。

最后，从以上可知，周人的“天”或曰“天神”虽然至高无上——是人世间的最终决定力量，但并非暴戾无道、专横独断之“天”，而是开明或明智的至上神。应该指出的是，周人的天命观和指导思想虽然“以民为本”，且确实主张以民心或曰民意为替“天”行道、立“命”施政的依归，然其最终决定权仍在唯一或曰一元化的至上神——“天”的手上，<sup>3</sup>但这只唯一把控天下命运按钮的至上之手，不仅“以民为本”，尊重民意，而且颇为高明和自律，绝不轻易显露其意志或意旨，滥用权威，用后世孟子的话，即“天不言，以行与事示之而已矣”。<sup>4</sup>与此种古老的统治意识形态相应，周人努力创立和实行一种开明的一元政治体制。这与周人的天子、诸侯并非绝对专制主义君主，周代为贵族政治的相对君主政体基本一致。尤须指出的是，周人的“天”或曰“上帝”，作为信仰体系的至上神，掌握着天下命运又高度自律，实际上已经被塑造成为了一个典范的道德主体。王国维先生曾经深刻地指出：

中国政治与文化之变革，莫剧于殷、周之际。……周人制度之大异于商者，一曰“立子立嫡”之制，由是而生宗法及丧服之制，并由是而有封建子弟之制，君天子臣诸侯之制；二曰庙数之制；三曰同姓不婚之制。此数者，皆周之所以纲纪天下。其旨则

<sup>1</sup> 引自《孟子·万章上》。

<sup>2</sup> 古文尚书《五子之歌》。按古文尚书虽一般认为是伪书，但司马迁《史记·夏本纪》已引《五子之歌》，可知此八字应不伪，亦符合周人思想。

<sup>3</sup> 周人虔诚地以“天”为至上神，反映在方方面面。如直到东周理性较为昌明后，明智如孟子亦云：“若夫成功，则天也；”“吾之不遇鲁侯，天也。”（《孟子·梁惠王下》）并又云：“舜禹益相去久远，其子之贤不肖，皆天也，非人之所能为也。莫之为而为者，天也；莫之致而至者，命也。”（《孟子·万章上》）新出土的《郭店楚墓竹简》亦云：“有其人，无其世，虽贤弗行矣。苟有其世，何难之有哉？舜耕历山，陶拍于河浒，立而为天子，遇尧也……；”“遇不遇，天也”。（荆门市博物馆：《郭店楚墓竹简》释文，页145，文物出版社，1998年）

<sup>4</sup> 《孟子·万章上》。

在纳上下于道德，而合天子、诸侯、卿、大夫、士、庶民以成一道德之团体。<sup>1</sup>

“为政以德”或曰“以德治国”，确实是周代制度文化之一大特征，正如王国维先生所云：“周公制作之本意，实在于此。”并且强调说：“此非穿凿附会之言也，兹篇所论，皆有事实为之根据。”<sup>2</sup>

历代艳称周公制礼作乐，应非向壁虚造。周代政治体制和思想文化的创制，周公确当有突出的贡献于其中。周人将其至上神“天”或曰“上帝”塑造成一个道德典范，其目的自然在所谓“纲纪天下”，亦即“纳上下于道德，而合天子、诸侯、卿、大夫、士、庶民以成一道德之团体，”以求在“唯命不于常”的严酷现实下，“祈天永命”。<sup>3</sup>

应当指出，古代的此种体制，固然不能将其开明和德治贯彻始终，这是其无法克服的历史局限。不过，正因为是古代历史上的体制，也就不必对其创制尤其初衷加以厚非。

---

<sup>1</sup> 王国维：《殷周制度论》，《观堂集林(外二种)》，石家庄：河北教育出版社，2001年6月。

<sup>2</sup> 王国维：《殷周制度论》，《观堂集林(外二种)》，石家庄：河北教育出版社，2001年6月。

<sup>3</sup> 《尚书·召诰》。

# **Гуманитарный обмен в рамках межцивилизационного диалога между РФ и КНР**

*Л.Л. Сухадольская*

DOI 10.48647/IFES.2022.71.20.016

**Аннотация:** в докладе рассматривается развитие гуманитарного сотрудничества между Россией и Китаем. Культурная политика глав государств и правительств России и Китая отражена в основных межгосударственных и межправительственных документах. Россия и Китай объявили о развитии российско-китайских отношений всеобъемлющего стратегического партнерства и взаимодействия в новую эпоху. Сегодня российско-китайские отношения стали примером мирного сосуществования, сотрудничества и обоюдного выигрыша между государствами-соседами и большими державами. Новая модель культурного сотрудничества основывается на интересах государства и общенациональных приоритетах, содействует укреплению диалога и обменов между разными культурами, уважению культурного многообразия. Делается вывод, что гуманитарные обмены и сотрудничество обеих сторон все активнее ориентируются на широкую общественность, адаптируются к потребностям новой эпохи и стали примером обменов и взаимозаимствования между разными культурами.

**Ключевые слова:** Россия, Китай, гуманитарное сотрудничество, культура, диалог, российско-китайские отношения.

## **Humanitarian Exchange within the Framework of the Intercivilizational Dialogue between the Russian Federation and the PRC**

*L. Sukhadolskaya*

**Abstract:** The article deals with the development of humanitarian cooperation between Russia and China. The cultural policy of the heads of state and government

of Russia and China is reflected in the major interstate and intergovernmental documents. Russia and China have announced the development of Russian-Chinese relations of strategic partnership and comprehensive cooperation in the new era. Today the Russian-Chinese relations have become an example of peaceful coexistence, cooperation and mutual benefit between the neighbours and the Great Powers. The new cultural cooperation model is based on the interests of the state and national priorities, it contributes to the strengthening of dialogue and exchanges between different cultures and respect for cultural diversity. The author shows that humanitarian exchanges and cooperation of both sides increasingly orient to the general public, adapt to the needs of a new era and have become an example of exchanges and borrowings between different cultures.

**Keywords:** Russia, China, humanitarian cooperation, culture, dialog, Russian-Chinese relations

該報告審查了中俄之間人道主義合作的發展。俄羅斯和中國國家元首和政府首腦的文化政策反映在主要的州際和政府間文件中。俄中宣佈在新時期發展全面戰略夥伴關係和互動的俄中關係。今天，中俄關係已經成為鄰國與大國之間和平共處，合作與互利的典範。新的文化合作模式基於國家利益和國家優先事項，有助於加強不同文化之間的對話和交流，並尊重文化多樣性。結論是，雙方的人道主義交流與合作日益面向大眾，適應新時代的需要，已成為不同文化之間交流與借鑒的典範。

2019 год знаменует собой 70-летие основания Китайской Народной Республики и 70-летие установления дипломатически отношений Китая и России. Этот юбилей стал не только знаменательной вехой в контексте двусторонних связей, но и новым стартом в развитии гуманитарного сотрудничества между странами. История отношений между Россией и Китаем насчитывает более 300 лет. Взаимопроникновение культур возникло во времена императоров Петра I и Канси. Российская духовная миссия в Китае начала свою деятельность в Пекине в 1715 г. Это способствовало открытию миссионерских школ, переводу книг Священного Писания, богослужебных книг, выпуску православных журналов, газет. В конце XVIII в. сотрудники миссии А.Л. Леонтьев и И.К. Россохин впервые перевели на русский язык ряд дидактических и философских трудов из китайской конфуцианской классики, включая моральный канон «Троесловие». К числу наиболее выдающихся деятелей творческой плеяды сотрудников Миссии относятся Н.Я. Бичурин, автор первой истории китайской литературы и китайского буддизма В.П. Васильев, архимандрит

рит Палладий (Кафаров), вместе со своими учениками создавший наиболее полный для своего времени китайско-русский словарь, и др. Труды сотрудников Русской духовной миссии, Казанского, а затем и Санкт-Петербургского университетов создали прочную платформу изучения китайской культуры. Российские деятели культуры XIX в. А.С. Пушкин, Н.Г. Чернышевский, Ф.И. Достоевский, а затем и Л.Н. Толстой сделали целый ряд китайских нравственных, философских педагогических идей важными духовными компонентами зарождения межцивилизационного диалога России и Китая [Титаренко, Петровский 2016, с. 32].

После победы Октябрьской революции Россия начала предпринимать шаги для укрепления отношений между странами. Руководство Советского государства придавало большое значение развитию советско-китайских отношений. В мае 1924 г. в Пекине было подписано советско-китайское соглашение об установлении дипломатических отношений. 2 октября 1949 г. Советский Союз первым из всех стран мира объявил о признании Китайской Народной Республики. В феврале 1950 г. был подписан советско-китайский Договор о дружбе, союзе и взаимной помощи, в котором говорилось, что «Обе Договаривающиеся стороны обязуются в духе дружбы и сотрудничества и в соответствии с принципами равноправия, взаимных интересов, а также взаимного уважения государственного суверенитета и территориальной целостности и невмешательства во внутренние дела другой Стороны – развивать и укреплять экономические и культурные связи между Советским Союзом и Китаем...» [Договор о дружбе... 2019].

В 80-е годы XX в. в соответствии с духом «закрывать прошлое, открывать будущее» Китай начинает проводить политику реформ, направленных на открытость общения с другими странами. Отношения с СССР после сложного периода охлаждения выходят на новый уровень. После распада Советского Союза российско-китайские культурные отношения стали продолжением сотрудничества между двумя странами. В 1992 г. правительства обеих стран подписали 24 документа о сотрудничестве в сфере образования, науки и техники, в числе которых «Соглашение о культурном сотрудничестве».

Переход на качественно иной уровень партнерства между Россией и Китаем произошел после подписания в Кремле в 2001 г. Президентом России В. Путиным и председателем КНР Цзян Цзэмином Договора о добрососедстве, дружбе и сотрудничестве. После заключения договора еще динамичней начали расширяться гуманитарные

обмены, международная культурная и образовательная деятельность между двумя странами.

В последние 30 лет по мере непрерывной активизации двусторонних отношений гуманитарный обмен совершил значительный прорыв во всех аспектах, что внесло весомый вклад в развитие российско-китайских отношений всестороннего стратегического взаимодействия и партнерства. За последние годы в Китае и России прошло множество мероприятий в рамках ряда перекрестных Годов на государственном уровне, затрагивающих сферу культуры, образование, туризм, СМИ и кино, что послужило примером межкультурного диалога между странами и толерантного взаимодействия между разными культурами. В 2019 г. в России проходит множество культурных мероприятий совместно с китайскими партнерами. Так, Международный фестиваль «Российско-китайская ярмарка культуры и искусства» – один из самых ярких культурных проектов в истории российско-китайских отношений, который ежегодно проводится одновременно в двух городах – Благовещенске и Хэйхэ – стал брендовым проектом в области гуманитарного обмена и сотрудничества в рамках инициативы «Пояс и путь». На VIII Санкт-Петербургском международном культурном форуме Китай станет страной-гостем. Постановки китайских театров представлены на 25-й Международной театральной олимпиаде, XIV Международном театральном фестивале им. А.П. Чехова, который традиционно поддерживается Министерством культуры и туризма Китайской Народной Республики Посольства КНР в Москве. Военный оркестр НОАК выступил перед жителями Москвы в рамках Международного военно-музыкального фестиваля «Спасская башня». В сентябре 2019 г. на полях Восточного экономического форума прошел V Форум СМИ России и Китая, на котором участники отметили, что за последний год количество российских и китайских организаций, регулярно сотрудничающих в медиасфере, увеличилось с 30 до 50, было проведено 60 совместных мероприятий. По мнению руководителя китайской делегации – заместителя заведующего Отделом пропаганды ЦК КПК, начальника Пресс-канцелярии Госсовета КНР Сюй Линь – китайско-российский медиафорум с таким высоким уровнем представительства, столь широким охватом и огромным влиянием является феноменом двустороннего медиасотрудничества в мире. А СМИ – важное связующее звено для укрепления дружбы между народами и общения между цивилизациями [Российская Газета 03.09.2019].

Множество мероприятий состоялось в рамках празднования юбилейных дат. В Московском концертном зале «Зарядье» состоялся концерт знаменитого Ансамбля Александрова с участием китайских артистов, прошли круглые столы и форумы с участием представителей органов власти и бизнеса России и Китая, состоялись праздничные концерты, открылись выставки.

В честь 70-летия установления китайско-российских дипломатических отношений Китайский культурный центр в Москве представил фестиваль «Золотая осень», в рамках которого гости могли увидеть выставку картин известных китайских художников, выставку бирюзового фарфора провинции Чжэцзян, Пекинскую оперу из Тяньцзиньского молодежного театра, фестиваль фонарей города Цыгун провинции Сычуань, посетить семинар китайских и российских писателей. В Российском культурном центре (РКЦ) в Пекине состоялось торжественное собрание «Россия – Китай: 70 лет дипломатических отношений». В своем выступлении на собрании руководитель РКЦ О.А. Мельникова отметила, что Россия и Китай имеют взаимное стремление продолжать и углублять взаимодействие в гуманитарной сфере, внося важный вклад для вывода китайско-российских отношений всеобъемлющего партнерства и стратегического взаимодействия, «вступающих в новую эпоху», на еще более высокий уровень. В рамках торжественного собрания состоялась концертная программа [РКЦ в Пекине 21.08.2019].

В июне 2019 г. на заседании, посвященном 70-летию установления дипломатических отношений между нашими странами, главы РФ и КНР подписали совместное заявление, объявив о развитии российско-китайских отношений всеобъемлющего стратегического партнерства и взаимодействия в новую эпоху, выведя отношения двух стран на новую историческую высоту и открыв перспективы для сотрудничества двух сторон. На торжественном вечере в Большом театре, посвященном 70-летию установления дипломатических отношений между Россией и Китаем лидеры двух стран подчеркнули важность гуманитарных обменов между странами. Председатель КНР Си Цзиньпин подчеркнул, что «важно проводить больше интересных мероприятий в сферах образования, культуры, спорта, туризма, прессы и молодежи с широким вовлечением общественности, активизировать контакты и обмены по линии различных кругов, регионов в интересах душевного, культурного и общественного сближения, чтобы эстафета дружбы передавалась последующим поколениям». Президент России Владимир Путин отметил, что «знакомаясь

с традициями, богатейшими историческими и культурным наследием, народы России и Китая становятся ближе друг к другу».

Сегодня российско-китайские отношения стали примером мирного сосуществования, сотрудничества и обоюдного выигрыша между государствами-соседями и большими державами. Культурные обмены и сотрудничество обеих сторон достигли небывалой высоты. 2018 и 2019 гг. были объявлены перекрестными Годами регионального сотрудничества и обменов между Китаем и Россией. 2020 год станет перекрестным годом России и Китая. Проведение этих важных мероприятий позволяет выявить потенциальные возможности для сотрудничества между регионами двух стран, усиливает взаимодействие городов-побратимов РФ и КНР, помогает достичь взаимного понимания и доверия между нашими народами, в конечном счете служит построению подлинного диалога культур и цивилизаций России и Китая. Культурные обмены и сотрудничество обеих сторон все активнее ориентируются на широкую общественность, адаптируются к потребностям новой эпохи и стали примером обменов и взаимодействия между разными культурами.

## Библиография

- Титаренко М.Л., Петровский В.Е.* Россия, Китай и новый мировой порядок. Теория и практика // ИДВ РАН. – М.: Весь Мир, 2016. С. 32.
- «Договор о дружбе, союзе и взаимной помощи между Союзом Советских Социалистических Республики Китайской народной Республикой» [Электронный ресурс]. URL: <https://biography.wikireading.ru/106679> (дата обращения: 14.09.2019).
- «Понятно без перевода» // URL: <https://rg.ru/2019/09/03/na-poliah-vef-proshel-forum-smi-rossii-i-kitaia.html> (дата обращения: 30.09.2019).
- «В РКЦ в Пекине прошло торжественное собрание «Россия–Китай: 70 лет дипломатических отношений» // URL: <http://russianculture.cn/ru/v-rkts-v-pekine-proshlo-torzhestvennoe-sobranie-rossiya-kitaj-70-let-diplomaticheskikh-otnoshenij/> (дата обращения: 17.09.2019).



# Взгляд на природу полей Будды через призму звучащего дерева

*Хэ Цзяньпин*

DOI 10.48647/IFES.2022.19.62.017

**Аннотация:** В данной статье, базирующейся на китайском переводе буддистских источников, анализируются взгляды на дерево как часть природы. Автор исходит из того, что культ поклонения деревьям – один из древнейших в Индии. Представления о том, что растения, и в особенности деревья, являются обителью духов и богов, широко распространено на всем континенте и восходит еще к почитанию растений у древнейших живших там племен. Согласно буддистским хроникам, та часть континента, на которой живем мы, расположена на дереве. У древних индийцев было сословие «рожденных деревом». На ранний буддизм также повлияли убеждения, что деревья подвластны воле богов, что отражено в ранних основополагающих трудах; например, в «Агаме-сутре» сказано, что духи деревьев помогали Будде присматривать за бхикшу, занимающимися самосовешенствованием в лесу. Такие духи очеловечивались и относились к дружественным буддизму, и в более поздней «Длинной Агаме-сутре» превратились приверженцев буддизма. Музыкальные деревья бывают различных видов, бывают рожденные на небе, бывают выросшие на земле. Музыка также соотносится с соответствующими деревьями – деревом бодхи, паричаттка, тала (названия священных деревьев) и множеством других. В ранних буддистских текстах есть упоминания о *цишу*: в одном, по буддистскому преданию, это – рай на земле, и это страна Юйданьюэ; в другом же случае это вид на сад бога Индры, который называется Трайястримшас (Царство тридцати трех богов). Описанный в канонах Юйданьюэ – это край радости и спокойствия, там возвышается музыкальное дерево *цишу*; обычно ученые придерживаются мнения, что после переселения арийцев в Индию они стали в память о землях предков эстетизировать природу, а также записывать события прошлого. Все в мире: деревья, траву, птиц – все хорошее в природе можно рассматривать как воплощение музыки или звучания Будды. Концепция музыкального дерева оказала большое влияние на китайскую литературу и на воззрения школ буддизма периода Тан.

**Ключевые слова:** музыкальное дерево, пентитональный звук, реальность, отсутствие желаний.

# A Look at Nature in the World of Buddhism through the Prism of the Sound of a Tree

*He Jianping*

**Abstract:** This article, based on a Chinese translation of Buddhist sources, analyzes views of wood as part of nature. The author proceeds from the fact that the cult of tree worship is one of the oldest in India. According to Buddhist chronicles, the part of the continent on which we live is located on a tree. The ancient Indians had the “tree-born” class. The ancient Indians had the “tree-born” class. Early Buddhism was also influenced by the belief that trees are subject to the will of the gods, as reflected in early foundational writings; for example, in the Agama Sutra. Such spirits were humanized and related to Buddhism friendly, and in the later “Long Agama Sutra” they became adherents of Buddhism. Musical trees are of various types, there are those born in the sky, there are also those grown on earth. In early Buddhist texts, there is mention of tsishu: in one, according to Buddhist tradition, this is heaven on earth, and this is the country of Yuidanyue; in another case, it is a view of the garden of the god Indra, which is called Trayastrimshas (Kingdom of the thirty-three gods). Described in the canons of Yuidanyue, this is the land of joy and tranquility, where the musical tishu tree rises. Everything in the world: trees, grass, birds – everything good in nature can be considered as the embodiment of music or the sound of the Buddha. The concept of the musical tree had a great influence on Chinese literature and on the views of the Buddhist schools of the Tang period.

**Keywords:** Music tree, five-tone sound, reality, desireless

## 佛國世界的自然觀——以音聲樹為中心

何劍平

**摘要:** 本文以漢譯佛典的文獻為基礎，對佛教有關樹的自然觀作了系統梳理，認為：樹崇拜屬於印度最古老的信仰。在整個次大陸廣泛流行的、將植物（特別是樹）奉為眾神居所和植物精靈的觀念，可以追溯到原住民的植物崇拜。據佛經記載，我們人類居住的南瞻部洲即是根據樹來立名的。古印度人有種族是在“樹生者”，“多聞聰辯，論難無滯”的說法，在古印度形成了請樹神賜子的信仰。早期佛教亦吸收了此種樹木有神靈依止的古老信仰，原始佛典（《雜阿含經》）的記載表明，樹中的天神協助佛陀扮演了監督比丘在林中修行的角

色。此類樹中天神有人格化特徵，屬親近佛教者，到後來記錄（如《長阿含經》）中的樹神發展成為篤信佛教者。樹有不同種類，或生於天上，或長於大地。與音樂有關的樹有菩提樹、晝度樹（Pāricchattka）、多羅樹（Tāla）、多隣娑樹等。樂器樹在早期佛典中的記載有兩處：一是佛教所傳大地上之樂土，即鬱單越（曰）國；二是天國，即忉利天上帝釋的園觀。各經典所描繪之鬱單越，皆為一片和平安穩之樂土，有高大的樂器樹，一般學者以為是雅利安人移住印度之後，對祖先鄉土之追慕，是美化了的原始生活；而記載昔日身行善，命終之後，生四天王天之眾生所遊觀的天國之音樂樹及鼓樂之天女都是易使眾生產生染著之情的名色。除了佛陀用以證道的菩提樹出和雅音，為世間音樂所不能及外，其餘如鬱單越（曰）國、忉利天上帝釋園觀的樂器樹，須彌山王之上的晝度樹，以及轉輪王所治御國土的多羅樹、多隣娑樹等音樂樹所奏樂聲皆屬世間音樂，具“皆得自恣，極意娛樂”之特性。然而大乘佛典所記錄的佛國之音樂樹異於此：樹音聲有佛土與非佛土之分，有欲與離欲之別。《寶積經》之類有關淨土的典籍極力稱揚西方極樂淨土音樂樹的殊勝美妙；與西方阿彌陀淨土中之音樂樹相比，大乘般若類佛經所建構的菩薩淨土中之音樂樹則推重對音樂樹的哲學思考，強調其空性特質；《華嚴經》中的音樂樹則被視為莊嚴佛國園林的重要組成部分，增強了其文學藝術美感。在宗教功用上以宣說符合“四諦”、“十二因緣”、“六度”等佛教學說的基本音聲理論為宗的，為使聽眾臻於六根清徹，無諸惱患的精神境界，音樂樹成為娑婆世界的教化之本，其音聲也漸次形成符號化特徵。它代表著佛教音樂觀的一種重要的美學思想：自然界中的樹、鳥、諸好之物都可被視為莊嚴佛國的一部分，故又可被視為音樂的化身或佛之法音的流變。此西方淨土的音樂樹觀念對中國的文學及唐代佛教各宗派的自然觀產生深遠影響。

關鍵詞：音樂樹 五音聲 實相 有欲 無欲。

## 一、佛教世界的樹崇拜

樹崇拜屬於印度最古老的信仰。在整個次大陸廣泛流行的、將植物（特別是樹）奉為眾神居所和植物精靈的觀念，可以追溯到原住民的植物崇拜<sup>1</sup>。在雅利安人（Ārya）進入印度之前已有原住民居住於印度，其宗教思想的女神、蛇神或樹木崇拜等，對後世印度教之形成有重大影響<sup>2</sup>。我們人類居止的南贍部洲即是根據樹來立名的，如龍樹菩薩造、姚秦鳩摩羅什譯《大智度論》卷三五〈釋習相應品第三之一〉：

<sup>1</sup> 《印度諸神的世界——印度教圖像學手冊》，[德]施勒伯格著，范晶晶譯，中國書局2016年3月第1版，頁168-170。

<sup>2</sup> 《印度佛教史（中文修訂版）》，平川彰著，莊崑木譯，臺北市：商周出版社2002年版，頁34。

“如閻浮提”者，“閻浮”，樹名，其林茂盛，此樹於林中最大。“提”名為洲。此洲上有此樹林；林中有河，底有金沙，名為閻浮檀金；以閻浮樹故，名為“閻浮洲”。此洲有五百小洲圍繞，通名閻浮提<sup>1</sup>。

據此，閻浮樹在古印度為林木中最为茂盛之樹，故得閻浮提之名；又流經此樹林間之諸河多含沙金，故稱為閻浮檀金。唐慧琳撰《一切經音義》卷一《大般若波羅蜜多經》第一卷音義總結說：

南瞻部洲 時染反，去聲。梵語，此大地之總名也。古譯或名譚浮，或名琰浮，或名閻浮提，皆梵語訛轉也。正梵音云彌謨。《立世阿毘曇論》云：有瞻部樹生此洲北邊泥民陀羅河南岸，正當洲之中心，北臨水上。於樹下水底南岸下有瞻部黃金。古名閻浮檀金，樹因金而得名，洲因樹而立號，故名瞻部。[瞻]音如譚[反]。[琰]音之葉反，彌音，蠶覽反，覽字取上聲呼之<sup>2</sup>。

梵名 Jambu-dvīpa，巴利名 Jambu-dīpa 之音譯。又作閻浮利、瞻部提、閻浮提鞞波。閻浮，梵語 jambu，乃樹之名；提，梵語 dvīpa，洲之意。梵漢兼譯則作剌浮洲、閻浮洲、瞻部洲、譚浮洲。略稱閻浮。舊譯為穢洲、穢樹城，乃盛產閻浮樹之國土。又出產閻浮檀金，故又有勝金洲、好金土之譯名。此洲為須彌山四大洲之南洲，故又稱南閻浮提（梵 Dākṣiṇa-jambu-dvīpa）、南閻浮洲、南瞻部洲。印度龍樹、唐慧琳對“南瞻部洲”名義的解釋，都是依據原始材料撰寫的。後秦佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含經》卷二二〈第四分世記經世本緣品第十二〉引佛告比丘語：“所以閻浮提（地）名閻浮者，下有金山，高三十由旬，因閻浮樹生，故得名為閻浮金。閻浮樹其果如草（簞），其味如蜜。”<sup>3</sup>作為《長阿含經記世經》的異文本<sup>4</sup>、經由隋闍那崛多等譯的《起世經》卷十〈最勝品第十二之餘〉引佛告諸比丘語，說明“閻浮洲”名義之緣起，云：“此大洲中，有閻浮樹，因此樹故，名閻浮洲。其樹高大，影現月輪，以此因緣，有諸影現。”<sup>5</sup>《起世經》卷一〈閻浮洲品第一〉引佛告諸比丘語謂閻

<sup>1</sup> 《大正藏》冊 25, 頁 320 上。

<sup>2</sup> 徐時儀校注《一切經音義三種校本合刊（修訂版）》，上海古籍出版社 2012 年 8 月第 1 版，頁 528 上。

<sup>3</sup> 《大正藏》冊 1, 頁 147 下。

<sup>4</sup> 唐智昇撰《開元釋教錄》卷七“總括群經錄上之七”云：“《起世經》十卷（第五譯，是《長阿含記世經》異出，見經題。上云：崛多、笈多二法師共出（譯），新編入。）”（《大正藏》冊 55, 頁 549 上）。

<sup>5</sup> 《大正藏》冊 1, 頁 361 中。

浮樹出產閻浮檀金之事：“此閻浮洲，有一大樹，名曰閻浮，其本縱廣亦七由旬，乃至枝葉垂覆五十由旬。於此樹下，有閻浮那檀金聚，高二十由旬，以此勝金出閻浮樹下，是故名為閻浮那檀，閻浮那檀金者，因此得名。”<sup>1</sup>凡上所述，可知閻浮提原本係指印度之地，後則泛指人間世界。此外，據陳真諦譯《佛說立世阿毘曇論》卷一〈南剌浮提品第二〉，閻浮樹，生閻浮提地北邊，在泥民陀羅河南岸。是樹株本，正洲中央。從樹株中央，取東西角，並一千由旬。是樹生長，具足形容可愛。枝葉相覆，密厚多葉。久住不凋。一切風雨不能侵入。上如華蓋，次第相覆。其菓熟時，甘美無比。樹根悉是金砂所覆，當春雨時。下不漏濕，夏則不熱，冬無風寒。有乾闥婆，及藥叉神，依樹下住<sup>2</sup>。此蓋古印度人想像中之理想大樹。

古印度人有種族為“樹生者”，“多聞聰辯，論難無滯”的說法，如唐義淨譯《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷三十四云：

時餘耆宿諸婆羅門，共白佛言：“汝喬答摩，勿言樹生是婢所生何以故？此樹生者，多聞聰辯，論難無滯。共喬答摩依正法，語往還論議。”佛告婆羅門：“若言樹生多聞大智能擊論者，汝等默然，令彼言論。若不能者，彼可默然，汝答即說。”婆羅門言：“樹生多智，能與喬答摩而為論難，我等且默。”

在古印度形成了請樹神賜子的信仰，如《增壹阿含經》卷二五〈五王品第三十三〉記舍衛城中有月光長者，因無有兒息，求禱天神，請求日、月、天神、地神、鬼子母、四天王、二十八大神鬼王、釋及梵天、山神、樹神、五道之神、樹木、藥草，靡處不周，皆悉歸命，見賜一男兒<sup>3</sup>。《增壹阿含經》卷三一〈力品第三十八〉記過去久遠於此賢劫之中，有王名大果，統領國界，典閻浮提。爾時，彼王有八萬四千宮人嫫女，各無兒息。爾時，大果王向諸樹神、山神、日月、星宿，靡所不周，欲求男女<sup>4</sup>。《增壹阿含經》卷三二〈力品第三十八〉記佛告阿難：“過去久遠，有王名善化治，在蜜絺羅國，以法治化，接納有方，統此閻浮里地，靡不從令者。爾時，彼王有八萬四千夫人嫫女，皆是刹利種姓，第一夫人名曰日光，亦無兒息繼嗣者。是時，彼王便作是念：‘我今統此閻浮里地，然今無有兒息。’便向諸山神、樹神、天地神明求有兒息。”<sup>5</sup>可見，樹神成為祐求賜子的信仰對象之一。

<sup>1</sup> 《大正藏》冊 1，頁 311 中-下。

<sup>2</sup> 《大正藏》冊 32，頁 174 下-頁 175 下。

<sup>3</sup> 《大正藏》冊 2，頁 683 上。

<sup>4</sup> 《大正藏》冊 2，頁 721 下。

<sup>5</sup> 《大正藏》冊 2，頁 726 下。

早期佛教亦吸收了此種古老的信仰，如《長阿含經》卷二十〈第四分世記經忉利天品第八〉引佛告比丘語：“一切樹木極小如車軸者，皆有鬼神依止，無有空者。”<sup>1</sup>此類依住於樹中之神有天神，如《雜阿含經》卷五十記有眾多比丘於拘薩羅國人間遊行，住一林中夏安居。彼林中有天神住，知十五日諸比丘受歲，極生憂感，其因在於精進比丘“明日至餘處去，此林當空”云云<sup>2</sup>。《雜阿含經》卷三九記世尊入安陀林坐禪，時有異比丘入舍衛城乞食。食畢，還精舍，洗足已，入安陀林，坐一樹下，入晝(盡)正受。是比丘入晝(盡)正受時，有惡不善覺起，依貪嗜心。時，有天神，依安陀林住止者，作是念：“此比丘不善不類，於安陀林坐禪而起不善覺，心依惡貪，我當往呵責。”<sup>3</sup>又《雜阿含經》卷五十記有異比丘在拘薩羅國人間，止住一林中，入晝正受，身體疲極，夜則睡眠。時，彼林中止住天神認為“於空林中入晝正受，夜著睡眠”的作法非比丘法，故往至比丘前覺悟之，說偈告之勿貪著睡眠<sup>4</sup>。《雜阿含經》中的這些記載表明，樹中的天神蓋協助佛陀伴演了監督比丘在林中修行的角色。此類樹中天神已有人格化特徵，屬親近佛教者。

然至後來有關佛陀傳記的片斷記載中樹中之神則略有變化。如後秦佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含經》卷三《遊行經第二中》載佛入拘尸城向本生處末羅雙樹間欲取滅度，“時，雙樹間所有鬼神篤信佛者，以非時花布散于地。爾時，世尊告阿難曰：‘此雙樹神以非時華供養於我，此非供養如來。’”<sup>5</sup>《長阿含經》卷四《遊行經第二後》記佛滅度已，雙樹神復作頌事<sup>6</sup>；《長阿含經》卷四《遊行經第二後》記佛滅度時：“大迦葉有大威德，四辯具足，說此偈已，時，彼佛不燒自燃，諸末羅等各相謂言：‘今火猛熾，焰盛難止，闍維舍利，或能消（銷）盡，當於何所求水滅之？’時，佛側有娑羅樹神，篤信佛道，尋以神力滅佛火。”<sup>7</sup>可見《長阿含》中記錄的樹神皆有篤信佛教的特徵。而《增壹阿含經》卷十五〈高幢品第二十四〉所記佛化迦葉時得弊壞五納衣，浣濯、蹋衣畢後，“是時，世尊復作是念：‘吾何處而曝此衣？’時，樹神知世尊心中所念，便垂樹枝，白世尊曰：‘唯願在此曝衣。’”<sup>8</sup>則有表現佛大神力與樹神交通之特徵。此種特徵亦表現在聲聞的傳記中。如西晉安法欽譯《阿育王

<sup>1</sup> 《大正藏》冊 1, 頁 135 中。

<sup>2</sup> 《大正藏》冊 2, 頁 367 下。

<sup>3</sup> 《大正藏》冊 2, 頁 283 下。

<sup>4</sup> 《大正藏》冊 2, 頁 367 下。

<sup>5</sup> 《大正藏》冊 1, 頁 21 上。

<sup>6</sup> 《大正藏》冊 1, 頁 27 上。

<sup>7</sup> 《大正藏》冊 1, 頁 29 上。

<sup>8</sup> 《大正藏》冊 2, 頁 621 中。

傳》卷一記載第五代宗師優波掘多與樹神對話，以請樹神為阿恕伽王（阿育王，梵名 Aśoka）現身，並為其嘗見佛聞法事作證：

次尊者優波掘多，示王摩耶所攀樹枝生菩薩處。尊者舉手語菴羅樹神言：“汝本（今）見佛，今可現身以示於王，使王得見，增長信心。”時此樹神即現其身。尊者掘多語於王言：“此樹神者，見佛生時。”王即合掌，向於樹神說偈問言：

汝見相好身    莊嚴生時不  
為見修廣目    蓮花葉眼不  
汝聞於牛王    說柔軟音不  
樹神即便以偈答言：

我見真金色，兩足最勝尊。

舉足行七步，聞彼世尊說<sup>1</sup>。

此菴羅樹神嘗見佛聞法，其以人語與阿恕伽王間的偈語問答，表明其的人格化特徵。

## 二、早期佛典對音聲樹的記載

樹有不同種類，或生於天上，或長於大地。天上的樹有曼多羅、波利質多、莎米、訶利旃陀羅（檀香樹）、如意劫波樹等。與樹一體的樹神備受尊崇。漢譯佛典中記載的音聲樹有以下幾類：

（一）波利質多樹（Pārijātakakovidāra）——波利質多樹在忉利天上，帝釋歡喜園中<sup>2</sup>。其色青綠。忉利諸天，夏三月日，常於其下娛樂受樂。其華開敷時，香風芬馥，能令三十三天皆生歡喜、多受適樂。佛陀曾在忉利天歡喜園的波利質多羅樹下三月安居說法，故佛常以忉利天波利質多羅樹譬喻妙法，如《別譯雜阿含經》（失譯人名今附秦錄）卷四記佛告波斯匿王語：“一切閻浮提樹，閻浮提界上樹最為第一。善法之中，不放逸為第一。餘如上說。一切詹（菴）婆羅樹中，鳩羅苦（菴）婆羅最為第一。諸善法中，不放逸第一。餘如上說。一切波吒羅樹中，錦文芭吒羅為第一。諸善法中，不放逸第一。餘如上說。一切樹中，波利（梨）質多羅為第一。諸善法中，不放逸第一。餘如上說。”<sup>3</sup>到後來的大乘典籍，發展到以波利質多羅樹譬喻

<sup>1</sup> 《大正藏》冊 50，頁 103 中。

<sup>2</sup> 《方廣大莊嚴經》卷八〈詣菩提場品第十九〉，《大正藏》冊 3，頁 585 下。

<sup>3</sup> 《大正藏》冊 2，頁 396 下。

三昧禪定境界，如隋闍那崛多譯《虛空孕菩薩經》卷一引佛語：“若人修習首楞嚴三昧者，如波利質多羅樹。”<sup>1</sup>

(二) 樂器樹——樂器樹在早期佛典中的記載有兩處：一是佛教所傳大地上之樂土，即鬱單越(曰)國；二是天國，即忉利天上帝釋的園觀。關於“鬱單越(曰)國”，《一切經音義》卷五三《起世經》第一卷音義說：“鬱單越，或名鬱怛羅越，或言鬱[多羅]拘樓，或言郁多羅鳩留，正言鬱怛羅究瑠。此譯云高上作，謂高上於餘方。亦言勝鳩留，此云作，亦云姓也。”<sup>2</sup>慧琳撰《一切經音義》卷二一《花嚴經》卷第十三光明覺品音義：“鬱單越，具正云唄怛羅句嚧。言唄怛羅者，此云上也，勝也。句嚧，所作也。謂彼洲人於所作事皆無我所，勝二洲故也。”<sup>3</sup>《一切經音義》卷一《大般若波羅蜜多經》卷第一音義：“北俱盧洲，古名鬱單越，或名鬱怛囉，或云鬱多羅拘樓，或名鬱多羅鳩留，皆梵語輕重不同也。正梵音云唄怛羅矩嚧，此譯為高勝。《阿毘曇論》云：地方高大，定壽千歲，無諸苦，常受樂，勝餘洲，故名高勝。唄音烏骨反，嚧音魯字轉舌。”<sup>4</sup>《一切經音義》卷二五《大涅槃經壽命品第一》音義：“鬱單越國，亦名北俱盧洲，此云高上地，四方正等，人面如之，定壽千歲，如天快樂，佛法不聞，名為難處。”<sup>5</sup>《中阿含經》卷十一〈王相應品第六〉：“鬱單曰洲中，若干種樹，淨妙嚴飾，種種綠色，在欄楯裏。”<sup>6</sup>據隋闍那崛多等譯《起世經》卷一〈鬱單越洲品〉記載鬱單越洲樹林的諸種樹類，其中有樂器樹：“又有樂樹，其樹亦高六拘盧奢，乃至五四三二一拘盧奢者，如是最小半拘盧奢，亦有種種枝葉華果，從其果邊，隨心而出種種樂器，懸在樹間。”同書同卷〈鬱單越洲品〉說：“復有香樹、劫波娑樹、瓔樹、鬘樹、器樹、果樹，又有自然秬米熟飯，清淨美妙。”<sup>7</sup>此類描寫自出《長阿含經》卷十八〈鬱單曰品〉：“復有樂器樹，高七十里，花果繁茂，其果熟時，皮殼自裂，出種種樂器，其樹或高六十里、五十、四十，極小高五里，皆花果繁茂，出種種樂器。”<sup>8</sup>《大樓炭經》卷一〈鬱單曰品〉記佛告比丘有關“鬱單曰”理想世界之“賢上園”：“有菓樹器樹音樂樹，生花實，實劈者出種種器，種種果，種種音樂。樹高七里，有高六里五里四里三里二里，最卑者高一里”，難陀浴池南之“與賢”園

<sup>1</sup> 《大正藏》冊 13,頁 668 下。

<sup>2</sup> 徐時儀校注《一切經音義三種校本合刊(修訂版)》，上海古籍出版社 2012 年 8 月第 1 版，頁 1435 上。

<sup>3</sup> 徐時儀校注《一切經音義三種校本合刊(修訂版)》，頁 866 上。

<sup>4</sup> 徐時儀校注《一切經音義三種校本合刊(修訂版)》，頁 528 下。

<sup>5</sup> 徐時儀校注《一切經音義三種校本合刊(修訂版)》，頁 932 上。

<sup>6</sup> 《大正藏》冊 1,頁 495 上。

<sup>7</sup> 《大正藏》冊 1,頁 315 上。

<sup>8</sup> 《大正藏》冊 1,頁 118 中。



觀，“中有香樹、擣香樹、衣被樹、瓔珞樹、不息樹、器樹、菓樹，皆有華實，實劈者各各出種種香擣香衣被瓔珞不息器果種種音樂，樹最小者高十里二十里四十里，上至七十里”，“北方天下人，欲至賢上園觀中遊戲相娛樂，即時去乘船至岸邊，脫衣沐浴。相娛樂已，便棄船度河，往至香樹間，取香塗身，至衣被樹間，取衣著，至不息樹間、瓔珞樹間、器樹間、果樹間、音樂樹間，取瓔珞不息著之。取器音樂，便往至賢上園觀。熱時亂風吹掃賢上園觀地，伊蘭風至吹落華，墮地至人膝”。《起世經》卷一〈鬱單越洲品〉記佛告比丘有關鬱單越人在音樂樹下的生活：

食飲既訖，乃復往詣音樂樹林，到彼林已，為諸人故，音樂樹枝亦皆垂下，為出種種音樂之器，手所擊及。彼人於樹，各隨所須，取眾樂器，其形殊妙，其音和雅，取已抱持，東西遊戲，欲彈則彈，欲舞則舞，欲歌則歌，隨情所樂，受種種樂。其事訖已，各隨所好，或去或留<sup>1</sup>。

《大樓炭經》卷一〈鬱單曰品〉最後對理想國之稱名作了總結：

何以故名鬱單曰？鬱單曰天下，勝是三天下復最上，是故名鬱單曰。鬱單曰天下人民，食清淨粳米，無有盜賊，無有惡者。無言我婦、無言我子。顏色甚好有威神，無短命者，死已後生善處，是故名鬱單曰。

綜上，鬱單越，為須彌四洲之一。據《長阿含經》卷二十〈忉利天品第八〉，與閻浮提人不同的是，鬱單曰人無有市易治生自活，無有婚姻、男女嫁娶，身身相觸以成陰陽<sup>2</sup>。《長阿含經》卷二十〈忉利天品第八〉謂鬱單曰以三事勝閻浮提，一是“無所繫屬”，二是“無有我”，三是“壽定千歲”<sup>3</sup>。此洲有種種佳妙之山林、河水、浴池、遊園、樹果等，器物多為金銀、琉璃、水晶所成，物皆共有，無有我所之計執，亦無盜賊、惡人、鬥爭等事。彼洲人民生活平等安樂，命終之後，即生忉利天或他化自在天，於四洲中果報最殊勝。各經典所描繪之鬱單越，皆為一片和平安穩之樂土，此鬱單越樂土之傳說，一般學者以為是雅利安人移住印度之後，對祖先鄉土之追慕，乃美化了的原始生活，當有事實因素在內<sup>4</sup>。

<sup>1</sup> 《大正藏》冊 1, 頁 315 下-頁 316 上。

<sup>2</sup> 《大正藏》冊 1, 頁 133 下。

<sup>3</sup> 《大正藏》冊 1, 頁 135 下。

<sup>4</sup> 釋印順《初期大乘佛教之起源與展開》中冊，中華書局 2011 年 10 月北京第 1 版，頁 425。

除了“鬱單曰”的樂器樹，忉利天上帝釋的園觀也有。如《大樓炭經》卷四〈四天王品〉記須彌山王頂上忉利天之有釋提桓因之羸堅園觀，有不息樹、器樹、音樂樹，高七十里有高二三十至六十里，殿舍南有天帝釋園觀，樂畫園觀中有香樹，次有瓔珞樹、不息樹、音樂樹，樹高七十里者，有高二三十至六十里，最卑者高三十三里百二十步，皆生華實，劈出種種香、衣被、瓔珞、不息、器、音樂。《長阿含經》卷二十〈忉利天品第八〉有記諸天子在音樂樹下之生活：

彼兒飲食已訖，身體長大，與餘天等，即入浴池沐浴澡洗，以自娛樂。……復詣樂器樹，樹為曲躬，取天樂器，以清妙聲和絃而歌，向諸園林。彼見無數天女鼓樂絃歌，語笑相向，其天遊觀，遂生染著，視東忘西，視西忘東，其初生時，知自念言：‘我由何行，今得生此？’當其遊處觀時，盡忘此念。於是便有姪女侍從<sup>1</sup>。

相類的記載亦見於《起世經》卷七〈三十三天品〉：

如是復詣諸音樂樹，樹亦低垂，自然化出種種樂器，隨意取之，或彈或擊、或歌或舞，音聲微妙，令人樂聞<sup>2</sup>。

此記載昔日身行善，命終之後，生四天王天之眾生遊觀天國的音樂樹及鼓樂之天女而生染著之情。

(三) 劫波如意寶樹——《一切經音義》卷五九《四分律》第二卷音義：“劫貝，或云劫波育，或言劫婆娑，正言迦波羅，此譯云樹花名也。可以為布，高昌名氈，是衣名； 賔以南，大者成樹；以北，形小，狀如土葵。有殼，剖以出花，如柳絮，可紉以為布，用之為衣也。紉音女珍反。”<sup>3</sup>施護等譯《頂生王因緣經》卷二記須彌山王之劫波樹與音樂：“彼樹復有種種飛鳥游止其上，出妙音聲，謂高遠聲、悅意聲、美妙聲等。又彼宮中有青、黃、赤、白四種劫波衣樹，其樹所出四色妙衣，若彼天男及天女等思其衣者，纔起心時而自至手。又彼宮中有其種種妙音樂樹，所謂簫、笛、琴、箏篪等，若彼天男及天女等思音樂者，纔起心時其樂自鳴。”佛國中也有劫波之樹，如唐菩提流志譯《大寶積經》卷一九〈佛刹功德莊嚴品〉引佛告舍利弗語：“彼佛刹中無有外道異學之眾。所生諸樹常有

<sup>1</sup> 《大正藏》冊 1，頁 134 上-中。

<sup>2</sup> 《大正藏》冊 1，頁 346 中。

<sup>3</sup> 徐時儀校注《一切經音義三種校本合刊（修訂版）》，上海古籍出版社 2012 年 8 月第 1 版，頁 1552。

華果，復有奇樹時號劫波，上出名衣，皆備五色，光花鮮潔，異氣芬芳，於一切時常無變易。譬如天花種種芬馥，彼衣香氣亦復如是，諸服用者，身所出香與衣無異。譬如此界富樂之人，名衣自豐，服用如意。”<sup>1</sup>唐提雲般若等譯《大方廣佛花嚴經修慈分》卷一記佛國土宮殿之中劫波樹之音樂：“是諸眾生，若須衣服莊嚴之具，即時往詣劫波樹下，隨其所須，應念而得，種種眾具以為嚴好；譬如他化自在之天，復有香風從八方來，其風觸身，令心適悅，有諸樂器，無人撫擊，隨風迴動，出妙音聲。”<sup>2</sup>

(四) 毗濕奴的聖樹尼拘陀樹 (Nigrodha) ——此謂大地之樹，其樹花果茂盛，團圓可愛。如《一切經音義》卷十五《大寶積經》第一百二十卷音義：“尼拘陀，梵語西國中（樹）名也。此樹端直無節，圓滿可愛，去地三丈餘方。有枝葉，其子微細如柳花子。唐國無此樹，言是柳樹者，非也。”<sup>3</sup>又《一切經音義》卷二六《大般涅槃經》第二十九卷音義：“如尼拘陀樹，古音云無節樹也。經云：尼拘陀樹，五文之質，樹既直圓滿，以譬佛身。經云常樂惠施，瞻病給藥，得此身相也。”<sup>4</sup>《長阿含經》卷一《第一分初大本經第一》記諸相師披太子衣，說三十二相，其第十九為：“身長廣等，如尼拘陀樹 (Nigrodha)。”<sup>5</sup>

隋闍那崛多譯《佛本行集經》卷三四〈耶輪陀因緣品〉言波羅捺國城內外一切人民，或諸王子、宰相百官，皆悉以時祭祀，承事供養一尼拘陀樹，“來乞於願，隨願亦成”，彼林樹一切人民“為其作名，號曰乞求所願皆得如是神樹”云云。可見，對樹神的供奉早為天竺之信仰。而尼拘陀樹又為昇天之聖樹。如闍賓國三藏般若譯《大乘理趣六波羅蜜多經》卷三〈不退轉品〉：“復有無量眾生，往苑伽河南、閻牟河北二水中間，有大神樹名尼拘陀，其樹端正，茂葉含翠，扶踈蔭映，地平廣博，此為施場，樹下多立三鈷鐵戟。彼諸眾生求生天者，於彼場中先行布施，次剃髻髮，入河沐浴，望除罪垢，然後上樹，當鐵戟上投身而下，自取命終，從此死已，云得生天，無始至今，流行未絕。”<sup>6</sup>佛教常借此樹為喻，或以喻佛陀之“身相圓滿”<sup>7</sup>；或借此“尼拘陀樹子甚小，種之良地，成樹甚大，枝條四布”以喻“於佛法僧中行少布施，得大果報”；或以其“枝體大覆餘小樹”義以喻障於聖道（“眾生欲界心樹，為蓋所覆，不能生覺意花及沙門果”）。

<sup>1</sup> 《大正藏》冊 11, 頁 105 中。

<sup>2</sup> 《大正藏》冊 10, 頁 959 下。

<sup>3</sup> 徐時儀校注《一切經音義三種校本合刊（修訂版）》，頁 769。

<sup>4</sup> 徐時儀校注《一切經音義三種校本合刊（修訂版）》，頁 958。

<sup>5</sup> 《大正藏》冊 1, 頁 5 中。

<sup>6</sup> 《大正藏》冊 8, 頁 880 下。

<sup>7</sup> 《佛說菩薩行方便境界神通變化經》卷二：“是沙門瞿曇，周身團圓如尼拘陀樹。”《大正藏》冊 9, 頁 309 上。

(五) 菩提樹——菩提樹乃佛陀在其下成道之樹，是修不放逸、六度及無量功德智慧之象徵物。比丘不得斫伐之樹。唐菩提流志譯《大寶積經》卷十九〈佛刹功德莊嚴品〉記佛告舍利弗語：“彼佛刹中有菩提樹，成以七寶，高一由旬，樹身周圍半拘盧舍，條葉垂蔭周一由旬，下有基陸周四由旬，佛坐其上證菩提道。道樹四邊有多羅樹及蘇漫那樹，周遍行列，微風吹動，出和雅音，世間音樂所不能及。”<sup>1</sup>

(六) 晝度樹 (Pāricchattka) ——據《中阿含經》卷十一《王相應品四洲經第三》、《增壹阿含經》卷三三〈等法品第三十九〉，晝度樹在三十三天中，須彌山王之上。三十三天在此樹下，於夏四月，具足五欲，而自相娛樂。《長阿含經》卷二十〈忉利天品〉：“何故名為晝度樹？此樹有神，名曰漫陀，常作伎樂以自娛樂，故名晝度。又彼大樹枝條四布，花葉繁茂如大寶雲，故名晝度。”<sup>2</sup>晝度樹與音樂有關乃是因樹神善作伎樂。

(七) 栴檀香樹——樹名栴檀，根莖枝葉，治人百病，其香遠聞（《佛說栴檀樹經》[失譯人名，今附漢錄]）《大般涅槃經》卷三二〈師子吼菩薩品第十一〉：“如阿叔迦樹，女人摩觸花為之出，是樹無心亦無覺觸，異法有故異法出生，異法無故異法滅壞。”<sup>3</sup>

(八) 多羅樹 (Tāla) ——《中阿含經》卷十四〈王相應品第一〉記佛陀向阿難描述已欲取涅槃之小土城拘尸城 (拘尸王城, Kusināra) 過去時之情景，此城原為轉輪王大善見 (Mahāsudassana) 治理下之王城。拘尸王城周匝有多羅樹的音樂之聲：

阿難！其多羅 (Tāla) 樹葉，風吹之時，有極上妙音樂之聲，猶五種妓工師作樂，極妙上好諧和之音。阿難！其多羅樹葉，風吹之時，亦復如是。阿難！拘尸城中設有弊惡極下之人，其有欲得五種妓(妙)樂者，即共往至多羅樹間，皆得自恣，極意娛樂。阿難！拘尸王城常有十二種聲，未曾斷絕，象聲、馬聲、車聲、步聲、吹螺聲、鼓聲、薄洛鼓聲、伎鼓聲、歌聲、舞聲、飲食聲、惠施聲<sup>4</sup>。

此多羅樹之上妙音樂固屬人間音樂，所謂“皆得自恣，極意娛樂”者亦可見其為有欲之樂也。

(九) 多隣娑樹。《長阿含經》卷三《遊行經第二中》引佛語告阿難昔有轉輪王大善見王 (Mahā-Sudassana) 之都城 (拘舍婆提城, Kusāvati) 周圍多隣娑樹種之生長情況：

<sup>1</sup> 《大正藏》冊 11, 頁 105 上。

<sup>2</sup> 《大正藏》冊 1, 頁 132 中。

<sup>3</sup> 《大正藏》冊 12, 頁 555 下。

<sup>4</sup> 《大正藏》冊 1, 頁 515 下-頁 516 上。

其城處處生多隣樹，其金樹者，銀葉花實，其銀樹者，金葉花實，水精樹者，琉璃花實，琉璃樹者，水精花實。樹間亦有四種寶池，生四種花。街巷齊整，行伍相當，風吹眾花，紛紛路側。微風四起，吹諸寶樹，出柔軟音，猶如天樂。其國人民，男女大小，共遊樹間，以自娛樂。其國常有十種聲：貝聲、鼓聲、波羅聲、歌聲、舞聲、吹聲、象聲、馬聲、車聲、飲食戲笑聲<sup>1</sup>。

此描寫到善見王（Mahā-Sudassana）所統御國土人民安樂無患之生活，其多隣樹之音聲譬之猶天樂。

### 三、大乘佛教對佛國音樂樹的建構與認識

通過以上論述可知，除了佛陀用以證道的菩提樹出和雅音，為世間音樂所不能及外，其餘如鬱單越(曰)國、忉利天上帝釋園觀的樂器樹，須彌山王之上的晝度樹，以及轉輪王所治御國土的多羅樹、多隣娑樹等音樂樹所奏樂聲皆屬人間音樂，具“皆得自恣，極意娛樂”之特性。此正如陳真諦譯《佛說立世阿毘曇論》卷二〈天住處品〉就其中之“多羅樹”音聲所作的分析：“是多羅樹，微風吹動，出妙音聲，能令眾生起五繫縛：一者生愛，二者起縛，三起迷亂，四生執著，五不厭離。譬如五分音樂，如精妙樂師五音繁奏，能起眾生五種欲心，是樹音聲，亦復如是。”<sup>2</sup>然而佛國世界的音樂樹既不如是。其樹音聲有佛土與非佛土之分、有欲與離欲之別。此點在大乘佛典中表現至為顯明，主要有以下三類：

(一)《寶積經》之類有關淨土的典籍。如與寶積第五無量壽會同本異譯的《佛說無量壽經》<sup>3</sup>（曹魏康僧鎧譯）卷上記佛告阿難有關極樂國土之音聲樹：

又其國土，七寶諸樹……清風時發，出五音聲，微妙宮商，自然相和。又無量壽佛其道場樹，高四百萬里，其本周圍五千由旬，枝葉四布二十萬里。一切眾寶自然合成，以月光摩尼持海輪寶——眾寶之王——而莊嚴之。周匝條間垂寶瓔珞，百千萬色種種異變，無量光炎，照曜無極。珍妙寶網，羅覆其上，一切莊嚴隨應而現。微風徐動，出妙法音，普流十方一切佛國。其聞音者得深法忍，住不退轉至成佛道，不遭苦患；目覩其色、耳聞其音、鼻知其香、舌嘗其味、身觸其光、心以法緣，一切皆得甚深法

<sup>1</sup> 《大正藏》冊 1, 頁 21 下。

<sup>2</sup> 《大正藏》冊 32, 頁 182 上。

<sup>3</sup> 《開元釋教錄》卷十一《有譯有本錄中菩薩三藏錄第一之一•大乘經重單合譯》“寶積部”，《大正藏》冊 55, 頁 586 下。

忍，住不退轉至成佛道，六根清徹，無諸惱患。阿難！若彼國人天見此樹者，得三法忍：一者、音響忍，二者、柔順忍，三者、無生法忍。此皆無量壽佛威神力故、本願力故、滿足願故、明了願故、堅固願故、究竟願故。

佛告阿難：世間帝王有百千音樂，自轉輪聖王乃至第六天上，伎樂音聲展轉相勝千億萬倍；第六天上萬種樂音，不如無量壽國諸七寶樹一種音聲千億倍也。亦有自然萬種伎樂，又其樂聲無非法音，清暢哀亮，微妙和雅，十方世界音聲之中最為第一<sup>1</sup>。

此處極讚無量壽佛國之音樂樹（“七寶諸樹”及“無量壽佛其道場樹”）的殊勝及其宗教功用。其當淵源於《阿含經》所載轉輪王大善見王 (Mahā-Sudassana) 之都城 (拘舍婆提城, Kusāvati) 或者拘尸王城 (Kusinārā) 周圍多隣娑樹種之描寫。佛國之諸寶樹音聲，如西晉竺法護譯《持人菩薩經》卷四〈往古品第十三〉記佛向持人菩薩描述過去世無量光超殊王如來之佛土的音聲樹：“又其佛土清淨無穢，其佛國土寶樹熾盛，猶忉利天晝度大樹，嚴飾巍巍；明月珠樹，諸億千充滿佛土，其光悉照，覆日月耀，令不復現。其諸寶樹，琦珍交露，出好音聲；哀鸞眾鳥，天諸玉女，歌音樂聲。如是軟音，普流佛土。無三惡趣，不犯諸惡，不為眾生喧雜句說，惟以敷演如斯像法智度無極。是菩薩藏化無央數諸人物眾，一日皆發道心，其本發心志存大道，便悉具足道品之法。”<sup>2</sup>

(二) 般若類的經典。討論了菩薩“淨佛國土”中的樹木。如後秦鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷二六《淨土品第八十二》記載佛向須菩提描述菩薩淨佛國土的相狀，其中即說到音樂樹：

風吹七寶之樹，隨所應度而出音聲，所謂空、無相、無作；如諸法實相之音，有佛無佛，一切法相一切法相空，空中無有相，無相中則無可作出。如是法音，若晝若夜、若坐若臥若立若行，常聞此法。……如是，須菩提！菩薩摩訶薩淨佛國土中，眾生無雜穢心，若世間法若出世間法、若有漏若無漏、若有為若無為，乃至是國土中眾生必至阿耨多羅三藐三菩提。須菩提！是為菩薩摩訶薩淨佛國土<sup>3</sup>。

所謂“隨所應度而出音聲”，則強調了淨佛國土中之“七寶之樹”面對不同受眾的教化功用，其音聲特徵為大乘之實相之聲（空、無相、

<sup>1</sup> 《大正藏》冊 12，頁 270 下-頁 271 上。

<sup>2</sup> 《大正藏》冊 14，頁 640 上。

<sup>3</sup> 《大正藏》冊 8，頁 409 上。

無作)。《大智度論》卷九三《釋淨佛國土品第八十二之下》對以“樹林音聲”說法之理由如是釋曰：

“風吹七寶之樹，隨所應度而出聲”者，是菩薩欲使眾生易聞法故，七寶之樹出法音聲。寶樹遍滿國土故，眾生便聞法，餘心不生，但生法心。問曰：諸佛有無量不可思議神通力，何以不變化作無量身說法度眾生？何須樹林音聲？答曰：有人謂畜生是有情之物，皆有欺誑；以樹木無心而有音聲，則皆信受。所謂空、無相、無作；有佛、無佛，一切法常空，空故無相，無相故無作、無起。如是等法，晝夜常出。餘國土以神通力、口力，種種變化；此中常自然音聲<sup>1</sup>。

據此，則般若類的典籍以樹木乃是無情之物，所謂無心，即心直不誑，便於施教之故。以上可見般若類的典籍關注的是音聲的本質。《大智度論》卷九二《釋淨佛國土品第八十二之上》回答“何等是淨佛土”之問題，亦言及佛國之樹木音聲：

有佛國土，一切樹木常出諸法實相音聲，所謂無生無滅，無起無作等；眾生但聞是妙音，不聞異聲；眾生利根故，便得諸法實相。如是等佛土莊嚴，名為“淨佛土”。如《阿彌陀》等諸經中說<sup>2</sup>。

《智度論》對《般若經》樹木音聲的訓釋提及兩點：一是佛國淨土的樹木音聲所傳達的是諸法實相音聲；二是《般若經》所謂“淨佛土”樹木音聲之說也亦見於《阿彌陀》等西方淨土的經典，這無疑提示了二者所言淨土的關聯性。

(三)《華嚴》類經典。如唐實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷六七〈入法界品〉記善財童子漸次南行，至彼輪那國迦陵迦林城，周遍推求師子頻申比丘尼，欲問其“菩薩云何學菩薩行、修菩薩道”，來到此比丘尼所在之日光園：

爾時，善財童子漸次遊行，至彼國城，周遍推求此比丘尼。有無量人咸告之言：“善男子！此比丘尼在勝光王之所捨施日光園中，說法利益無量眾生。”時，善財童子即詣彼園，周遍觀察。見其園中，……復有音樂樹，名為歡喜，其音美妙，過諸天樂；……諸音樂樹、寶多羅樹、眾寶鈴網出妙音聲，如自在天善口天女所出歌音。……此大園中眾寶遍滿，猶如大海寶洲之上。

<sup>1</sup> 《大正藏》冊 25，頁 712 上。

<sup>2</sup> 《大正藏》冊 25，頁 708 下。

迦隣陀衣以布其地，柔軟妙好，能生樂觸，蹈則沒足，舉則還復；無量諸鳥出和雅音，寶栴檀林上妙莊嚴，種種妙華常雨無盡，猶如帝釋雜華之園。無比香王普熏一切，猶如帝釋善法之堂。諸音樂樹、寶多羅樹、眾寶鈴網出妙音聲，如自在天善口天女所出歌音<sup>1</sup>。

此為師子頻申比丘尼所在之日光園，極盡鋪陳描寫了大園中的眾寶遍滿，如諸種寶樹、泉流陂池、床座、眾會及比丘尼的神力、辯才。其中寫到日光園中名為“歡喜”的音樂樹所出妙音，如自在天善口天女所出歌音。可以看出，《華嚴經》所描寫的音樂樹只是作為師子頻申比丘尼說法的背景呈現的，加強了文學描寫的細節而無《般若經》所寫音樂樹的空性特徵。相類的描寫還見於東晉佛馱跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷五十〈入法界品第三十四〉：

爾時，善財詣彼園林，周遍觀察，見一大樹名曰滿月，放大光明，照百由旬；……復見歡喜樹，自然演出微妙音聲；……寶樹周遍，端嚴殊妙，一一樹下各敷無量師子之座，布以寶衣，熏以眾香，張眾寶帳，白淨寶網羅覆其上，金鈴網中出妙音聲；……異類眾鳥出和雅音，超越帝釋歡喜之園；種種華樹常雨華雲，超勝帝釋照明之園；妙香普熏，超於帝釋善法講堂；寶樹樂樹出微妙聲，超過善口天女歌音；無量百千樓閣莊嚴，觀者無厭，超逾帝釋善現大城。此園一切諸莊嚴具如梵天宮，眾生樂見<sup>2</sup>。

闍賓國三藏般若於唐德宗貞元十四年二月二十四日譯畢的《新譯大方廣佛花嚴經》<sup>3</sup>四十卷中之卷十五〈入不思議解脫境界普賢行願品〉亦記善財童子至無邊際河羯陵迦林，周遍尋訪師子頻申比丘尼，詣彼所止之勝光王之所捨施日光園中：

諸音樂樹奏天音樂，種種樂器，懸布樹枝，所謂：箏、笛、箜篌、琵琶、簫、瑟如是等樂，不鼓自鳴，聞皆可意，離諸染著；寶多羅樹，覆寶鈴網，微風吹動，出微妙音，如自在天善口天女<sup>4</sup>。

<sup>1</sup> 《大正藏》冊 10,頁 363 中。

<sup>2</sup> 《大正藏》冊 9, 頁 715 上。

<sup>3</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷四十〈入不思議解脫境界普賢行願品〉附譯經後記，云：“貞元十一年十一月十八日進奉梵夾，十二年六月五日奉詔於長安崇福寺譯，十四年二月二十四日譯畢，進上。”（《大正藏》冊 10,頁 848 中-下）

<sup>4</sup> 《大正藏》冊 10,頁 728 下。



顯然，除了妙音如善口天女的音樂樹，新譯本增加了樹上的各種樂器。

(四) 除《寶積經》《般若經》《華嚴經》等大部之外，其餘大乘經典則記錄了菩提樹作為教化的宗教功用。北涼曇無讖譯《悲華經》卷四〈諸菩薩本授記品〉記第九王子(阿閼)為行菩薩道於佛前所發善願：“世尊！願我菩提之樹純是七寶，高千由旬，樹莖周匝滿一由旬，枝葉縱廣滿千由旬，常有微風吹菩提樹，其樹則出六波羅蜜、根、力、覺道微妙之聲，若有眾生聞此妙聲，一切皆得離於欲心。”<sup>1</sup>同本異譯的《大乘悲分陀利經》卷四〈第九王子授記品〉所記略同，云：“我菩提樹令七寶成，高千由旬，其莖徑一由旬，枝葉分布一千由旬，微風來吹，枝葉相，令出柔軟過天妙音，謂波羅蜜、神通、根、力、覺、道之聲，其有聞者心得離欲。”<sup>2</sup>又姚秦鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》卷三〈菩薩行品第十一〉記佛告阿難語：“或有佛土……有以菩提樹而作佛事。”<sup>3</sup>何謂“佛事”？鳩摩羅什《注維摩詰經》卷九〈菩薩行品第十一〉釋曰：“佛以化人為事，凡是化人皆名佛事。”<sup>4</sup>此“化人”即謂教化之義。隋吉藏《維摩經義疏》卷六〈菩薩行品第十一〉的解說則更明確：“佛事者，教化眾生，令得悟道，蓋是諸佛之事也。”<sup>5</sup>因此，音樂樹亦成為教化手段之一。鳩摩羅什《注維摩詰經》卷九〈菩薩行品第十一〉於經文“有以菩提樹而作佛事”下釋曰：“或出華果，或出名香，或放光明，或為說法也。”僧肇曰：“佛於下成道樹名菩提，此樹光無不照，香無不薰，形色微妙，隨所好而見。樹出法音，隨所好而聞。此如來報應樹也。眾生遇者，自然悟道。此土以樹為化之本也。”<sup>6</sup>此土謂娑婆世界，其菩提樹為教化之本。

總上，大乘佛典所記錄的佛國之音樂樹以有欲與無欲與世俗世界相區分，《寶積經》之類有關淨土的典籍極力稱揚西方極樂淨土音樂樹的殊勝美妙；與西方阿彌陀淨土中之音樂樹相比，大乘般若類佛經所建構的菩薩淨土中之音樂樹則推重對音樂樹的哲學思考，也即其空性特質；《華嚴經》中的音樂樹則成為莊嚴佛國園林的重要組成部分，增強了其文學藝術美感。在宗教功用上以宣說符合“四諦”、“十二因緣”、“六度”等佛教學說的基本音聲理論為宗的，為使聽眾臻於六根清徹，無諸惱患的精神境界，音樂樹成為娑婆世界的教化之本，其音聲也漸次形成符號化特徵。

<sup>1</sup> 《大正藏》冊 3,頁 194 下。

<sup>2</sup> 《大正藏》冊 3,頁 258 上。

<sup>3</sup> 《大正藏》冊 14,頁 553 下。

<sup>4</sup> 《大正藏》冊 38, 頁 403 下。

<sup>5</sup> 《大正藏》冊 38, 頁 983 上。

<sup>6</sup> 《大正藏》冊 38, 頁 404 上。

#### 四、佛教音聲樹觀念的影響

東晉以來，隨著大量大乘佛經得到傳譯，文化中心地區的各大寺院競以講論佛理為時尚，由是為當時的知識精英們接觸和了解佛教教義營造了前所未有的環境。與此同時，佛教的一些教理觀念亦在士大夫階層及普通民眾中傳播，其中，佛教的自然觀中的音樂樹觀念即為其一。其影響有以下幾方面的表現：

(一) 對東晉道教的影響。《抱朴子內篇》裡有一條未經人注意的資料，可以說明葛洪接觸或閱讀過佛教典籍的證據，此即關於“音樂樹”。《抱朴子內篇》卷二十《祛惑》論彼不曉於不死之道而修行雜術、欺誑世人者，其中例舉有成都太守吳文說五原蔡誕事，結尾有一大段文字記載蔡誕還家後向諸親故描述道教神山昆侖的情狀：

答云：天不問其高幾里，要於仰視之，去天不過十數丈也。上有木禾，高四丈九尺，其穗盈車，有珠玉樹沙棠琅玕碧瑰之樹，玉李玉瓜玉桃，其實形如世間桃李，但為光明洞徹而堅，須以玉井水洗之，便軟而可食。每風起，珠玉之樹，枝條花葉，互相扣擊，自成五音，清哀動心。吾見謫失志，聞此莫不愴然含悲。又見昆侖山上，一面輒有四百四十門，門廣四里，內有五城十二樓，樓下有青龍白虎，蛟蛇長百餘里，其中口牙皆如三百斛船，大峰一丈，其毒煞象。又有神獸，名獅子辟邪、天鹿焦羊，銅頭鐵額、長牙鑿齒之屬，三十六種，盡知其名，則天下惡鬼惡獸，不敢犯人也。其神則有無頭子、倒景君、翕鹿公、中黃先生、與六門大夫。張陽字子淵，浹備玉闕，自不帶《老君竹使符左右契》者，不得入也。五河皆出山隅，弱水繞之，鴻毛不浮，飛鳥不過，唯仙人乃得越之。其上神鳥神馬，幽昌、鷓明、騰黃、吉光之輩，皆能人語而不死，真濟濟快仙府也，恨吾不得善周旋其上耳。于時聞誕此言了了，多信之者。

在《山海經》的《西山經》、《北山經》、《海外南經》、《海外北經》、《海內西經》、《海內北經》、《海內東經》、《大荒西經》、《大荒北經》以及《淮南子·墜形訓》、《神異經》、《十洲記》等古代典籍中都有關於種種昆崙神山的原型記載，但都未及葛洪的這段描寫富於文學感受性。引起我們注意的是“每風起，珠玉之樹，枝條花葉，互相扣擊，自成五音，清哀動心”數句。這種以風樹相蕩擊之聲來比況音樂的描寫不見於先秦兩漢的典籍，卻大量見載前文所論的佛教典籍。它代表著佛教音樂觀的一種重要的美學思想：自然界中的樹、鳥、諸好之物都可被視為莊嚴佛國的一部分，

故又可被視為音樂的化身或佛之法音的流變。如《佛說無量壽經》(三國魏康僧鎧譯)卷上寫到無量壽國淨土諸七寶樹有好音聲之用：“又其國土，七寶諸樹，周滿世界。……枝枝相準，葉葉相向，華華相順，實實相當。榮色光曜，不可勝視。清風時發，出五音聲，微妙宮商，自然相和。”《般泥洹經》(東晉失名譯)卷下：“俠道自生長多鄰樹，樹亦四寶。其金樹者，銀葉華實；其銀樹者，金葉華實；水精琉璃樹亦如是。微風動樹，常出五音，其聲濡悲，如五絃琴。”《中阿含經》(東晉僧伽提婆譯)卷十四：“阿難，其多羅樹葉風吹之時有極上妙音樂之聲，猶五種妓工師作樂，極妙上好諧和之音。阿難，其多羅樹葉風吹之時亦復如是。”《悲華經》(北涼曇無讖譯)卷一：“其佛世界常聞諸天伎樂音聲。彼諸眾鳥聲中常出根力覺意妙法之音。諸樹枝葉相振作聲，過諸天人五樂之音。”《大乘悲分陀利經》(十六國失名譯)卷一引世尊告寶照明菩薩語：“東南方去此佛土，過億百千刹，有世界名蓮華。……七寶行樹高七由旬，……樹上眾鳥演出根力覺道法化之聲，諸寶樹葉互相撈觸，所出音聲勝天五樂。”不用分析，二者的相似已昭然在目。又《神仙傳》卷四《太陽子》記太陽子“著七寶樹之術，深得道要”。此“七寶樹”乃佛國淨土中習見物象。不難看出，葛洪在寫道教神山崑崙時借鑒了佛教描寫佛國淨土的結構布局。

(二) 音樂樹作為文學事典被廣泛運用於南朝齊梁以還文人的頌、碑、賦等多種文體中。如梁簡文帝蕭綱《大法頌並序》(《廣弘明集》卷二十)說：“法鼓夜鳴，聲中聞法；瓊枝旦動，葉裏成音。”其尾頌亦言及樂器及音樂樹：“慧流總被，藥木開芒。佛日出世，同遣惑霜。帝釋歌詠，幽祇贊揚。空華競下，天琴自張。”<sup>1</sup>又《相宮寺碑》(《藝文類聚》卷七十六內典上)說：“雪山忍辱之草，天宮陔樹之花，四照芬吐，五衢異色，能令扶解說法。”江總《大莊嚴寺碑》(《藝文類聚》卷七十七)：“池溢甘露，不因玉掌；樹搖音樂，無待金奏。”又江總《修心賦并序》：“喜園迢遞，樂樹扶疏。”皆是。

(三) 音樂樹進入佛教儀式，成為佛教應用文中莊嚴淨土的場景物象。如《正倉院寶物》3 北倉 目次 6《聖武天皇宸翰雜集》所載梁釋真觀《奉請文》：

奉請觀世音，慈悲降道場。斂容空裏現，踊力曜威光。騰神振法鼓，奮武怖魔王。手中香色乳，眉際白毫光。風飄七寶樹，聲韻合宮商。枝中明實相，葉外辨无常。池迴八味水，香芬戒惠香。恒澹九定食，渴飲四禪漿。寶盖隨身轉，蓮華逐步祥。翹心

<sup>1</sup> 《大正藏》冊 52, 頁 241 上-242 上。

無與等，智慧特難量。共破無明室，俱昇智慧堂。願捨閻浮報，一念往西方。

此奉請文即啟請文。所謂啟請者，實與勸請之義同，唐釋道世《法苑珠林》卷二十《致敬篇·儀式部》說：“有所啟請，悔過儀也。”唐道宣《釋門歸敬儀》卷下云：“此謂有所啟請，悔過授受之儀也。”<sup>1</sup>可見，啟請文乃是用於佛教懺悔儀式上的文體。其懺悔對象為十方佛、三世千佛，以及一切菩薩摩訶薩，自然包括觀世音菩薩。文中所謂“風飄七寶樹，聲韻合宮商”正是西方淨土音樂樹影響下的產物。

(四) 對唐代宗派的影響。首先是中土的淨土教，如唐沙門善導集記《轉經行道願往生淨土法事讚》卷一：

高接下讚云 下接高讚云：

願往生願往生。為今施主皆已請十方諸佛入道場，龍宮法藏真舍利，已放神光入道場。羅漢辟支通自在，一念乘華入道場。普賢文殊諸菩薩，一切俱來入道場。是諸聖眾如雲集，地上虛空難可量，各坐蓮華百寶座。證明功德放慈光。如此聖眾難逢遇，同時發願入西方。眾等齊心皆踊躍，手執香華常供養，請觀世音讚云：

奉請觀世音散華樂	慈悲降道場散華樂
斂容空裏現散華樂	忿怒伏魔王散華樂
騰身振法鼓散華樂	勇猛現威光散華樂
手中香色乳散華樂	眉際白毫光散華樂
寶蓋隨身轉散華樂	蓮華逐步祥散華樂
池回八味水散華樂	華分戒定香散華樂
飢飡九定食散華樂	渴飲四禪漿散華樂
<u>西方七寶樹散華樂</u>	<u>聲韻合宮商散華樂</u>
<u>枝中明寶相散華樂</u>	葉外現無常散華樂
願捨閻浮報散華樂	發願入西方散華樂 <sup>2</sup>

《請觀世音讚》中的“七寶樹”，“聲韻合宮商”成為淨土宗發願儀式上勸眾觀想入西方的美好景致。

其次是禪宗。對水鳥、樹木等自然物有情還是無情的討論在中土由來已久。南北朝三論宗即有關於“無情草木有無佛性”的討論<sup>3</sup>，至

<sup>1</sup> 《大正藏》冊 45，頁 863 下。

<sup>2</sup> 《大正藏》冊 47，頁 427 上。

<sup>3</sup> 見吉藏《大乘玄論》卷三，印順著《中國禪宗史》，台灣正聞出版社 2013 年重版，122-124 頁。

唐代，“青青翠竹盡是真如，鬱鬱黃花無非般若”——此無情佛性之說成為法融牛頭禪的成語，雖在禪宗內部引起爭論，為曹溪門下的神會、懷海、慧海所反對，但頗得南陽慧忠國師的認同<sup>1</sup>。在中晚唐不止是禪宗的著名話頭，且為當時天台宗、密宗所通用<sup>2</sup>。

中晚唐禪宗以“青青翠竹”釋真如體性，增添了文學形象感。此肇始於通俗講經，如栖復《法華經玄贊要集》卷十一就設問“真如一體之法，何以言無量”之問題答曰：“[真如]無處不遍，量同虛空，無有一法不以真如為體，故青青翠竹等云云。”俄藏符盧格編三六五號背《妙法蓮華經講經文》中偈語亦以自然界之“青青翠竹”形容清淨法身或真如實性，曰：“法身無相復無形，不變隨緣狀杳冥。鬱鬱黃花還自秀，叢叢翠竹本來青。”其源淵昭然可見。更能作為佐證的是日本入唐求法沙門圓珍《佛說觀普賢菩薩行法經記》卷上的淨土音樂樹的鍾愛：

樂器音聲、無量水鳥、樹木皆演妙法，無非陀羅尼眾多法門，雖示種種道，其實為佛乘<sub>云云</sub>。<sup>3</sup>

顯然，在圓珍心目中，西方淨土的音樂樹已具與密宗陀羅尼相結合的特色。

而在敦煌的通俗講唱文中，音樂樹也是俗講僧誘眾聽講，想像西方快樂逍遙淨土中的魅力元素，如伯二三〇五號《無常經講經文》：

儻若今朝相取語，西方必見禮金仙。生到蓮花佛國裡，快樂逍遙難可比，水流風動悟無生，鈴響樹搖聞四諦。迦陵形，孔雀頸，盡是你彌陀佛化起。不似閻浮禽鳥聲，聲聲盡道真空理。韻清玲，聲琦，聽着令人皆出離。

## Библиография

Да чжэн цзан. (Питака Да чжэн). Пекин, 1980.

Инду чжушэнь дэ шицзе. Инду цзяо ту сянь сюэ шуо цэ (Мир индийских богов. Справочник по индуистскому пантеону). Чжунси шицзюй, 2016.

Инду фоцзяо ши (История индийского буддизма). Тайбэй, 2001.

Цзи Цан. Да чэн сюань лунь (Тайные суждения о махаяне). Тайбэй, 2013.

<sup>1</sup> S.6557、P.3047《南陽和尚問答雜微義》載神會與牛頭山袁禪師的對話，關涉有情無情問題，神會主張無情之物無佛性者，其餘參《祖堂集》卷三《慧忠國師》條、《祖堂集》卷十四《大珠和尚》條。

<sup>2</sup> 湛然《止觀輔行傳弘決》卷一之二，依智顛“一色一香無非中道”，以十義評無情佛性說。參《大正藏》第46冊，151頁下-152頁上。

<sup>3</sup> 《大正藏》冊56，頁239下。

# Классификация русских и китайских паремий о «еде» по установкам культуры

*Цзян Сюэ*

DOI 10.48647/IFES.2022.26.91.018

**Аннотация:** В работе речь идет об обсуждении классификации представления «еды» для русских и китайцев, о сопоставлении ее совпадений и расхождений. В первой части рассматриваются понятия «поговорка», «пословица». Во второй части проводится сравнение русских и китайских паремий о «еде».

**Ключевые слова:** паремия, поговорка, пословица, установка культуры.

## Classification of Russian and Chinese Paremiias about “Food” on the Basis of Culturul Sets

*Jiang Xue*

**Annotation:** In the research of essay we will discuss classification in the concept “food” of Russians and Chinese, compare its similarities and differences. The first part lists and analyses the theories of “proverb” and “common saying”. The second part compares Russian and Chinese paremiias about “food”.

**Keywords:** *paremia, proverb, common saying, culture.*

**摘要:** 文章讨论俄罗斯人和中国人的“食物”概念分类, 比较其共同点和差异。第一部分梳理“谚语”, “俗语”的概念。第二部分对比俄罗斯和中国“食物”谚语俗语。

**关键词:** 格言警句, 谚语, 俗语, 文化。

В современных исследованиях лингвокультурологии паремия (пословица и поговорка) является одним из важнейших вербальных способов познания этнической культуры и ментальности.

Под термином «пословица» В.И. Даль понимает «коротенькую притчу, суждение, приговор, поучение, высказанное обиняком и пущенное в оборот под чеканом народности» [Даль 1984, 16]. По мнению В.М. Мокиенко, пословица – «это законченное образное или безобразное изречение, имеющее назидательный смысл и характеризующееся ритмической и фонетической организацией» [Мокиенко 2010, 6–12].

«Под поговорками понимаются краткие народные изречения, имеющие только буквальный план и в грамматическом отношении представляющие собой законченное предложение» [Жуков 2000]. М.А. Рыбникова считает, что поговорки – «это поэтическая форма слова: метафора, сравнение, эпитет, определение, элемент суждения» [Рыбникова 1961, 16–17]. Поговорки – «устойчивые выражения, которые не обладают семантической независимостью от внешнего контекста, и их функционирование во многом обусловлено способностью украшать и разнообразить речь» [Алефиренко, Семенов 2009, 249].

Под пословицами понимают краткие народные изречения, имеющие одновременно буквальный и переносный смысл или только переносный смысл и составляющие в грамматическом отношении законченное предложение. Поговорки представляют собой краткие народные изречения, имеющие только буквальный смысл, они могут быть представлены как предложениями, так и словосочетаниями.

В настоящее время в современной китайской лингвистике не существует единого мнения о понятиях «пословица», «поговорка», «крылатые слова» и др. Ма Гофань выделяет пять основных разрядов фразеологических единиц : 1) *чэньюй* (成语) – идиома; 2) *яньюй* (谚语) – пословица; 3) *сехоюй* (歇后语) – недоговорка-иносказание; 4) *гуаньюньюй* (惯用语) – привычные выражения; 5) *суюй* (俗语) – поговорка [Войцехович 2007, 17].

Под *яньюй* подразумеваются речения, представляющие собой суждения, имеющие назидательный характер, относящиеся к выразительным средствам языка. *Суюй* понимается как собственно поговорки, которые отличаются от других народных речений, в частности, привычных выражений, идиом, афоризмов и недоговорок-иносказаний.

«Еда» в нашем исследовании рассматривается как пищевые продукты, то, что едят и пьют, что служит питанием.

В нашей работе установки культуры понимаются как высказывания, мнения, суждения, назидания, вербализованные на паремии-

логическом уровне. Стоит подчеркнуть, что пословицы и поговорки представляют собой важное средство формирования и сохранения культуры языка.

Классификация по установкам культуры позволяет выявить важность установки культуры, ранжируемой по количеству пословиц и поговорок, поскольку установки культуры, показанные во многих паремиологических единицах, считаются более значимыми для русского народа.

Таким образом, классификацию паремий по установкам культуры можно разделить на несколько категорий:

1) Паремиологические единицы, содержащие указание на важность еды.

В общем представлении еда является энергетическим источником всего живого. Когда человек голоден, он ничего не может делать:

*Мельница живет водой, а человек едой.  
Человек из еды живет.  
В еде здоровяк, а в труде калека.  
Пища для человека – сила, лошадь – крылья.  
Нет птицы, чтоб пела и не ела.*

2) Паремиологические единицы, указывающие на оценки членами социума действий, связанных с едой.

В качестве примеров приведем паремии, описывающие лицемерие, двуличного человека:

*Не для Иисуса, ради хлеба куса.  
За обедом соловей, а после обеда воробей.*

В данной поговорке за обедом человек находится в состоянии гармонии, а после обеда в его движениях наблюдается суетливость, непоседливость и легкость.

Паремии, отражающие скупость и жадность человека, имеют иронические оттенки:

*На чужой обед надейся, а свой припасай.  
На халяву и укус сладкий.  
Его звали обедать, а он пришел обедать.*



Значение этих пословиц и поговорок заключается в том, что если существует что-то привлекательное, соблазнительное, всегда есть люди, готовые воспользоваться этим. Паремнологическая единица, описывающая бесчувственного и неблагодарного человека:

*Брюхо – злодей: старого добра не помнит.*

3) Паремии, вербализующие представление «свои» и «чужие».

В данной группе проявляется представление о том, что своя пища лучше чужой. Чужая пища нехороша, даже вредна. Такое типичное традиционное представление характерно для ментального мира русского народа. Например:

*Чужой хлеб горек.*

*Чужая корка рот дерет.*

*Чужой мед горек.*

*Чужая корка торчком в горле стоит.*

Ряд паремий имеет назидательный характер:

*Не зарься на чужой обед.*

*На чужой каравай рот не разевай, а пораньше вставай, да свой затевай.*

С другой стороны, в некоторых паремиях отражена идея того, что чужое лучше, представлена отрицательная сторона человека: жадность. Приведем примеры:

*На чужой обед надейся, а свой припасай.*

*Чужой хлеб вкуснее.*

*Чужой ломоть лаком.*

4) Паремии, в которых проявляется отношение народа к трудностям, делам, жизни.

В данной группе обнаруживается оптимистический характер человека:

*Бог даст день, Бог даст пищу.*

*Будет день – будет пища.*

*Бог не выдаст, свинья не съест.*

*Первый блин комом.*

5) Паремии, вербализующие представление «общность», «объединение людей».

В данной группе национально-культурные особенности отражены в важности «общности», объединения людей. В сознании русского народа особое место занимает понятие «общность». Приведем примеры:

*За общим столом еда вкуснее.*

*Из общего котла еда вкуснее.*

*Пить пиво вместе, а хлеб-соль пополам.*

б) Паремии, указывающие на характер человека.

Приведем пример: *Сердце с перцем, душа с чесноком.*

Итак, проведя классификацию по установкам культуры, мы пришли к выводу, что данные русские паремии, с одной стороны, характеризуют пищевые предпочтения русского народа, с другой стороны, ярко отражают его менталитет.

С давних времен китайский народ рассматривает еду как «небо», другими словами, еда представляет собой самое главное и важное в жизни человека.

1) Паремиологические единицы, содержащие указание на важность еды. Приведем примеры:

2) *Народ считает пищу за небо. 民以食为天。*

*Человек – железо, еда – сталь, невозможно жить без еды. 人是铁，饭是钢，一顿不吃饿得慌。*

Пословицы и поговорки отражают пользу еды для здоровья, долголетия, красоты. Еда предохраняет человека от заболеваний и старения. Например:

*Ешь мясо и овощи вместе, будешь долго жить. 荤素搭配，长命百倍。*

*Часто есть красный финик – защищаться от рака и старости. 常吃大枣，抗癌防老。*

*Каждый день есть один красный финик – стариться медленно. 一天一个枣，容颜不易老。*

*Каждый день есть три красных финика – полезно для сохранения красоты и защитит от старости. 一天三个枣，养颜又防老。*

*Огурец – сокровище, помогает похудеть и дает красоту.* 黄瓜是个宝，减肥美容少不了。

*Хочешь долголетия, надо больше есть соевый творог – меньше есть мясо.* 想要人长寿，多吃豆腐，少吃肉。

2) Паремиологические единицы, указывающие на оценки членами социума действий, связанных с едой.

Следует отметить, что в данной группе большинство китайских пословиц и поговорок имеет негативные оттенки. Приведем примеры, характеризующие жадность человека.

*Есть из миски, смотря на пищу, лежащую в кастрюле.* 吃着碗里，看着锅里。

*Старая корова ест молодую траву (об отношениях между людьми с большой разницей в возрасте).* 老牛吃嫩草。

*Мухи жаждут сладости, умирают в меду.* 苍蝇贪甜，死在蜜里。

Поговорки, описывающие людей, которые обижают слабых и боятся сильных:

*Старуха ест хурму, только выбирает мягкую.* 老婆儿吃柿子，光捡软的捏。

*Не осмеливаться задеть дыню – задеть горькую тыкву.* 惹不起甜瓜惹苦瓜。(Поговорка, означает неискренность, двуличие человека.)

Поговорка, отражающая хвастовство:

*На вывеске – баранья голова, а в лавке – собачье мясо.* 挂羊头，卖狗肉。

Поговорка, описывающая неблагородного, аморального человека:

*Лао Сань продает дыню, расхваливает свой товар.* 老三卖瓜，自卖自夸。

*У подлого человека язык как мед, который мгновенно становится врагом.* 小人如蜜，转眼是仇人。

Поговорка, указывающая робость, неответственность человека:

*Много людей едят жареные бобы, но если кастрюля лопаётся, это дело только одного человека.* 炒豆众人吃,炸锅一人事。

Поговорка, описывающая придирчивого человека:

*Искать косточки в курином яйце.* 鸡蛋里挑骨头。

Поговорка, отражающая жестокого, злого, коварного и жадного человека:

*Есть людей и даже костей не выплевывать.* 吃人不吐骨头。

Поговорка, обозначающая глупость, неразумие человека.

*Кто отказывается от задравной чарки, тот выпьет штрафную чарку (не добром, так силой; не по-хорошему).* 敬酒不吃吃罚酒。

Существуют пословицы и поговорки, характеризующиеся двумя оценками: *Жадный человек всегда голодный, скаредный никогда не знает, что такое богатство* (жадность и скупость). 贪婪鬼没个饱,吝啬鬼不知富。

*Человек хочет объесться, но боится работать.* 吃饭想撑死,干活怕累死。

*В доме у обжоры нет продуктов, у лентяя нет дров, чтобы зажечь* (жадность и лень). 馋人家里没饭吃,懒人家里没柴烧。

*Бросив мясо во рту, ждать рыбу в реке.* 丢下嘴里的肉,去抓河里的鱼。

*Хватать кунжут восточный, бросив арбуз* (жадность и глупость). 抓芝麻,丢西瓜。

Вместе с тем существуют паремиологические единицы, обладающие положительными оценками. Приведем примеры:

*Чем крепче имбирь, тем острее* (Чем человек старше, тем большим опытом он обладает) 姜是老的辣。

*Человек сам ест, сам будет сытым, кто сделал, тот и в ответе* (Человек бесстрашный, ответственный). 各人吃饭各人饱, 汉子做事汉子当。

*Не гнуть спину за 5 доу риса.* (Человек чистый, возвышенный, непорочный, настойчивый перед интересами и выгодами). 不为五斗米折腰。

*Не есть приготовленную людьми пищу (покинуть светский мир, свободный от мирских забот).* Человек, превосходит других, выделяется из общей массы или нелюдимый, замкнутый. 不食人间烟火。

3) Паремии, вербализующие представление «свои» и «чужие». Приведем примеры:

*Если питаться у чужого, он станет тобой управлять.* 吃人家饭, 受人家管。

*Пить водку у чужого человека – иметь камень на сердце, пить чай у чужого человека – иметь рубец на сердце.* 食人一杯酒, 心结一个钮, 食人一杯茶, 心结一个疤。

При сопоставлении с русскими паремиологическими единицами, вербализующими представление «свои» и «чужие», в китайских паремиях не уделяется внимание сравнению вкуса и качества своих и чужих продуктов. Данные примеры указывают на то, что в принципе не следует есть чужую еду ни в коем случае, а то это превращается в долг перед другим человеком.

4) Паремии, вербализующие представление «общность», «объединение людей».

*Чем больше людей, тем вкуснее еда.* 人多吃饭香。

*Человек ушел, чай остыл (скатерть со стола – дружба сплыла).* 人走茶凉。

5) Паремии, в которых проявляется отношение народа к делам.

*От волнения невозможно есть горячий тофу. (От волнения больше ущерба, чем пользы. Поспешишь – людей насмешишь).* 心急吃不了热豆腐。

6) Паремии, указывающие на характер человека.

*Человек мягкосердечный, но остер на язык. 刀子嘴, 豆腐心。*

Выделенные установки культуры в китайских паремиях в совокупности совпадают с установками в русских. Следует обратить внимание, что внутри данных групп существуют как различия, так и сходства.

В первой группе общие установки для обоих языков указывают, что еда представляет собой энергический источник жизни, нельзя жить без еды; еда дает человеку здоровье. Тем не менее, в китайской языковой картине мира внимание уделяется тому, что еда полезна для долголетия, красоты, помогает предохранить человека от заболеваний и старения.

Во второй группе русские и китайские паремии имеют негативные оттенки. Некоторые негативные установки культуры совпадают: жадность, двуличие, скупость. В китайских паремиях также представлены лень, робость, безответственность, жестокость, бездействие и глупость. Следует отметить, что в китайских паремиях обнаружены позитивные оттенки в оценке человека: мягкосердечность, способность, опытность, бесстрашие и ответственность, высокую мораль.

В третьей группе в русских паремиях отражаются такие установки, как «своя пища лучше чужой; чужая пища нехороша, вредна». А в китайских паремиях не обращается внимание на сравнение вкуса и качества еды, однако указывается, что не следует есть чужую еду ни в коем случае.

В четвертой группе в русских паремиях отношение народа к делам, жизни, трудностям воплощается в следующих установках культуры: все будет хорошо; в жизни есть хорошее и нехорошее; первая попытка в новом деле выходит неудачной, но не стоит отчаиваться, это только начало. В китайских паремиях принято считать, что от волнения больше ущерба, чем пользы.

В пятой группе представление «общность», «объединение» людей проявляется в обоих языках следующим образом: когда люди вместе едят, тогда еда вкуснее. Кроме того, в совместной еде отмечается любовь к семье.

В шестой группе в русских и китайских паремиях представлены характеристики человека. В русских паремиях: злой человек. В китайских паремиях: мягкосердечный человек.

Подводя итог, в русских паремиях, вербализующих пищевую культуру, можно отметить как совпадение рассмотренных китайских и русских групп паремий, так и их различия.

### **Библиография**

- Даль В.И.* Пословицы русского народа: Сборник в 2-х т. М., 1984. С. 16.
- Мокиенко В.М.* Современная паремиология, из журнала «Мир русского слова», № 3/2010. С. 6–20.
- Жуков В.П.* Предисловие к словарю. Словарь русских пословиц и поговорок. М., Русский язык. 2000. С. 9–30.
- Рыбникова М.А.* Русские пословицы и поговорки. Вступительная статья. М., АН СССР, 1961.
- Алефиренко Н.Ф., Семенов Н.Н.* Фразеология и паремиология. М., Наука, 2009.
- Войцехович И.В.* Практическая фразеология современного китайского языка. Учебник. М., АСТ, Восток–Запад, 2007.

# **Между божественным и рациональным: взгляды на природу в «Цзо чжуань»**

*Чжан Шанъин*

DOI 10.48647/IFES.2022.19.51.019

**Аннотация:** Будучи классикой китайского конфуцианства, «Цзо чжуань» является очень важным источником для изучения идеологии культуры и истории Китая в доцинский период. Кроме того, там изложены взгляды на природу мыслителей той эпохи. Научные знания людей того времени были весьма ограничены, что обусловило их отношение к природе. Небо, солнце, луна, звезды, горы и реки обожествлялись, им поклонялись, и это выражало «божественную» сторону взглядов на природу. Но в то же время благодаря развитию естественных наук и астрономии люди уже научились объяснять причины некоторых природных явлений и пытались в соответствии с законами природы заниматься различной деятельностью. Сталкиваясь с аномальными явлениями, они уже не молили о помощи богов, а пытались это объяснить, используя «рациональные» приемы. И такое сочетание божественности и рациональности в отношении к природе является важной частью традиционного китайского отношения к природе, описанного как «единство человека и природы».

**Ключевые слова:** *«Цзо чжуань», взгляд на природу, божественное, рациональное.*

## **Between Divinity and Rationality: an Analysis of the View of Nature in *Zuo Zhuan***

*Zhang Shangying*

**Abstract:** As one of the Chinese Confucian classics, *Zuo Zhuan* is a very important classic for studying the ideological culture and history of China before the Qin Dynasty, which contains a wealth of people's knowledge and views on nature at the time. Limited to the level of productivity and scientific development at that time, people had limited knowledge of natural characteristics and laws, and remained full of



awe of nature. As one of the leading factors in human life, the sky, the sun, the moon, the stars, the mountains and rivers were regarded as gods and worshipped, reflecting the “divine” side of people’s views on nature. At the same time, due to the development of natural science and technology represented by astronomy at that time, people had been able to understand the causes and laws of some natural phenomena, so they could try to follow the natural laws to engage in various activities. In the face of some abnormal natural phenomena, they no longer prayed for God’s help, but rationally thought and dealt with it, showing the “rational” side. This view of nature with both divinity and rationality is an important part of Chinese traditional view of nature, which has the core characteristic of “the unity of man and nature”.

**Keywords:** *Zuo Zhuan*, view of nature, divinity, rationality.

## 神性与理性之间 ——《左传》自然观探析

张尚英

**摘要:** 作为中国儒家经典之一,《左传》是研究中国先秦思想文化与历史非常重要的典籍,其中有丰富的当时人们关于自然的认识与看法。限于当时生产力与科学发展水平,人们对自然特性与规律的认识有限,对自然仍充满敬畏之情,以天、日月星辰、山川河流为人类生活的主导之一,视其为神,对之顶礼膜拜,体现出“神性”的一面。同时,由于以天文学为代表的自然科学技术在当时的发展,人们已经能认识一些自然现象的原因与规律,故能尽量遵从自然规律从事各种活动,在面对一些异常的自然现象时不再一味祈求神灵的佑助,而是理性的思考与处理,展现了“理性”的一面。这种神性与理性兼具的自然观是中国传统自然观的重要组成部分,具有“天人合一”的核心特质。

**关键词:** 《左传》自然观神性理性。

自然是人类赖以生存的根本,它为人类的衣食住行提供了直接的物质条件。而且,人本身也是自然界的有机组成部分。所以,如何面对自然、认识自然、改造自然一直是人类无法逃避的问题,由此产生了人类对自然界各种物质、现象以及人与自然关系的各种看法,这就是自然观。《左传》是《春秋》三传之一,与《公羊》《穀梁》以义解经不同,其以事解经,记叙范围起自鲁隐公元年(公

元前 722 年), 迄于鲁哀公二十七年 (前 468 年), 较《春秋》经终于鲁哀公十四年, 多出十三年。《左传》是研究先秦思想文化与历史最为重要的典籍之一, 在二百五十四年的记事中, 不仅记录了各国政治、经济、军事、外交和文化方面的重要事件和重要人物, 也记载了丰富的当时人们关于自然、人与自然关系的认识与看法。但令人遗憾的是, 在学界研究自然观的各种论著中, 只是将《左传》中关于自然观的记载当作材料之一偶加引用, 没有专门对《左传》中的自然观作一系统梳理。本文不揣浅陋, 对此问题作一探讨, 以期抛砖引玉。

## 一、《左传》中的神秘自然

受生产力与科学技术发展水平的限制, 人类形成初期及发展的相当长一段时间内, 人们认识自然的能力与思维水平有限, 太阳东升西落、斗转星移、四季变化、草长莺飞、高山大川等等自然界的各种现象为何会形成, 自然界提供了人类生存的各种物质资料的同时, 为何又时常发生各种灾害, 让人类损失残重, 这些对当时的人们而言无疑都具有神秘性。因此, 当时的人们对自然界既充满了崇敬、感激之情, 又充满了畏惧之情, 认为有超自然的力量在控制着自然界的各种活动, 这些超自然的力量是各种神灵所为, 各种自然现象与物质都有其对应的神灵, 主导着自然界, 也主导着人类生活。

人类发展到春秋时代, 随着生产力与科学技术水平的提高, 人类认识自然的能力已有了较大的提高, 但对很多自然现象仍然不能做出科学的解释, 对他们而言, 自然仍然是神秘的, 自然中仍然有众多的神灵, 正如《左传》昭公元年所说: “山川之神, 则水旱疠疫之灾, 于是乎禘之; 日月星辰之神, 则雪霜风雨之不时, 于是乎禘之”。<sup>1</sup>所以, 《左传》中记载的自然仍然是神秘的。

### (一) “天”是人类生活的总主导

在中国古代, “天”是相对于“地”而存在的整个外部空间。与踩在脚下实实在在的大地不同, 天高高在上, 天空中的各种天体、天象等都遥遥不可及, 人们需要仰视方能见之。因此, 天在原始先民的心中神秘异常, 渐渐成为了具有人格的至上神, 天命掌控着人间朝代的兴衰、国家的兴亡与个人的命运。

---

<sup>1</sup> 《春秋左传正义》卷四一“昭公元年”, 阮元校刻《十三经注疏》本, 中华书局, 2009年, 第4394页。按: 以下同出此书者, 不再标明注版本。

从《尚书》《诗经》等的记载来看，在夏、商二代与西周时，“天”在人们的心目中，是权力的授予者，“天”随时都可以根据人的表现，或赋予其权力，或对其进行惩罚，这不以人的意志为转移。如《尚书·甘誓》中便言：“有扈氏威侮五行，怠弃三正，天用剿绝其命，今予惟恭行天之罚。”<sup>1</sup>这里，夏启对有扈氏讨伐的权力来自上天，夏启只是在替“天”处罚有扈氏。再如，《尚书·召诰》“我非敢勤，惟恭奉币，用供王能祈天永命”<sup>2</sup>，召公奉上币供王向天祈祷周王朝能永远得天命为王，统治四方。《诗经·大雅·大明》中也言周文王因受天命，方能为天子，其曰：“有命自天，命此文王，于周于京。”<sup>3</sup>天不能语，人类只能与之遥遥相望，却能指挥人间征伐讨檄，决定人间国家的兴亡，历史之进程，神秘之极。

在《左传》中，天依然是人间君权的授予者，在天命未改之前，其他人是不能从当下君主手中夺走权力的，如宣公三年，楚庄王因讨伐陆浑之戎来到了雒水，观兵于周天子所直接控制的区域，周定王派大夫王孙满接待楚庄王。志得意满的楚庄王亲见周天子的弱小，向王孙满询问代表天子之权的鼎的大小，表达其觊觎周室，取而代之之意。这时候王孙满说：“天祚明德，有所底止。成王定鼎于郊廓，卜世三十，卜年七百，天所命也。周德虽衰，天命未改。鼎之轻重，未可问也。”<sup>4</sup>其实这时候周的实力，只能与一些弱小的诸侯国相当，但因有“天命”庇护，依然为形式上的天子，诸侯国对其虽没有了以前的尊崇，但还不敢将其与一般的诸侯国等而视之。再如，宣公十四年楚国因宋杀其使者围宋，至十五年仍未退兵，宋便派乐婴齐到晋国求救，晋景公想答应，伯宗认为不可，劝景公说：“天方授楚，未可与争。虽晋之强，能违天乎？”<sup>5</sup>由此可见，天命在当时人们的心目中是非常神圣的，是轻易不能违背的。

《左传》中还特别强调天是人生命的主宰者。定公四年，楚昭王遭受强盗袭击，斗辛之弟怀因昭王之父平王杀了他们的父亲斗成然，欲乘此机会杀昭王，为父报仇，斗辛反对，说：“君讨臣，谁敢仇之？君命，天也。若死天命，将谁仇？”<sup>6</sup>复仇在当时是为社会容忍的社会行为，《公羊》以齐襄公复九世之仇为贤，但在这里，斗辛强调如果死于天命，是不能报仇的，表明天命是人命运的主宰

<sup>1</sup> 《尚书正义》卷七《甘誓》，阮元校刻《十三经注疏》本，中华书局，2009年，第328页。

<sup>2</sup> 《尚书正义》卷一五《召诰》，阮元校刻《十三经注疏》本，中华书局，2009年，第454页。

<sup>3</sup> 《毛诗正义》卷一六《大雅·大明》，阮元校刻《十三经注疏》本，中华书局，2009年，第1092-1093页。

<sup>4</sup> 《春秋左传正义》卷二一“宣公三年”，第4056页。

<sup>5</sup> 《春秋左传正义》卷二四“宣公十五年”，第4096页。

<sup>6</sup> 《春秋左传正义》卷五四“定公四年”，第4640页。

者，是不能违抗的。昭公二年，郑国公孙黑准备发动叛乱，子产急忙从边境赶回都城阻止其叛乱。子产指陈了公孙黑三大罪状，公孙黑说他有病很快就要死了，老天爷已经虐待他了，请求子产“无助天为虐”。这时，子产丝毫没有留情，说“人谁不死？凶人不终，命也”，<sup>1</sup>强调做坏事的人不得好死，正是天命所在。这也说明，在当时的人看来，天是可以决定人的生死的。

从上面天赋予人君权力，决定人的生死来看，天是正义的化身，是惩恶扬善的，具备了这样的品质，因此天还可以主导人间的很多事。如襄公二十九年，郑国裨谿建议以子产为执政时说“善之代不善，天命也”，<sup>2</sup>以善代不善也是由天来主导的。再如，哀公十五年，楚伐吴，陈闵公派使臣公孙贞子前往吴国慰问，不想公孙贞子在吴国都城附近死了，副使准备将灵柩运进吴都城，吴国借口天在下雨，怕大水泛滥而毁坏灵柩，而不允。这时，陈国的使臣们据理力争，最后说：“苟我寡君之命达于君所，虽陨于深渊，则天命也，非君与涉人之过也。”<sup>3</sup>天成了一个具体事件的最终裁判者，只要是“天命”，即便不好的结果，人也心甘情愿接受。

从上述《左传》中所载，天在当时人们的心目中是权威的象征，充满神秘性，因为只要是天命的东西，是很难更改的，正所谓“天既祸之，而自福也，不亦难乎”<sup>4</sup>。同时，与《尚书》《诗经》所载相比，《左传》中所载的“天”，不仅是国家兴亡的主导者，天子权力的赋予者，还决定着人的生死以及一些具体事情的结果。

## （二）日月星辰、云雨雷电、山川河流皆为神

日月星辰、云雨雷电、山川河流是自然界的典型代表，在《左传》中，这些自然物与现象都非常神秘，都是神，都以各种方式影响着人类的生活。

### 1、太阳

太阳每天东升西落，带来了地球上白天黑夜的交替，太阳与地球位置的变化，引发了季节变换，物候的变化，无时无刻不在影响着人类的生活。所以，人类对太阳充满崇拜与畏惧之情，将之视为权威，其稍有异常，便会小心翼翼应对。

<sup>1</sup> 《春秋左传正义》卷四二“昭公二年”，第4408页。

<sup>2</sup> 《春秋左传正义》卷三九“襄公二十九年”，第4362页。

<sup>3</sup> 《春秋左传正义》卷五九“哀公十五年”，第4723页。

<sup>4</sup> 《春秋左传正义》卷五二“昭公二十七年”，第4597页。

《左传》中关于人们视太阳为神的记载，主要分为两个方面：

一是因为太阳神圣，具有权威性，所以人们喜欢用太阳来发誓，以表明自己誓言的可信。如襄公十八年晋齐平阴之战中，晋国的州绰在射伤齐国的殖绰后，州绰告诉殖绰，只要他肯投降便可保全他的性命，殖绰怕州绰不履行诺言，便要求州绰“为私誓”，州绰的誓言便为“有如日”。再如，襄公二十三年，范宣子与栾盈争权，范宣子因惧怕栾盈手下的力臣督戎而有所忌惮，这时曾因犯罪而成为奴隶的裴豹告诉范宣子，只有能将记载他为奴隶的“丹书”烧掉，他就可以去杀掉督戎，为了让裴豹相信自己会履行承诺，范宣子说：“所不请于君焚丹书者，有如日。”<sup>1</sup>

二是认为日食非常神秘，是太阳对人间的警戒或惩罚。日食在我们今天看来，是因太阳、地球、月亮运动引发的有规律的现象。但对当时的人来讲，当代表着光明和温暖的太阳被“吃掉”时，无疑是一种异常而恐怖的事情。他们认为人类做了不好的事情，才会导致太阳被“吃掉”，即“国无政，不用善，则自取谪于日月之灾”。<sup>2</sup>因此，当日食发生时，人类要进行祭祀，并且要自我反省，自我惩罚。《左传》中共记载了 10 次日食，分别是桓公十七年、僖公十五年、庄公二十五年、文公十五年、襄公二十七年、昭公七年、昭公十七年、昭公二十一年、昭公二十四年、昭公三十一年。其中昭公十七年的记载，反映了当时人们面对日食的态度。其曰：

夏六月甲戌朔，日有食之。祝史请所用币，昭子曰：“日有食之，天子不举，伐鼓于社；诸侯用币于社，伐鼓于朝，礼也。”平子御之曰：“止也。唯正月朔，慝未作，日有食之，于是乎有伐鼓用币，礼也。其余则否。”太史曰：“在此月也。日过分而未至，三辰有灾，于是乎百官降物，君不举，辟移时，乐奏鼓，祝用币，史用辞。故《夏书》曰：‘辰不集于房，瞽奏鼓，嗇夫驰，庶人走。’此月朔之谓也。当夏四月，是谓孟夏。”平子弗从。昭子退曰：“夫子将有异志，不君君矣。”<sup>3</sup>

这里季平子与叔孙昭子、太史二人为此次日食后该不该举行祭祀进行了争论，因季平子主政，故此次采用了季平子的意见没有祭祀。但从叔孙昭子与太史二人的话来看，天子举行祭祀，在社庙击鼓，诸侯在社庙祭献、击鼓于朝，并且天子、诸侯与百官都要减膳降服，自我反省与惩罚，才是日食发生时的常态。季平子不举行祭

<sup>1</sup> 《春秋左传正义》卷三五“襄公二十三年”，第 4291 页。

<sup>2</sup> 《春秋左传正义》卷四四“昭公七年”，第 4449 页。

<sup>3</sup> 《春秋左传正义》卷四八“昭公十七年”，第 4522 页。

祀，是故意让昭公失去改过自新的机会，失去日神的福佑，不以鲁昭公为君的表现，所以叔孙昭子会说季平子“将有异志，不君君矣”。太阳对人间的惩罚，表现在日食出现时，预示着灾难的发生。如昭公七年的日食发生后，晋平公问士文伯：“谁将当日食？”<sup>1</sup>意思就是谁会因日食而遭殃，士文伯回答说因日食经卫终鲁，所以鲁、卫二国会有灾，而且卫国受祸大，鲁国受祸小，所以卫国的祸事可能会落到卫君头上，而鲁国的则由上卿承担。当年八月卫襄公卒，十一月鲁国季武子卒，应验了士文伯的话。再如昭公三十一年日食，史墨推断“六年及此月也，吴其入郢乎！终亦弗克。入郢必以庚辰，日月在辰尾。庚午之日，日始有谪。火胜金，故弗克”，<sup>2</sup>认为此次日食是吴国将攻入楚国，但最终不能占有楚国的征兆。

## 2、星辰

浩瀚的夜空，繁星点点，斗转星移，人类生活的大地上也会随之发生一些变化，让人觉得无比神秘，因此各种星辰也成为了神，影响着人类的生活。在《左传》中，各种星辰的出现常与各种预言共同出现，成为灾害或福报的征兆。僖公五年晋献公攻打虢国时，问卜偃啥时候能攻克虢国，卜偃借助一段童谣作了回答：

童谣云：“丙之晨，龙尾伏辰；均服振振，取虢之旂。鹑之贲贲，天策焯焯，火中成军，虢公其奔。”其九月、十月之交乎！丙子旦，日在尾，月在策，鹑火中，必是时也。<sup>3</sup>

童谣中有用星辰运行来预测人事的内容，表明以星辰为神是一种普遍的观念。在各种星辰中，以彗星、岁星最为常见，因此《左传》中关于此二星的记载较多。

彗星在《左传》中被视为除旧布新、除秽的星辰，警醒人类要去除身上的污秽，改过从善，而其警醒的手段常常是预示凶咎、灾害的到来。文公十四年，“有星孛入于北斗”，我们今天将之视为人类对哈雷彗星的最早记载，但当时的周内史叔服却以之为凶咎之兆，认为“不出七年，宋、齐、晋之君皆将死乱”。<sup>4</sup>昭公十七年“有星孛于大辰，西及汉”，鲁国的申须、梓慎，郑国的裨灶都对此作了预测。申须说：“彗所以除旧布新也。天事恒象，今除于火，火出必布焉，诸侯其有火灾乎？”<sup>5</sup>梓慎则推断了火灾发生的具体地点：“若火作，

<sup>1</sup> 《春秋左传正义》卷四四“昭公七年”，第4449页。

<sup>2</sup> 《春秋左传正义》卷五三“昭公三十一年”，第4618-4619页。

<sup>3</sup> 《春秋左传正义》卷一二“僖公五年”，第3897页。

<sup>4</sup> 《春秋左传正义》卷一九下“文公十四年”，第4024页。

<sup>5</sup> 《春秋左传正义》卷四八“昭公十七年”，第4526页。

其四国当之，在宋、卫、陈、郑乎？”<sup>1</sup>从语气来年，申须、梓慎尚有些不确定。郑国的裨灶则非常明确地对子产说：“宋、卫、陈、郑将同日火，若我用瓘、鬯、玉、瓚，郑必不火。”<sup>2</sup>以上二例，表明当时人们以为彗星出现就会有不好的事出现，并对之进行了预测，而且事实是他们的预测都应验了，这更增加了其神秘性。

与彗星为“灾星”不同，岁星（即木星）在《左传》中是“福星”的代表，岁星运行到某国的分野，预示着该国得福，而且侵伐它的国家也会受凶。反之，岁星当运行至某国而不至，则该国就会有祸事。昭公三十二年夏吴伐越，这是吴国首次对越国大规模用兵，但在这时史墨就断定“不及四十年，越其有吴乎”，原因是因为这一年“越得岁，而吴伐之，必受其凶”。<sup>3</sup>果然，三十八年后的哀公二十二年，越果然灭掉了吴。这样的应验，更显其神秘。襄公二十八年，本应“岁在星纪”，却“淫于玄枵”，梓慎说：“今兹宋、郑其饥乎？岁在星纪，而淫于玄枵，以有时菑，阴不堪阳。蛇乘龙。龙，宋、郑之星也，宋、郑必饥。玄枵，虚中也。枵，耗名也。土虚而民耗，不饥何为？”<sup>4</sup>以为会给宋、郑带来饥荒。而郑国的裨灶却预测说“今兹周王及楚子皆将死。岁弃其次，而旅于明年之次，以害鸟、帑”，<sup>5</sup>以为将会对周王与楚王不利。其实，之所以会出现“岁在星纪，淫于玄枵”的“超辰”现象，是古人以为岁星整整 12 年绕天一周，而实际情况却是木星绕天一周的周期是 11.86 年，这就意味着它不是每年正好走完 12 星次中的一个星次，而是一次稍多，经过 86 年，就会出现木星实际运行的位置比预推位置超前一次的现象。这本来是因为预设与实际情况之间的误差造成，但古人还没能完全掌握木星的准确周期，因而觉得神秘异常，以为预示着人间的祸福。而且，不同的人面对相同的现象作出了不同的预测，更表明其神秘莫测，非一般人所能解读。

### 3、云雨雷电

云气飘浮在天空中，颜色与形状常变幻莫测，让人觉得捉摸不透。同时，云气的变化常会与天气变化相伴而行，影响人类的生活。所以在古人的心中，云也充满了神秘感。在《左传》的记载中，人们常通过望云气测吉凶。春分、秋分、夏至、冬至、立春、立夏、立秋、立冬八个节气，君主与相关官员登台望云气以测吉

<sup>1</sup> 《春秋左传正义》卷四八“昭公十七年”，第 4526 页。

<sup>2</sup> 《春秋左传正义》卷四八“昭公十七年”，第 4527 页。

<sup>3</sup> 《春秋左传正义》卷五三“昭公三十二年”，第 4619—4620 页。

<sup>4</sup> 《春秋左传正义》卷三八“襄公二十八年”，第 4338—4339 页。

<sup>5</sup> 《春秋左传正义》卷三八“襄公二十八年”，第 4341 页。

凶，以便有所准备，即《左传》僖公五年所云“凡分、至、启、闭，必书云物，为备故也”。<sup>1</sup>如昭公二十年冬至这天，梓慎就通过观察云气，认为：“今兹宋有乱，国几亡，三年而后弭。蔡有大丧。”<sup>2</sup>后来宋国果然发生内乱，华、向出奔，而蔡平公也死于当年。举行重大活动时，亦要观云气以预测吉凶。如昭公十五年，鲁昭公将举行禘祭之礼，梓慎观天象，观察到“赤黑之祲”，以为“非祭祥也，丧氛也”，并推测这可能预示着主持祭祀的人将亡。后来主持祭祀的叔弓果然在祭祀过程中“龠入而卒”。除重大节气、重大活动观察外，人们偶然观察到云气有异时，也要以之推论吉凶，哀公六年楚国“有云如众赤鸟，夹日以飞三日”，非常奇特，楚昭王派人问周太史，周太史回答说：“其当王身乎！若祭之，可移于令尹、司马”，<sup>3</sup>将之作为楚昭王将亡的征兆。

雨水滋润着大地万物，是农业生产最基本的保障。但雨水多寡不一，多的时候成涝成灾，少的时候又引发旱灾，人类无法掌控，无疑也是神秘的。所以，为了求得人间的风调雨顺，人们只能采用祭祀的方式祈求雨神降下适量的雨，这便是雩祭。《左传》中记载的雩祭分为常雩与旱雩。常雩是每年初夏固定举行的，祈求“雨顺”的仪式，即桓公五年所说的“龙见而雩”。旱雩则是在发生旱灾时候举行的求雨祭祀。《左传》中共记载了九次旱雩，分别是襄公五年秋、襄公八年秋九月、襄公二十八年秋八月、昭公三年八月、昭公六年秋九月、昭公十六年九月、昭公二十四年秋八月各一次，昭公二十五年秋两次。

电闪雷鸣，非常直接的刺激着人的感观，让人不自觉产生敬畏之心。在《左传》里面，雷象征着惩罚。昭公二十五年，子太叔在回答赵简子问揖让、周旋之礼的时候说“为刑罚威狱，使民畏忌，以类其震曜杀戮”，<sup>4</sup>明确说明雷电人类制定刑罚就是效法雷电而来。僖公十五年“震夷伯之庙，罪之也，于是展氏有隐慝焉”，<sup>5</sup>鲁大夫展氏的祖庙遭到雷击，被认为是因为展氏有不为人知的罪恶，所以被降罪。

## 4、山川河流

巍峨挺拔的高山，奔腾不息的河流，为最初的人类提供了狩猎、捕鱼、采摘的场所与对象，与人类生存息息相关。但当时的人们很

<sup>1</sup> 《春秋左传正义》卷一二“僖公五年”，第3894页。

<sup>2</sup> 《春秋左传正义》卷四九“昭公二十年”，第4540页。

<sup>3</sup> 《春秋左传正义》卷五八“哀公六年”，第4695页。

<sup>4</sup> 《春秋左传正义》卷五一“昭公二十五年”，第4579页。

<sup>5</sup> 《春秋左传正义》卷一四“僖公十五年”，第3923页。



难从山的这边翻越到另一边，也不知道河流从哪里来，流到哪里去，有时还要面对山崩地裂，洪水泛滥，这些都让人们对山川河流充满了神秘感，将其奉为神。在当时的人们看来，山川也是国家命运的征兆，在山川发生异常时，人君要自我惩罚，要祭祀山川。如僖公十四年晋国的沙鹿山崩塌后，卜偃说：“期年将有大咎，几亡国。”<sup>1</sup>成公五年晋国梁山崩后，绛人对伯宗说：“山有朽壤而崩，可若何？国主山川，故山崩川竭，君为之不举、降服、乘缦、彻乐、出次，祝币、史辞以礼焉。”<sup>2</sup>

山川神秘，为获得其庇佑，人们自然要对山川进行祭祀，称为望。从《左传》所载看，常规的望祭属郊祭，即《左传》襄公三十一年所说的“望，郊之细也”和宣公三年所说的“望，郊之属也”。望祭本应该在郊祭后举行，但郊祭常因各种原因不能举行。而《左传》中记载鲁国常在郊祭不成的情况下“犹三望”，表明鲁国对山川祭祀的重视，这说明山川在鲁国人心目中的神秘，他们害怕祭祀不周受到惩罚。

除了郊祭后的望祭外，在国君生病、选择继承人、战争进行、争夺王位等重大事件发生时，也常举行望祭，以求取得其神力的帮助。昭公七年记载，晋平公生病，卧床不起三个月，这期间晋国大夫“并走群望”，虽没能缓解晋平公的病情，但由此可见，当时国君生病时，祭祀山川是一种普遍的作法。下文引用的哀公六年所载楚昭王生病时，大夫请求祭祀黄河，也可以说明这一点。昭公十三年记载楚共王因为没有嫡长子，难以在五个儿子确定继嗣之人，“乃大有事于群望，而祈曰：‘请神择于五人者，使主社稷。’”<sup>3</sup>说明当时国君在选择继承人时，也要借助山川的神力。文公十二年秦穆公“以璧祈战于河”，祈求黄河神保佑其在与晋国的战争中取得胜利。昭公二十四年王子朝也“用成周之宝珪沈于河”，以祈求在与周敬王争位的过程中获胜。就连不以黄河为望的楚国，宣公十二年在战胜晋国后，也“祀于河”告成功。

与日月星辰高高在上，天下皆能观测到不同，除了黄河这样的流经范围广泛的河流外，山川河流的范围都有限，所以在《左传》中，各诸侯国所奉的山川是不同的。一般而言，“祭不越望”，如鲁国只祭自己的三望，即淮水、东海、泰山，而楚国祭长江、汉水、睢水、漳河四水。哀公六年记载，楚昭王生病时，卜人占卜说是因昭王不祭黄河，所以黄河作祟，于是楚国大夫请求祭祀，这时楚昭王说“三代命祀，祭不越望。江、汉、睢、漳，楚之望也。祸福之

<sup>1</sup> 《春秋左传正义》卷一三“僖公十四年”，第3913页。

<sup>2</sup> 《春秋左传正义》卷二六“成公五年”，第4128页。

<sup>3</sup> 《春秋左传正义》卷四六“昭公十三年”，第4496页。

至，不是过也。不穀虽不德，河非所获罪也”，<sup>1</sup>明确说黄河不是楚国之望，不予祭祀。对山川河流祭祀严格的属地划分，是因为这些山川河流切实影响着他们的生活，让他们觉得神秘。当然这种情况亦有例外，比如黄河流经广泛，流经的各诸侯国都以之为望，所以黄河作为河神的影响力很大，非常有权威性。前面所举数例已反映了这一点。而且，由于黄河的影响力，不以黄河为望的楚国，宣公十二年在战胜晋国后，也“祀于河”告成功。

除祭祀山川河流外，重要的山川河流也是当时人们发誓取信的见证者，这以黄河最具代表性。如文公十三年，秦康公向士会发誓一定会归还其妻子儿女时，便说：“所不归尔帑者，有如河。”<sup>2</sup>昭公三十一年，晋国出面调停鲁昭公与季平子的矛盾，希望昭公跟季平子见面和好并回鲁国，鲁昭公不愿意意见季平子，发誓说：“己所能见夫人者，有如河。”<sup>3</sup>

## 二、《左传》中的理性自然

人类产生以后，由于农业生产发展的需要，对物候、气象、天象一直不断地进行着观察，再加上政治之需，占星术也不断发展，这些都使人类对自然的认识不断加深。至春秋时期，人类对日月星辰、四季等的变化已有相当的了解，已掌握了一些自然规律。在《左传》中就可以看到人们对自然的理性认识，看到人们遵循自然规律的各种努力。如僖公十三年冬天，晋国发生饥荒，晋惠公派使者到秦国求购粮食，秦穆公询问百里奚要不要答应晋国的请求时，百里奚回答“天灾流行，国家代有。救灾恤邻，道也。”<sup>4</sup>这说明当时人们面对自然灾害，已不是惊慌失措，而是能坦然面对，采取各种措施解决。再如庄公四年邓曼对楚武王感叹说“盈而荡，天之道也”与哀公十一年“盈必毁，天之道也”，又道出了物极必反的道理。基于对自然的各种认识，当时的人们已强调要遵循自然规律，要“则天之明，因地之性，生其六气，用其五行”。<sup>5</sup>具体而言，可分为以下几个方面。

<sup>1</sup> 《春秋左传正义》卷五八“哀公六年”，第4695页。

<sup>2</sup> 《春秋左传正义》卷一九下“文公十三年”，第4021页。

<sup>3</sup> 《春秋左传正义》卷五三“昭公三十一年”，第4617页。按：以上关于“日月星辰、云雨雷电、山川河流皆为神”的内容，主要参考了陈筱芳《试论春秋自然崇拜》（《西南民族大学学报》（人文社科版）2008年第12期）一文。

<sup>4</sup> 《春秋左传正义》卷一三“僖公十三年”，第3912-3913页。

<sup>5</sup> 《春秋左传正义》卷五一“昭公二十五年”，第4576-4577页。

## (一) 日月星辰运动有律

如上文所述,《左传》中的日月星辰是神秘的,但在这些神秘性的记载中,我们也看到一些理性的内容。日食一直被视作上天对人君活动的警醒,是不祥的预兆。但随着人类观测到日食的数量越来越多,对其运行规律有了一定的认识。昭公二十一年秋七月发生了日食。昭公问于梓慎曰:“是何物也?祸福何为?”梓慎回答曰:“二至二分,日有食之,不为灾。日月之行也,分,同道也;至,相过也。其他月则为灾,阳不克也,故常为水。”<sup>1</sup>这里,梓慎明确说春分、秋分、夏至、冬至发生日食,是因为太阳与月亮的位置关系造成,所以不会引起灾害。表明其对日食产生的原因与规律有了初步的认识,当然这种认识还非常初级,因为后面马上又承认其他时间的日食都会带来灾害。由此可见,当时人们对自然的认识介于神秘性与理性之间。

各种星辰虽被用来预言祸福,但其预言的前提是根据各种星辰运动具体运动变化而来。从这些记载来看,当时的人们已经掌握了天球黄赤道附近恒星的一些运行情况,并将之分成了二十八宿,“每一宿中选取一颗星作为该宿的量度标志,如此便建立起一个能较准确描述某一天象发生位置的参考系统”<sup>2</sup>,只是还没有完全掌握其运动变化的规律,因此在观察到一些新的现象是会觉得神秘。比如,对岁星,当时的人们已总结出其在空中运行的规律,即运行一周的时间大约是十二年,并分十二星次与之相适应。只是因为尚没有认识到岁星运行的准确周期只有 11.86 年,才会以为“超辰”意味着人间的祸福变化。

## (二) 四季变换有序

通过长期的观察与实践,到春秋的时候,人类已经认识到四季的交替运行,已制定了二十四节气中的立春、立夏、立秋、立冬、春分、秋分、夏至、冬至、惊蛰等主要的节气。当时人们特别重视根据四季与节气的变化,也就是“因时”来组织生产与生活。

因为要因时制宜,人们作为时间参考的日历的制定就非常重要,《左传》中关于闰月制定情况的记载就反映了这一点。文公元年载:“于是闰三月,非礼也。先王之正(引者按:“正”原误作“在”)时也,履端于始,举正于中,归余于终。履端于始,序则不愆;举正

<sup>1</sup> 《春秋左传正义》卷五〇“昭公二十一年”,第 4557 页。

<sup>2</sup> 吾淳:《春秋末年以前的宗教天命观与自然天道观》,《中国哲学史》,2009 年第 4 期。

于中，民则不惑；归余于终，事则不悖。”<sup>1</sup>文公六年曰：“闰月不告朔，非礼也。闰以正时，时以作事，事以厚生，生民之道于是乎在矣。不告闰朔，弃时政也，何以为民？”<sup>2</sup>置闰，是当时人们观察到太阳回归年时间与农历按月亮绕地球一圈为1个月、12月为一年之间有差异，为了补齐这种差异在制定历法时采取的补救方法。这也表明当时的人们对太阳、月亮的运动周期已有相当深入地了解，并能按其规律来制定历法，安排生产与生活。置闰的具体做法历代不同，这里的材料都涉及了两种，一是年终置闰，一是三月置闰，哪种方法更好，不是我们这里讨论的重点。我们所要强调的是，在这里，我们可以看出，不论何时置闰，置闰的目的都是为了“正时”，而“正时”又是为了更好地安排事情，有利于人们的生产与生活。

在当时的人们看来，所有的事情都要尊崇四季变化，按自然规律进行。文公十八年太史克在回答鲁宣公时便说：“舜臣尧，举‘八愷’，使主后土，以揆百事，莫不时序，地平天成。”<sup>3</sup>田猎习武是当时君主进行军事训练的重要形式，四季皆可举行，即《左传》隐公五年所说的“春蒐、夏苗、秋狝、冬狩”。“蒐、苗、狝、狩”代表了狩猎对象，即杜预注所言：“蒐，索，择取不孕者；苗，为苗除害也；狝，杀也，以杀为名，顺秋气也；狩，围守也，冬物毕成，获则取之无所择也。”<sup>4</sup>春天是动物繁殖的季节，所以春秋猎取没有怀胎的禽兽；夏天庄稼生长旺盛，猎取残害禾苗的禽兽，一举两得，既完成了狩猎，又保护了农业生产；秋、冬二季万物长成，故可杀可围，可猎取各种禽兽。由此可见，当时的田猎活动注重动物在四季中的生长发育规律，注意维护生态平衡，绝不竭泽而渔，严格执行“鸟兽之肉不登于俎，皮革、齿牙、骨角、毛羽不登于器，则公不射”的制度<sup>5</sup>。

不仅如此，对田猎开展的时间还有要求，必须“田以时”（《左传》襄公五年），具体说来就是不能影响农业生产，无论是春蒐、夏苗，还是秋狝、冬狩，“皆于农隙以讲事也”，这是要力保农业生产不误季节，按时进行。除田猎外，其他非农业生产活动要动用民力，在《左传》中也必须顺时，不能影响农业生产的进行。大体来讲，认为春、夏、秋三季不随便利用民力，才能保证农业生产不误农时，不违背自然规律，才能保证丰收，人民幸福，即“其三时不害而民和年丰也”（《左传》桓公六年）。所以，《左传》中对修建宫殿、城池等需要耗费大量人力的兴作之事，如果是在春、夏、秋三

<sup>1</sup> 《春秋左传正义》卷一八“文公元年”，第3986-3987页。

<sup>2</sup> 《春秋左传正义》卷一九上“文公六年”，第4005页。

<sup>3</sup> 《春秋左传正义》卷二〇“文公十八年”，第4042页。

<sup>4</sup> 《春秋左传正义》卷三“隐公五年”，第3748页。

<sup>5</sup> 《春秋左传正义》卷三“隐公五年”，第3749页。

季进行，常以“不时”批驳之。如隐公七年“夏，城中丘”，隐公九年“夏，城郎”，庄公二十九年“春，新作延廐”，僖公二十年“春，新作南门”，成公十八年秋“筑鹿圃”等，《左传》皆言“书，不时”，以为《春秋》记录这些事情，是因为这些兴作之事，不能在这些季节进行。

国家的田猎、兴作之事要遵循季节的变化，尊重自然规律，因时制宜，每个人个体的生活也要遵循季节、气候等外部环境的变化，有规律、有节制，方才不会生病，保证身体健康。昭公元年晋平公生病，向秦国求医，秦景公派医和去诊治，非常明确地说，晋平公的病不是鬼，也不是食物引起的，而是亲近女色造成，然后提出了著名的“六淫致病”的病因说，曰：

天有六气，降生五味，发为五色，徵为五声，淫生六疾。六气曰阴、阳、风、雨、晦、明也，分为四时，序为五节，过则为菑：阴淫寒疾，阳淫热疾，风淫末疾，雨淫腹疾，晦淫惑疾，明淫心疾。女，阳物而晦时，淫则生内热惑盪之疾。今君不节、不时，能无及此乎？<sup>1</sup>

用现在的医学理论来看，医和的说法不一定对，但他能关注到气候变化与各种病症的一些关系，强调人应该根据气候调整自己的作息与生活方式，不能不说是一种理性的思考。

此外，一些神灵的祭祀，也按季节的变化进行，即“凡祀，启蛰而郊，龙见而雩，始杀而尝，闭蛰而烝”<sup>2</sup>。前面所云凡分、至、启、闭的节气时，国君与相关官员都要登台观云气。不按照季节来进行的祭祀，也被视为“不时”，如桓公五年秋鲁国举行大雩，《左传》亦言“书，不时也”。这些都反映了人们主观上力图让自己的行为符合自然界的规律。

### (三) 山川土地有异

山川有大小，土地有肥沃，在长期的生产生活实践中，人们通过不断的观察与经验积累，逐渐意识到山川土地有异，能为人类提供的物质资料也不同，所以在生产生活中，注重因地制宜。

在《左传》中，人们对山林川泽虽充满了敬畏，但对其各自的特点已有了清醒的认识，如宣公十五年，伯宗对晋景公说“川泽纳污，

<sup>1</sup> 《春秋左传正义》卷四一“昭公元年”，第4396-4397页。

<sup>2</sup> 《春秋左传正义》卷六“桓公五年”，第3796-3798页。

山藪藏疾，瑾瑜匿瑕，国君含垢，天之道也。”<sup>1</sup>因为有了这样的认识，所以因地制宜成为当时治理国家的必须手段。成公二年齐国宾媚人在晋国提出齐国“尽东其亩”的无理要求后，回答：“先王疆理天下，物土之宜，而布其利”，表明根据物产和土地的特点，来安排生产是当时的一种共识。除了这种笼统的说法外，在《左传》中，我们还可以看到当时人们在对各种山林川泽的肥瘠、地势、盐碱、旱涝等情况都有所了解后，据此作出规划，估算山林川泽的具体产出，推算出国家大致的赋税收入的具体例子。襄公二十五年楚国蔣掩担任司马，令尹子木让他治理赋税时，他“书土田，度山林，鸠藪泽，辨京陵，表淳卤，数疆潦，规偃猪，町原防，牧隰皋，井衍沃，量入修赋，赋车籍马，赋车籍马，赋车兵、徒卒、甲楯之数”。蔣掩的根本目的是为了估算出楚国赋税收入能置办多少军需物资，但他的推算是基于对楚国全境山林川泽数量、性质全方位了解后，规划灌溉用水，划分堤防地块，区分牧地与农业用地，并核实其收入，修订赋税后作出的，这是因地制宜的典范。

综上，经过长期的观察与生产、生活实践经验的积累，人类到春秋时期对天上的日月星辰，地上的山川河流及各种自然现象已有了初步了解，已掌握了一些自然规律，但受各种条件的限制，了解与掌握的程度有限，没有完全搞清楚其产生的原因及规律。所以，《左传》中的人们对自然既崇敬、畏惧，视其为神秘的存在，同时又能一定程度的因时、因地利用自然、改造自然，其自然观介于神性与理性之间。这种神性与理性常常出现在对同一问题的处理中。如视自然为神秘神灵的祭祀要遵循自然规律，按季节进行，否则被视为无礼或不时。再如，各种因自然现象所作的神秘的预言，很多时候又是基于对天体运行的客观观察。很多时候，在讨论自然的神秘时，又会表现出一些对自然界客观理性的认识，比如我们上文所引用过的宣公十五年伯宗对晋景公说“天方授楚，未可与争”时，后面同时又说“川泽纳污，山藪藏疾，瑾瑜匿瑕，国君含垢，天之道也”。庄公四年邓曼说“盈而荡，天之道也”，又是在预言楚武王“王禄尽矣”。<sup>2</sup>

“天人合一”是中国传统自然观的核心思想，这一点在《左传》的自然观中表现得非常明显。《左传》中几乎所有讨论自然的地方都是跟人事结合起来的，天象的变化会预示着国运、人事的各种变化，而人的不善言行，不良之举会引发自然界的各种惩罚，发生各种灾害，这从前面所举的各种例子都可以看出来。说昭公四年“大雨

<sup>1</sup> 《春秋左传正义》卷二四“宣公十五年”，第4096页。

<sup>2</sup> 《春秋左传正义》卷八“庄公四年”，第3829页。

雹”，申丰在回答季武子关于“雹可御乎”的问题时，阐述了一通藏冰、用冰的理论后，说“其藏之也周，其用之也遍，则冬无愆阳，夏无伏阴，春无凄风，秋无苦雨，雷出不震，无菑霜雹，疠疾不降，民不夭札。今藏川池之冰弃而不用，风不越而杀，雷不发而震。雹之为菑，谁能御之？”<sup>1</sup>将藏冰、用冰与自然、人间的各种灾害都联系起来，可以说是《左传》中自然观中“天人合一”最好的注脚。“天人合一”将人与自然融为一体，自然无时无刻不在影响人类的生活，但随着人类认识、改造自然能力的增强，人的主体性也越来越受到重视。《左传》桓公六年中记载随国的季梁劝谏随侯不要追击秦军时说：

“夫民，神之主也，是以圣王先成民而后致力于神。故奉牲以告曰“博硕肥腍”，谓民力之普存也，谓其畜之硕大蕃滋也，谓其不疾疫蠹也，谓其备腍咸有也。奉盛以告曰“絜粢丰盛”，谓其三时不害而民和年丰也；奉酒醴以告曰“嘉栗旨酒”，谓其上下皆有嘉德而无违心也。所谓馨香，无谗慝也。故务其三时，修其五教，亲其九族，以致其禋祀，于是乎民和而神降之福，故动则有成。今民各有心，而鬼神乏主；君虽独丰，其何福之有？”<sup>2</sup>

老百姓是神的主人，祭祀只是要告诉老百姓生活富足，没有疾病。只有在“民和”的状态下举行的祭祀才能得到神灵的福佑。换句话说，包括自然神灵在内的各种神之所以福善祸淫，都是以人为中心的，以人的生活幸福为旨归的。

人类的自然观随着对自然认识的加深，不断发生着变化，从大的方面讲，大致经历了从只依赖、仰视自然到兼具审美自然的过程。依赖、仰视自然时以其为人类生产、生活的资源与保障，这种保障不仅是物质层面的，也是精神层面的（祈求各种自然神灵保佑），这时候的自然观带有很强的功利色彩。而审美自然，则是欣赏自然美，自然成了审美的对象。《左传》中的自然观，无疑是功利主义的。

## Библиография

Чуньцю цзочжуань чжэньи. (Летопись «Весны и осени» с комментарием Цзо и толкованием истинного смысла) // Ши сань цзин чжу шу. Изд-во Чжунхуа, 2009.

<sup>1</sup> 《春秋左传正义》卷四二“昭公四年”，第 4417-4418 页。

<sup>2</sup> 《春秋左传正义》卷六“桓公六年”，第 3799-3800 页。

Шан шу чжэнъи. («Шан шу» с толкованием истинного смысла) // Ши сань цзин чжу шу. Изд-во Чжунхуа, 2009.

У Чунь. Чуньцю монянь ицянь дэ чжунцзяо тянь мин гуань юй цзыжань тянь дао гуань. (Взгляд на религиозную судьбу и природу в «Чунь цю») // Чжунго чжэсюэ ши (История китайской философии). № 4, 2009.



# Подборка и аннотация биографии Чу-Цзи в «Ли дай фа бао цзи» из Дуньхуанских рукописей<sup>1</sup>

*Чжан Юн (Цзы Кай)*

DOI 10.48647/IFES.2022.98.26.020

**Аннотация:** В этой статье разбирается часть биографии Чу-Цзи (處寂), которая является частью «Ли дай фа бао цзи» (歷代法寶記) из Дуньхуанских рукописей. Кроме того, статья дает новую интерпретацию китайских слов из биографии и раскрывает культурный фон, стоящий за этими словами. Эта статья автора также является частью заметок о «Ли дай фа бао цзи», которые имеют определенную академическую ценность.

**Ключевые слова:** Дуньхуанские рукописи, Ли дай фа бао цзи, сопоставление и аннотация, бхикшу Чу-Цзи, баотан-цзун (сычуаньский чань), чань-буддизм.

## A Collation and Annotation of Bhikṣu Chu-ji's Biography in *Li-dai Fa-bao Ji* from the Dunhuang Manuscripts

*Zhang Zi-kai*

**Abstract:** This paper collates and annotates Bhikṣu Chu-ji's biography, which is part of *Li-dai Fa-bao Ji* from the Dunhuang manuscripts. Furthermore, it makes a relatively new interpretation of the Chinese words of the biography, and reveals the cultural background behind these words. In fact, this thesis is also a part of the author's notes on *Li-dai Fa-bao Ji*, which has certain academic value.

**Keywords:** Dunhuang manuscripts, *Li-dai Fa-bao Ji*, collation and annotation, Bhikṣu Chu-ji, the Baotang sect, Chan school of Chinese Buddhism

---

<sup>1</sup> Статья относится к промежуточным результатам ключевого проекта государственного социального фонда «Изучение буддийских монастырей Китая» (проект № 16AZS002 за 2016 г.).

# 敦煌寫本《歷代法寶記》處寂傳箋釋\*

張勇(子開)

(四川大學 文學與新聞學院, 四川省 成都市 610064)

**摘要:** 本文擷取了敦煌寫本《歷代法寶記》中的處寂傳部分, 略為校勘, 再對內中語辭作了較有新意的闡釋, 並揭示了文辭背後的文化背景。是乃作者《歷代法寶記校箋》的一部分, 具有一定學術價值。

**关键词:** 敦煌寫本; 歷代法寶記; 校勘; 處寂; 保唐派; 禪宗

## 一、箋釋凡例

本文對敦煌寫本《歷代法寶記》處寂傳進行箋釋時, 所用主要版本為:

- 1、底本: 敦煌寫本伯2125號。
- 2、通校本: 敦煌寫本斯516、1611、1776、5916、11014, 伯3717、3727, 俄Φ261 (M. 1514), 日本石井光雄積翠軒文庫藏本, 德國 柏林所藏Ch. 3934r。
- 3、參校本一: 《大正新脩大藏經》本。簡稱“大正藏本”。高楠順次郎、渡邊海旭、小野玄妙等編: 《大正新脩大藏經》, 東京: 大正一切經刊行會, 大正十三年(1924)至昭和七年(1932)版, 第51冊, No. 2075。以伯2125號為底本, 斯516號對勘。
- 4、參校本二: 朝鮮金九經《薑園叢書》校刊本。簡稱“金九經本”。1935年, 金氏據《大正藏》本, 與石井光雄藏本(《石井積翠軒文庫善本書目》)、矢吹慶輝《鳴沙餘韻》及《解說》之影印本校訂, 收在《姜園叢書》之中。
- 5、參校本三: 柳田聖山《禪の語錄》3《初期の禪史II—歷代法寶記一》(包括校注、日譯和導論), 東京都: 筑摩書房, 昭和五十一年六月十五日初版第一刷發行。簡稱“柳田本”。
- 6、參校本四: 郝春文編著《英藏敦煌社會歷史文獻釋錄》。簡稱“郝本”。如《釋錄》第二卷, 以S516為底本, 用P2125、3717、3727背、, S1611、1776背、5916參校, 進行了對勘(北京: 社會科學文獻出版社, 2003年7月第1版, 第467-564頁)。<sup>[1,467-564]</sup>
- 7、其他零星校勘和研究成果。

## 二、敦煌寫本《歷代法寶記》處寂傳原文

處寂禪師，綿州涪<sup>①</sup>城縣<sup>[-]</sup>人也。俗姓唐。家代好儒，常習詩禮<sup>②</sup>，有分義<sup>[-]</sup>孝行。年十歲，父亡。歎曰：“天地<sup>[-]</sup>既無<sup>③</sup>，我聞佛法不可思議，拔生死苦。”乃投誥和上。誥和上<sup>④</sup>問：“汝何來<sup>⑤</sup>？”答云：“故投和上<sup>⑥</sup>。”和上<sup>⑦</sup>知非常人。

當赴京日，遂擔大師至京，一肩不移<sup>④</sup>。身長八尺，神情凜然，於眾獨見其首，見者欽貴。後還，歸居資州 德純寺，化道<sup>[五]</sup>眾生廿餘<sup>⑧</sup>年。

後至開元廿四<sup>⑨</sup>年四月，密遣家人<sup>[-]</sup>王鏗喚海東<sup>[-]</sup>無相<sup>⑩</sup>禪師，付囑<sup>○,11</sup>法及信袈裟云：“此衣是達摩祖師衣，則天賜誥和上，和上<sup>○,12</sup>與<sup>○,13</sup>吾。吾<sup>○,14</sup>轉付汝，善自保愛。覓<sup>○,15</sup>好山<sup>[-]</sup>住去。”

後至其年五月廿<sup>○,16</sup>七日，告諸門徒：“吾不久住。”至夜半子時，奄然坐化。處寂大師時年六十八<sup>[-]</sup>。

## 三、校勘記

① 涪：《大正藏》、金九經本皆誤逕為“浮”。

② 禮：底本作“礼”。《大正藏》、金九經本並錄為“禮”。

③ 無：底本作“无”。《大正藏》、金九經本作“無”。

④ 誥和上。誥和上：底本作“誥<sup>ㄟ</sup>和<sup>ㄟ</sup>上<sup>ㄟ</sup>”，有三個重字符號，故當如此逕錄。

⑤ 來：底本作“来”。《大正藏》、金九經本皆作“來”。

⑥ 上：該之後，甲本有“來”。揆諸唐時四川方言，甲本是。蓋此種表達法，至今仍流行於川東北地區民間。

⑦ 和上：底本以重字符號“<sup>ㄟ</sup>”表示。

⑧ 廿：《大正藏》、金九經本皆錄為“二十”。餘：甲本無。

⑨ 廿四：《大正藏》誤逕為“二十”。金九經本則徑錄為“二十四”。

按，《佛光大辭典》等稱，卒於公元734年(第五册，第4783頁)<sup>[2,4783]</sup>，則又認為當作開元二十二年矣。

⑩ 無：底本作“无”。《大正藏》、金九經本皆作“無”。

○,11 囑：底本作“囑”。《大正藏》、金九經本皆錄為“囑”。

○,12 和上，和上：底本作“和<sup>ㄟ</sup>上<sup>ㄟ</sup>”。

○,13 與：底本作“与”。《大正藏》、金九經本皆錄為“與”。

○,14 吾，吾：底本作“吾<sup>ㄟ</sup>”。

○,15 覓：甲本作“看”。

○,16 廿：《大正藏》、金九經本並錄為“二十”。

#### 四、箋注

[一] 綿州涪城縣：綿州，在唐時屬劍南道，大致包括今綿陽市市區，以及德陽、安縣、江油的一部分。涪城，亦作“浮城”。

按，唐代涪城(浮城)並不同於今之綿陽市涪城區。今天的綿陽市涪城區城區，在唐代屬巴西縣治；而唐時涪城縣，在今涪城區城區之南的涪江下游，大致位於今天綿陽豐穀鎮至於蘆溪鎮之間。參攷譚其驤主編《中國歷史地圖集》第五冊“隋·唐·五代十國時期”分冊，北京：中國地圖出版社，1982年10月第1版，第65-66頁。成都地圖出版社編著《四川省地圖冊》，2007年1月第一版，第23頁。



唐代綿州治域(摘自譚其驤主編《中國歷史地圖集》)

[二] 分義：謂其行為符合儒家規範。按，“分義”本指遵守名分，為所宜為。《荀子強國》：“禮樂則修，分義則明，舉錯則時，愛利則形。如是，百姓貴之如帝，高之如天。”楊倞注：“分，謂上下有分；義，謂各得其宜。”唐元稹〈胡證授定遠將軍制〉：“爾等率其屬部，分義甚明，皆吾勞臣。”《法苑珠林》卷六二：“從烏中來，情多色慾，少於分義，心無有記。”釋家又別有“分義”一辭，指科分。

[三] 天地：指父母。古人以為，天地、父母並有鞠育生長之恩，故多以“天地父母”連用，如《禪門諸祖師偈頌》卷四，禪月大師〈戒童行〉：“四恩者，天地父母，國王施主，師長朋友，三寶

恩。”清彭際清集《重訂西方公據》：“更念人在世間，實賴天地父母生成之力。”再以天比作父、地比作母。《管子》卷一八：“人道以六制，以天爲父，以地爲母，以開乎萬物，以總一統。”《淮南子》卷七：“故聖人法天順情，不拘於俗，不誘於人；以天爲父，以地爲母，陰陽爲綱，四時爲紀。”

[四] 一肩不移：謂處寂擔上智說，從劍南資州到西都長安，不但一路上沒有換過肩膀、擔子一直放在右肩之上，而且沒有讓他人替換擔著。

[五] 化道：“道”，通“導”。引導。《左傳·隱公五年》：“請君釋憾於宋，敝邑爲道。”陸德明《經典釋文》：“道音導，本亦作導。”《楚辭·離騷》：“乘騏驥以馳騁兮，來吾道夫先路。”王逸注：“言己如得任用，將驅先行，願來隨我，遂爲君導入聖王之道也。”

[六] 家人：古時可稱仆人爲“家人”。《漢書·儒林傳·轅固傳》：“竇太后好《老子》，召問固。固曰：‘此家人言耳。’”顏師古注：“家人言僮隸之屬。”此處指處寂自己的弟子。蓋中華文化中有“一日爲師，終生爲父”之俗。而佛教初入中土時，甚至弟子皈依師父之後，必須改隨其師之姓。只是在東晉道安之後，方倡出家人皆姓“釋”。但即使到了唐代及以後，弟子對其師其實仍是執父禮。唐神清《北山錄》卷六：“然世以君、父、師，其恩一貫。父生之，師教之，君食之。故有致方，心喪三焉。父致喪，君方喪，師心喪，三也。而釋氏以戒法，故隆之矣。戒爲入道之本，師爲出世之因。非但哭于寢也，執乎心喪也。當麻葛菲屨，方父斬也。喪師之服同父。斬縗之孝，二十五月也。但不必杖而後起，哭若不返，謂一盡聲也。唯而不對。此皆喪父之禮。於喪師，則不必然。於餘則如禮焉。此外，並與喪父禮同。今委巷之子，委，曲也。鄉巷卑族之子也。號穹蒼，訴酷罰，蓋不忌知父之嫌。今僧有喪師號哭云「蒼天」等，皆非禮，於父有嫌疑。宜去之可也。”

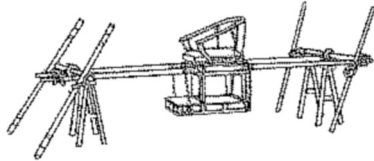
[七] 海東：謂中國東部海洋以東。世俗文獻中，一般指日本。唐李肇《唐國史補》卷上：“佛法自西土，故海東未之有也。天寶末，揚州僧鑒真始往倭國，大演釋教。”宋歐陽修〈奉使道中五言長韻〉：“駿足來山北，輕禽出海東。”然倘在佛教文獻中，則多指高麗等朝鮮半島地區。《續高僧傳》卷一三：“釋圓光，俗姓朴。本住三韓，卞韓、馬韓、辰韓。光卽辰韓新羅人也。家世海東，祖習綿遠。”《三國遺事》卷三“金官城婆娑石塔”條：“然于時海東未有創寺奉法之事。蓋像教未至，而土人不信伏，故本記無創寺之文。”高麗僧覺訓於1215年撰有《海東高僧傳》；韓國獅岩采永編錄之《西域中華海東佛祖源流》，於1764年刊行，所列叙的亦是韓國禪宗(曹溪宗)傳燈之次第。

[八] 好山：謂好的道場，好的禪林。《景德傳燈錄》卷七〈京兆興善寺惟寬禪師〉“僧問：‘如何是道？’師云：‘大好山。’僧云：‘學人問道，師何言好山？’師云：‘汝只識好山，何曾達道？’”此蓋因佛教寺院多位於山水絕佳處，故有以好山代指修修行處所也。《古尊宿語錄》卷三〇〈舒州龍門佛眼和尚語錄〉：“白塔雲中路，晴空鳥外簷。好山長入望，終日坐無厭。”同書卷三一〈舒州龍門佛眼和尚小參語錄〉：“近來兄弟以遊山為訪道，觀看名參學，稱為行脚。還當行脚事麼？要見五臺 清涼、京師、兩浙、廬山、湖南、天台、鴈蕩，江南江北，好山好水好寺院。”卷一五〈雲門匡真禪師廣錄上〉：“遊州獵縣，橫擔拄杖，一千里、二千里走，這邊經冬，那邊過夏，好山好水堪取性。”

[九] 時年六十八：按，學術界或謂處寂世壽八十七。（《佛光大辭典》“處寂”條，第五冊，第4783頁）<sup>[3, 4783]</sup>

## 按語

中土傳統有所謂步輿，人坐之上，以二人或二人以上擡之。《文選潘嶽〈閑居賦〉》“太夫人乃御版輿”，唐李善注：“版輿，車名……一名步輿。周遷《輿服雜事記》曰：‘步輿，方四尺，素木為之，以皮為襜褕之，自天子至庶人通得乘之。’”其實，坐步輿者多是父輩或師長，擡者乃晚輩或弟子。《舊唐書·李綱傳》：“時綱有脚疾，不堪踐履，太宗特賜步輿，令綱乘至閣下。”《貞觀政要》卷四〈尊敬師傅第十〉所載同。《通志·器服二》：“又制步輿，方四尺，上施隱膝，優老者，人輿升殿。”蓋步輿者乃社會中上層所用，而下層民衆則多以籃、筐等代之。南朝沈約《宋書》卷九十三〈列傳第五十三隱逸陶潛〉：“江州刺史王宏欲識之，不能致也。潛嘗往廬山，宏令潛故人龐通之齋酒具，於半道栗里要之。潛有脚疾，使一門生二兒輦籃輿。既至欣然，便共飲酌。”唐李延壽《南史》卷七十五〈列傳第六十五·隱逸上·陶潛〉，文辭略同。是仍需二人或三人共舉之也。



清代步輿(摘自漢語大詞典“步輿”條之插圖)  
(羅竹鳳主編：《漢語大詞典》，第五卷，第337頁左欄)

一直上到上個世紀中葉，雲貴川一帶尚廣泛存在著一種簡易的交通工具：在兩根竹竿或長木棍的中間部位，綁一張以竹片和繩索連系成的躺椅(竹竿或木棍系於椅子的兩旁)。乘坐者即躺於椅上，前後兩人再將竹竿或木棍舉起來，置於肩上，擡著行走。這種叫做“滑竿”的工具，由於對路面要求很低，在西南山區和平原地帶、城市或鄉村都頗為盛行，作為短途甚至長途旅行之用。今日則僅見於青城山、峨眉山等風景點矣。“滑竿”當是步輿的簡易化和民間化吧。

其實，無論是中土還是印度之文獻中，皆有將小孩或老人置於筐、籃等器具中，一人擔於肩上而行走之事例。元魏西域三藏吉迦夜共曇曜譯雜《寶藏經》卷二“波羅奈國有一長者子共天神感王行孝緣”節：“大王！父母恩重，猶如天地。懷抱十月，推乾去濕，乳哺養大，教授人事，此身成立，皆由父母。得見日月，生活所作，父母之力。假使左肩擔父，右肩擔母，行至百年，復種種供養，猶不能報父母之恩。”大唐天竺三藏地婆訶羅奉制譯《最勝佛頂陀羅尼淨除業障咒經》：“左肩擔父、右肩擔母，遶須彌山百千萬匝，血流沒踝，尚不能報一日乳哺之恩，豈應惡念、輕生悲語？”佛典並明確地將這種方式，視作供養父母之法。唐愛同錄《彌沙塞羯磨本》：“供養父母法。佛告諸比丘：“若人百年之中，左肩擔父、右肩安母，於上大小便利、極世珍奇衣食供養，猶不能報須臾之恩。從今聽諸比丘盡心盡壽供養父母。若不供養，得重罪。”“處寂以肩而擔其師，表明他乃以父母之禮而待其師也。重慶大足寶頂山石刻中，有一幅孝子肩擔籬筐、兩只筐內分別坐著其手執餅之父母。是乃敷衍失譯人名《大方便佛報恩經》卷一〈序品〉中之如下經文：“爾時城(王舍城。)中有一婆羅門子，孝養父母。其家衰喪，家計蕩盡。擔負老母，亦次第行乞。若得好食香美菓蔬，仰奉於母。若得惡食萎菜乾果，而自食之。”(參攷黎方銀《大足石窟藝術》，重慶：重慶出版社，1990年10月第一版，第80-96頁。四川省社會科學院等編《大足石刻內容總錄》，成都：四川省社會科學出版社，1985年5月第一版，第197-206頁。)<sup>[4, 80-96: 197-206]</sup> 石刻中之人物相貌和穿著，卻皆屬於趙宋時期。純粹中華故事者，有清毛奇齡《西河集》卷一百二十九“荷仙”條：“荷仙者，俗云即荷擔僧。相傳來蘇十八，都有雲門寺，即僧宅。僧每出，人問曰：‘念佛何用？’曰：‘成仙耳。’因亦名荷擔仙。今神巫讚年祠，終亦讚僧。如曰‘昔日有個荷擔僧，前頭擔母後擔經’，是也。”

需措意者，智詵、處寂時居資州德純寺，與大足皆處於四川盆地的丘陵地帶，以筐擔父母當是兩地並有之作派吧。也就是說，當初處寂乃如大足石刻所示一樣，挑著師父上京；師父坐于前筐；後筐中則裝以衣物、炊具之類的行李，以保持平衡也。



大足寶頂山石窟第 15 號“父母恩重經變相” 張子開 攝

可見，歷代法寶記所載處寂肩擔其師智洗遠赴京城之事，當不僅與古籍中經見的以肩擔人的情況相契合，亦且有著堅實的生活基礎，蘊藏著事師如父母之孝道觀念，當屬實錄，並非望空虛構也。

(按：本文屬於 2016 年度國家社科基金重點項目“中國佛教寺院志研究”(項目編號 16AZS002) 的中期成果。)

## 參考文獻

1. 《英藏敦煌社會歷史文獻釋》，北京：社會科學文獻出版社，2003 年 7 月第 1 版，第 467-564 頁
2. 《佛光大辭典》，第五冊，第 4783 頁。
3. 《佛光大辭典》“處寂”條，第五冊，第 4783 頁
4. 參攷黎方銀《大足石窟藝術》，重慶：重慶出版社，1990 年 10 月第一版，第 80-96 頁。四川省社會科學院等編《大足石刻內容總錄》，成都：四川省社會科學出版社，1985 年 5 月第一版，第 197-206 頁。



## Библиография

Ин цзан Дуньхуан щэхуэй лиши вэнь сян ши (Документы по социальной истории Дуньхуана). Пекин, изд-во «Научной документации по социальным наукам», № 1. 2003.

Да фо цыдянь (Большой буддийский словарь). Т. 5, 2004.

Сань као Ли Фаньинь. Дацзу ишу (Исследования Ли Фаньиня. Искусство грота Дацзу). Чунцин, 1990.

# **Взгляды Б.Н. Ельцина на Китай и его политика в отношении Китая**

*Шэнь Ин*

DOI 10.48647/IFES.2022.85.10.021

**Аннотация:** После распада Советского Союза именно в период пребывания в должности первого президента Российской Федерации Б.Н. Ельцина китайско-российские отношения были ознаменованы тремя шагами. Взгляд Ельцина на Китай является ключом к пониманию политики Ельцина в отношении Китая. Политика Ельцина в Китае – это понимание Ельциным Китая на политическом уровне. В статье анализируется взгляд Ельцина на Китай на основе теории когнитивной психологии, выделяются факторы, определившие взгляд Ельцина на Китай, и показана их связь с реальной политикой Ельцина в Китае; доказывается, что принятие дипломатических решений в рамках российской централизованной системы во многом обусловлено личностным фактором; дана оценка традиций и законов российской дипломатии. Понимание важности и сложности российско-китайских отношений способствует более прагматичному и углубленному развитию китайско-российских отношений.

**Ключевые слова:** Ельцин, взгляд на Китай, российско-китайские отношения.

## **President Yeltsin's Views on China and His Policy towards China**

*Shen Ying*

**Abstract:** Boris Yeltsin's view of China is key to understanding his policy on China which reflects his perception of the country. During Yeltsin's term in office, China-Russia relations underwent three steps to enter the stage of comprehensive development, which showcased Yeltsin's judgment of China for the interests of Russia's development. As believed by President Yeltsin, Russia treated China as its interest and opportunity and paid increasing attention to China as the most important neighbor, recognizing and supporting China as a big country and strengthening the cooperation with it on bilateral, regional and international affairs. There is no doubt

that the Russian people, including their top decision-makers are constantly striving to become a European power and that the prerequisite and ultimate goal of Yeltsin's policy on China is to cooperate with the country to safeguard Russian interests.

**Keywords:** Yeltsin, view of China, China-Russia relations

## 叶利钦的中国观及其对华政策

沈影<sup>1</sup>

**摘要:** 苏联解体后,正是在俄罗斯联邦第一任总统叶利钦任职期间,中俄关系连上了三个台阶。作为俄罗斯的最高决策者,叶利钦的对华认知无疑会对其对华政策产生影响。叶利钦的中国观是理解叶利钦对华政策的一把钥匙,叶利钦政府的对华政策是叶利钦对华认识在政策层面上的表达和反映。本文对叶利钦的中国观及其对华政策进行分析,指出叶利钦中国观的影响因素及其与叶利钦对华政策之间的内在联系,揭示俄罗斯集权体制下的外交决策往往体现出个人色彩比较浓厚等特点,进而为了解俄罗斯外交的传统与规律,促进中俄关系更加务实深入发展提供参考。

**关键词:** 叶利钦 中国观 中俄关系。

当前,中俄全面战略协作伙伴关系处于历史最好时期。<sup>2</sup>中俄关系发展得好,对各自发展及世界和平稳定都至关重要。<sup>3</sup>在这样的背景下,中国有关俄罗斯问题的研究也日益多元化,研究领域在不断拓宽。值得一提的是,在众多研究中,关于近邻俄罗斯的中国观研究

---

<sup>1</sup> 沈影,四川大学国际关系学院副教授,中国中俄关系史学会常务理事,俄罗斯乌拉尔联邦大学访问学者,研究领域为苏联、俄罗斯对外政策。特别感谢俄罗斯教授 Дмтрий Стровский 及俄罗斯学生 Антон 及白琳娜对本文撰写的大力帮助。本课题系国家社科基金项目“冷战后俄罗斯‘中国观’变迁研究”、“中俄两河流域合作机制下四川与俄罗斯合作研究”、以及成都市软科学项目“‘一带一路’倡议下四川与中东欧国家合作研究”的阶段成果。

<sup>2</sup> 习近平:中俄全面战略协作伙伴关系处于历史最好时期,参见 2017 年 7 月 5 日,人民日报, <http://politics.rmlt.com.cn/2017/0705/482064.shtml>, 2018 年 3 月 7 日浏览。

<sup>3</sup> 专访:中俄关系对世界和平稳定至关重要——访中国驻俄罗斯大使李辉, <http://news.sina.com.cn/w/2017-07-02/doc-ifyhrttz2004803.shtml>, 2018 年 3 月 7 日浏览。

相对不多<sup>1</sup>，从外交决策理论角度研究俄罗斯各领域、各阶层尤其是俄罗斯最高决策者中国观的论著很少。而作为最高决策和政策执行者的个人在一国对外政策的制定与执行过程中，其作用是不容忽视的，尤其是在强人政治国家。决策者往往根据自己的信念体系得出主观结论，一定程度上影响着该国外交行为的方向与深度。因此，抛开决策者的信仰和对别人的印象去解释关键决定和政策通常是不可能的。<sup>2</sup>美国政治学者施奈德 (Richard Snyder) 等人在提出将决策作为研究国际关系的方法时认为，“国家的对外政策行为不是抽象的，而是决策者在一个复杂环境中认识与行为的结果。参与决策的机构或单位的特性、各组织内部的沟通与信息交往、决策者的个性、背景及价值观念决定决策行为的结果。”<sup>3</sup>俄罗斯的政治体制具有集权特性，集权体制下俄罗斯的外交决策往往体现出个人色彩比较浓厚的特点。因此，研究俄罗斯政治人物尤其是最高决策者——总统对俄罗斯外交决策系统的影响，有利于我们掌握俄罗斯外交政策传统与特点，更恰当地与其打交道。叶利钦是苏联解体后俄罗斯联邦的第一任总统，在其任俄总统期间，中俄关系连上了三个台阶。叶利钦作为俄罗斯的最高决策者，其对华认知无疑会对其对华政策产生影响。同时，叶利钦对中国的认知也直接反映着俄罗斯决策层对中国的看法及各种有关中国问题的立场，这都是叶利钦担任俄罗斯总统期间其制定对华政策的直接依据。基于此，本文尝试探讨叶利钦的中国观，分析叶利钦对中国的印象与其对华政策，以使我们更深刻理解俄罗斯对外政策传统，助推中俄关系不断向前发展。

认知社会心理学认为，印象是由主体、客体等要素相互作用而形成的，受到主客观因素的影响。在社会认知中，影响印象的主观因素包括：1、兴趣与动机。兴趣差异决定了印象的选择性，人们总是把注意力集中于感兴趣的事物；2、需求与价值。当一个刺激物对个人具有重要意义时，容易成为形成印象的中心；3、个性心理特征，特别是认知者的个性、价值观、世界观等。<sup>4</sup>在印象形成过程中，客体的自然特征与社会特征对印象的形成发挥着重要有时是决定性的影响。关于客体的自然特征，对人而言，首先会同人们的性别、种

---

<sup>1</sup> 如潘永：《俄国早期来华使节的中国观》南开大学 2010 年硕士论文；阎国栋：《叶卡捷琳娜二世的中国观》，载《俄罗斯研究》2010 年第 5 期；孙芳：《俄罗斯的中国形象》，人民出版社 2010 年版；李玮：《俄罗斯人眼中的中国形象》，北京大学出版社 2016 年版；许华：《俄罗斯软实力研究》，中国社会科学出版社 2017 年版等。

<sup>2</sup> Robert Jervis, *Perception and Misperception in International Politics*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1976, p. 28.

<sup>3</sup> 杜正艾：《俄罗斯外交传统研究》，博士论文第 74 页，外交学院 2003 年。

<sup>4</sup> 俞国良：《社会心理学》，北京大学出版社 2006 年版，第 293 页。

族和外表吸引力联系在一起。<sup>1</sup>诚然，仅靠主体或客体的特征无法形成印象，而是要通过主客体之间的相互作用或者说是互动。当主体认为客体对自己有益时，对客体的印象通常是正面的；但当主体判断客体对象对自己构成威胁，产生的印象则通常是负面的。

同样，在外交活动中，决策者对其他国家或政府印象的生成也是如此。在影响决策者对他国印象的形成因素中，包括如下方面，一是对象国的自然特征与社会属性。自然特征是指一国的国力程度、地理特征等因素，这里面的国力是指综合国力，包括经济实力、军事实力、文化实力等。决策者会非常关注对象国国力与本国国力的对比。对于国家来讲，其社会属性就是指其在国际社会中的地位、国家行为特征、发展趋势等。二是主客体之间的关系，在国际关系中，可理解为国家间的相互关系。对于决策者而言，通过国家间的互动，决策者对对象国对本国利益是威胁还是机会将形成自己的判断和认知。三是主体因素，包括决策者的个性、经历、信仰、价值观、对外部情境的判断等。上述因素可概括为，即对对象国自身特征的认知、决策者对主客体关系的判断及决策者主观因素。本文将基于外交决策理论和认知心理学有关印象的理论主要从俄罗斯集权体制下的外交特性、叶利钦对中国的认知、叶利钦政府的对华政策三个方面来进行分析。

## 一、俄罗斯集权体制下的外交特性

### (一) 最高领导者往往在外交决策中拥有极大的权力

梳理俄罗斯历史，不难发现，沙皇俄国时期国家实行的是君主专制统治，苏联时期奉行的是高度集权的政治经济体制，苏联解体后俄罗斯联邦政治体制的鲜明特点就是强总统、弱议会。可见，集权性成为俄罗斯政治体制最根本的特征。无论是在沙皇俄国，还是俄罗斯，君主或最高领导者都握有绝对的或者很高的权力。在这样的集权体制国家，由于最高决策者在政权体制占有十分重要的位置，故其在决策过程中的作用就会十分巨大，最高决策者性格偏好等个人因素对决策的影响就会比较大，研究决策者个性特点就具有特殊的意义。在当代俄罗斯，1993年宪法明确规定，总统在国家政治结构中和对外政策决策中发挥着主导作用。根据俄罗斯现行宪法，俄对外政策决策的重心完全转移到俄罗斯总统身上。总统拥有极大的对外政策权

---

<sup>1</sup> 金盛华：《社会心理学》，高等教育出版社2011年版，第118页。

力,该宪法第 80 条规定:(1) 俄罗斯总统是国家元首,并作为国家元首在国内和国际上代表俄罗斯联邦。(2) 俄罗斯总统在宪法规定的范围内采取措施保卫国家的主权、独立和国家完整。(3) 总统有权根据联邦宪法和法令确定国家对内对外政策的基本方针。第 86 条对俄罗斯总统在对外关系中的地位作了具体规定:(1) 实行对俄罗斯对外政策的领导;(2) 谈判并签署俄罗斯的国际条约;(3) 签署国书;(4) 接受国书。此外,宪法的有关条款规定了总统拥有外交部长的任免权(第 83 条 5 款);任命和召回俄罗斯驻外外交代表(第 83 条 12 款);向联邦会议提出关于国家对外政策的咨文(第 84 条 6 款)等。<sup>1</sup>可见,1993 年俄罗斯宪法使得总统在对外政策过程中处于至高无上的地位,总统可以对对外政策过程的每一阶段发挥决定性的影响。从某种程度上讲,“制定和实施对外政策成了总统的特权”<sup>2</sup>。

## (二) 俄罗斯外交往往具有强烈的个人色彩

在俄罗斯,重大外交政策的变化,在许多时候不是因为出于形势的变化和国家利益需要,而是出于君主的好恶,这也使得俄罗斯外交具有很强的不确定性和矛盾性。<sup>3</sup>这就使君主(最高领导者)个人的性格特点和偏好、价值观等因素不可避免会对其外交决策产生一定有时甚至是决定性的影响。

苏联解体后,俄罗斯第一任总统叶利钦独特的性格等特点就影响着其外交决策。叶利钦本人曾在其《总统笔记》中写道:“会谈成功与否,在很大程度上取决于你的个性、你的风格、你的形象能否被接受。”<sup>4</sup>以叶利钦的个性对中俄关系的影响为例来说明,众所周知,叶利钦担任俄总统期间,在实现由中苏关系到中俄关系平稳过渡的基础上,不断推动中俄关系升级,中俄关系连续上了三个台阶,从 1992 年中俄互视为友好国家,到 1994 年确立了中俄长期稳定的“面向 21 世纪的建设性伙伴关系”,再到 1996 年建立“平等信任、面向 21 世纪的中俄战略协作伙伴关系”,也为 2001 年签署《中俄睦邻友好合作条约》奠定了坚实基础。值得一提的是,中俄发展战略协作伙伴关系正是叶利钦即兴提出来的。1996 年 4 月 23 日,在访华专机上,叶利钦对已经准备好的《中俄联合声明》提出修改意见,将原定的“发展长期稳定的睦邻友好、互利合作和面向 21 世纪

<sup>1</sup> 林军:《俄罗斯外交史稿》,世界知识出版社 2002 年版,第 511 页。

<sup>2</sup> КАН БОН КУ. Формирование внешнеполитического курса РФ истоки, процесс и основные направления. Диссертация д.п.н. ИМЭМО РАН. М., 1999, с. 179. 转引自冯玉军:《当代俄罗斯对外政策决策机制研究》,外交学院 2001 年,第 71 页。

<sup>3</sup> 杜正艾:《俄罗斯外交传统研究》,博士论文第 97 页,外交学院 2003 年。

<sup>4</sup> 叶利钦:《总统笔记》,东方出版社 1995 年版第 168 页。

的建设性伙伴关系”改成“发展平等与信任和面向 21 世纪的战略协作伙伴关系”。<sup>1</sup>叶利钦的建议得到中国方面的积极响应。中俄两国领导人会谈后发表的《中俄联合声明》宣布，双方“决心发展平等与信任和面向 21 世纪的战略协作伙伴关系……”。<sup>2</sup>“不系领带”的会晤也是叶利钦个性灵活的体现。叶利钦把从西方学来的这种会晤形式用到了同东方国家如中国打交道上。1998 年 11 月 23 日，中俄两国国家元首在莫斯科举行了首次非正式会晤(因叶利钦总统突患肺炎，住院治疗，会晤是在莫斯科中央门诊医院进行的)。双方在亲切友好、无拘无束的气氛中就中俄关系及共同关心的问题广泛交换了意见。会晤取得了积极和重要的成果。叶利钦总统热烈欢迎江主席来俄访问，并对实现两国元首首次“不扎领带”的会晤表示十分高兴。<sup>3</sup>叶利钦也了解自己性格的多变，他在回忆录中写道：“倒常有这样的情况，顺口说出的一个词，或者报刊上一大篇文章中的一句话，往往会迫使我完全改变思维过程”。<sup>4</sup>

## 二、叶利钦对中国的印象及其中国情结

### (一) 叶利钦对中国的印象

叶利钦对中国的了解一定程度上体现在其对中国国力及中国在国际社会中地位的判断。叶利钦曾在自传中这样描述中国，经过多年的“冷淡”后，中国渐渐成为俄罗斯在当今世界重要的战略伙伴之一。中国的经济发展势头强劲，主张世界多极化，善于采用多元化方式解决复杂的国际问题。同时，中国又是政治、军事强国。共产主义中国曾与世界绝缘的那个时代，其曾被视为亚洲安全潜在威胁的那个时代成为了过去。现今的中国保留了自己全部的特色，保留了从毛泽东时代遗留下来的管理传统，她已经是另一个国家，是一个现代化的、生机勃勃的、正在发展中的国家。中国还是俄罗斯非常重要的盟友<sup>5</sup>。在与中国领导人的书信往来中，叶利钦也多次表达对中国发展成就的肯定。中国国庆 50 周年时，叶利钦写给江泽民的

---

<sup>1</sup> 海运、李静杰：《叶利钦时代的俄罗斯》(外交卷)，人民出版社 2001 年版，第 219 页。

<sup>2</sup> 《人民日报》1996 年 4 月 26 日第 1 版。

<sup>3</sup> 1998 年 11 月 23 日，江主席同叶利钦总统举行非正式会晤，<http://www.people.com.cn/GB/historic/1123/5303.html>，2018 年 3 月 18 日浏览。

<sup>4</sup> 叶利钦：《总统笔记》，东方出版社 1995 年版第 157 页。

<sup>5</sup> *Ельцин Б.Н. Президентский марафон: Размышления, воспоминания, впечатления*, М., 2008, с. 132.

贺信中写道：现在的中国是强大的，快速发展的国家，世界共同体都在注意听取中国的权威性意见，中国改革开放所取得的成就极大地提高了中国人民的福利，保证国家融入世界经济一体化进程。香港、澳门回归之际，叶利钦致电致信江泽民主席表祝贺。<sup>1</sup>

叶利钦对中国在国际社会地位的认可体现在其执政期间中俄关系发展到在国际问题上进行磋商和合作。梳理苏联解体后中俄关系发展进程可见，叶利钦总统第一次访华时，正值俄美关系处于“蜜月期”，中俄领导人这次会晤及其发表的《联合声明》中都未涉及国际问题。到了1994年1月，在叶利钦总统致信江泽民主席，建议把中俄关系提升到“建设性伙伴关系”的水平。1月27日，中俄两国外长会谈时，俄外长科济列夫表示，“希望俄中关系发展到全新的水平，无论在双边关系中，还是在区域和国际方面都结成建设性的伙伴关系”<sup>2</sup>。9月江泽民主席访俄时，中俄两国元首在会谈中以及中俄签署的“联合公报”中明确提出，两国要“加强在国际事务中的合作，包括在解决全球性问题上的合作”，强调要“反对霸权主义和强权政治，反对建立对立的政治、军事、经济集团”。<sup>3</sup>1996年11月10日，叶利钦致信江泽民，指出“中俄两国对国际事务中的一些敏感问题立场及解决途径是一致或者相似的，两国共同致力于建设更加公正的国际新秩序”。<sup>4</sup>1997年11月27日，在叶利钦写给江泽民的信中提到，我们在北京会晤时就伊拉克问题已达成共识，共同寻求政治解决伊拉克危机的途径。<sup>5</sup>1999年10月30日，叶利钦总统致信江泽民主席，阐述了俄罗斯对《反导条约》的立场。<sup>6</sup>等等。

## (二) 叶利钦的中国情结

如果说，叶利钦执政之初对中国了解不足，那么随着国内外形势的变化，其对中国的认识已日益深刻，叶利钦个人的中国情结也在不断加深。叶利钦充分肯定中国古代哲学中的中庸之道，表示，在

---

<sup>1</sup> Переписка президента российской федерации Бориса Николаевича Ельцина с главами государств и правительств 1996–1999. Т. 1. Австралия–Монголия, М.: научное изд-во «Большая российская энциклопедия». 2011, с. 523.

<sup>2</sup> 《中俄两国外长举行会谈》，《人民日报》，1994年1月28日。

<sup>3</sup> 《中俄联合声明》，转载自徐葵、马胜荣主编：《跨世纪的战略抉择：90年代中俄关系实录》，新华出版社1999年版，第15页。

<sup>4</sup> Переписка президента Российской Федерации Бориса Николаевича Ельцина с главами государств и правительств 1996–1999, Москва, 2011, с. 510.

<sup>5</sup> Там же, с. 518.

<sup>6</sup> Там же, с. 524–526.



治国理念中，俄罗斯也要学习中国中庸之道<sup>1</sup>。他由衷感叹中国的国画艺术。一次访华期间，叶利钦对装饰在宴会厅里的中国国画十分欣赏。他说，“墙面都是色彩亮丽、异常精美的画作，其中一幅国画是我最喜欢的中国画，白底下的红罍粟。作为礼物，我从中国将它带回了俄罗斯。直到现在，它仍是我最喜欢的画，一直挂在我们家里。”<sup>2</sup>叶利钦也十分喜欢中国的茶叶、黄酒、菜肴，对中国建筑艺术十分赞赏，对中国气功和中医很感兴趣，对中国城市也多次表达喜爱之情。对于多次到访的北京，叶利钦说，这“是一座大气、愉快、充满活力的城市。……在这里生活是这样的沸腾，总是有这么多不寻常的观感。”<sup>3</sup>叶利钦感慨道，中国人对于世界富有特殊的使命，因为他们生活在一个文化没有中断、历史没有中断的国家里。数千年来，他们保留了自己的传统，保留了自己的民族哲理<sup>4</sup>。

### (三) 元首之间的良好关系

多年来，叶利钦总统与江泽民主席建立了良好的工作关系和紧密的个人关系，叶利钦视中国主席江泽民为“知己”，表示“非常乐意和江主席这样待人诚恳、博学多才的人交往，总是迫切地期待着和江主席的每一次会晤，不论是正式的还是非正式的。”<sup>5</sup>两人之间的会晤形式的确不拘一格，包括正式会晤、不系领带的会晤、病房会晤、府邸会晤等。1997年4月下旬江主席第二次访俄时，叶利钦总统刚刚做完心脏搭桥手术，身体相当虚弱，但仍坚持接待来访的中国主席并交谈良久。1998年11月江主席第三次访俄时，叶利钦总统不顾发高烧坚持在莫斯科的“郊外医院”（即“中央临床医院”）会见江主席。他事先对助手们说：“我有句要紧的话要对我亲爱的朋友讲。”原来，他要当着中国主席的面，全面、明确地阐述俄罗斯政府有关台湾问题的立场<sup>6</sup>。江主席也曾邀请叶利钦总统到自己的府邸做客，两

<sup>1</sup> 叶利钦的中国缘：称俄罗斯也要学习中庸之道，<http://news.sina.com.cn/w/2007-04-25/162012864842.shtml>。

<sup>2</sup> *Ельцин Б.Н. Президентский марафон: Размышления, воспоминания, впечатления*. М.: РОССПЭН, 2008, с. 134.

<sup>3</sup> Там же, с. 133–134.

<sup>4</sup> 叶利钦著：《午夜日记——叶利钦自传》，曹纒西、张俊翔译，译林出版社2001年版，第186页。

<sup>5</sup> 徐葵、马胜荣主编：《跨世纪的战略抉择：90年代中俄关系实录》，新华出版社1999年版，第78页。

<sup>6</sup> 也就是著名的“叶四不”：不支持“台独”、不接受“两个中国”或“一中一台”、不支持台湾加入联合国等只有主权国家才能参加的国际组织、不向台湾出售武器。详见李景贤：《叶利钦总统印象》，[http://news.xinhuanet.com/world/2007-08/25/content\\_6601402.htm](http://news.xinhuanet.com/world/2007-08/25/content_6601402.htm)

位领导人如两位老朋友般聊起了中苏之间的友谊、两人各自的生活。叶利钦总统还十分赞赏江主席的俄语水平，他在回忆录中写道，他（指江泽民主席）俄语说的很好，喜欢唱俄罗斯歌曲，特别是《伏尔加河上的峭壁》和《莫斯科郊外的晚上》。<sup>1</sup>卸任后，叶利钦夫妇应邀来中国度假，并会见了江泽民夫妇。叶利钦说，他将卸任后首次出国休假安排在中国，是因为他一贯高度重视他和江主席亲手开拓的中俄战略协作伙伴关系。江泽民高度赞赏叶利钦为中俄战略协作伙伴关系的确立和发展所做的重要贡献。此外，书信往来、电话连线也见证着中俄两位元首间的友谊。1998年虎年春节时，叶利钦总统给江泽民主席发来贺电，对中俄关系进行了总结和展望，专门提到祝愿虎年出生的江主席更加成功和顺意。<sup>2</sup>江泽民主席连任为中国国家主席和中央军委主席时，叶利钦发来贺电表示，非常看重他和江主席之间良好的个人关系<sup>3</sup>。这都表明中俄两国元首间的互信和个人关系的发展程度。卸任后叶利钦仍心系中国与中俄关系的发展。卸任后，叶利钦首次跨进了中国驻俄使馆。他热情真挚地说道：他和江泽民主席之间，俄中两国和两国人民之间有着深厚的友谊，并回顾了同江泽民主席共同为建立和发展中俄战略伙伴关系所做的工作，对近10年来两国关系的蓬勃发展、人民友谊的日益巩固深表满意。叶利钦表示，他始终关注着中国的发展和中俄关系，愿为巩固中俄友谊继续贡献自己的力量。<sup>4</sup>

### 三、叶利钦时期的中俄关系

对于叶利钦而言，通过其执政期间中俄国家间的互动及其对华政策的变化，叶利钦一定程度上形成了自己关于中国对俄罗斯利益是威胁还是机会的判断和认知。叶利钦执政俄罗斯期间，中俄关系不断向前发展，具体表现为：

（一）中俄关系连登三个台阶苏联解体后，中俄两关系从中苏关系顺利平稳过渡到了中俄关系。以此为基础，中俄关系不断向

<sup>1</sup> 叶利钦著：《午夜日记——叶利钦自传》，曹曼西、张俊翔译，译林出版社2001年版，第184页。

<sup>2</sup> Переписка президента Российской Федерации Бориса Николаевича Ельцина с главами государств и правительств 1996–1999, М., 2011. с. 518.

<sup>3</sup> Там же, с. 520.

<sup>4</sup> 叶利钦浓浓中国情，[http://www.china.com.cn/international/txt/2007-04/24/content\\_18394146.htm](http://www.china.com.cn/international/txt/2007-04/24/content_18394146.htm)

前发展，连上了三个台阶，从“互视为友好国家”，到建立长期稳定的“面向 21 世纪的建设性伙伴关系”，再到 确立“平等信任、面向 21 世纪的中俄战略协作伙伴关系”。在叶利钦担任俄罗斯总统期间，中俄两国元首间举行了七次最高级会晤，共同发表了七个重要联合声明(参见表 1),这是指导和正确处理两国关系的政治和法律性文件，这些文件确定了新型国家关系的基本原则和两国关系的发展方向。

表 1：中俄国家元首会晤 (1991–1999 年)<sup>1</sup>

次数	时间	事件	内容
1	1992.12.17–19	叶利钦总统访华	中俄两国元首签署《关于中华人民共和国和俄罗斯联邦相互关系基础的联合声明》
2	1994.9.2–6	江泽民主席访俄	中俄两国元首签署《中俄联合声明》，《关于互不将战略核武器瞄准对方的联合声明》，以及《中俄国界西段协定》等重要文件。
3	1996.4.24–26	叶利钦总统访华	中俄两国元首签署了《中俄联合声明》等文件。
4	1997.4.22–26	江泽民主席访俄	中俄两国元首签署《中华人民共和国和俄罗斯联邦关于世界多极化和建设国际新秩序的联合声明》等文件。
5	1997.11.9–11	叶利钦总统访华	中俄两国元首签署了包括《中俄联合声明》在内的 8 个文件。
6	1998.11.22–25	江泽民主席访俄	双方发表《世纪之交的中俄关系》(中俄高级会晤结果联合声明)，以及《关于中俄边界问题的联合声明》。
7	1999.12.9–10	叶利钦总统访华	中俄两国元首签署了《中俄联合声明》，以及《关于共同经济利用中俄边界地段个别岛屿及其附近水域的协定》。

<sup>1</sup> 表格材料来源于人民网高楠：“俄罗斯联邦总统与中华人民共和国主席会晤大事记 (1992–2004)”，<http://www.people.com.cn/GB/guojj/8212/39122/39123/2926653.html>，2004 年 10 月 18 日；徐葵、马胜荣主编：《跨世纪的战略抉择:90 年代中俄关系实录》，新华出版社 1999 年版目录第 1 页。

(二) 建立了发展中俄关系的有效机制。1、新型国家关系机制。主要内容包括

不纠缠历史旧帐,着眼未来;既不对抗,又不结盟,也不针对第三国,睦邻友好、互利合作、共同繁荣。2、建立了定期会晤机制。其中包括中俄两国最高领导人定期会晤机制、中俄两国总理定期会晤机制等。1992年起就建立了中俄两国国家元首和政府首脑间的对话机制。1996年12月26日至28日,中国国务院总理李鹏访俄,双方决定建立中俄总理定期会晤机制。随着这一机制的确立,中俄两国总理每年举行一次会晤。中俄总理定期会晤机制还下设人文合作委员会、总理定期会晤委员会、投资合作委员会、能源合作委员会四个合作机制。中俄两国定期会晤机制的建立对于保持各个级别、各种渠道的经常对话,加强两国的相互信任和了解,推动两国关系在各个领域发展具有重要意义。3、建立了睦邻相处的安全机制。1993年签署了中俄国防部合作协议,确立了两国防务部长定期会晤制度,两国声明互不首先使用核武器,互不把战略核武器瞄准对方;还签署了中俄两国政府预防危险军事活动协定和军事领域信任协定。此外,中俄两国还建立了经济科技合作机制、国际问题磋商机制等。

(三) 协调了中俄关系中的几大难题。边界问题是中俄国家关系中的一件大事。20世纪60年代,中苏两国开始为解决边界问题进行磋商,几经中断和曲折。经过长时间谈判,在1991年5月16日中苏两国签署了《中苏国界东段协定》。苏联解体后,这段边界全部属于俄罗斯。1992年2月13日俄罗斯最高苏维埃批准了《中俄国界东段协定》,同年3月中俄两国互换了批准证书。1994年9月,江泽民主席访俄期间,两国又签署了《中俄国界西段协定》。1995年10月,中俄双方又互换了西段边界协定批准书。这标志着中俄两国第一次用法律形式固定了两国边界,使长期困扰两国关系的最敏感的领土问题基本得到解决。尽管俄远东个别地区一直对边界条约持有异议,甚至以远东独立威胁政府,但是,叶利钦一再表示,“俄中边界协定是神圣的,不可改变的,将坚决予以执行”。<sup>1</sup>这都为后来中俄边界争端的最后解决创造了有利条件。同时,尊重中国在台湾问题上的立场。1992年9月,叶利钦签署了《关于俄罗斯与台湾关系的命令》。1996年3月,我在台湾海域进行导弹试验和军事演习时,俄政府发表声明强调台湾是中国的一部分,台湾海峡的紧张局势不影响两国关系的发展。

(四) 中俄经贸往来日益频繁中俄政治关系稳步前进的同时,两国经济关系也有了较大发展。1992年3月5日中俄两国政府签定了经贸和科技合作协定,确定相互提供贸易最惠国待遇,还建立了政府间经贸和科技合作委员会。中俄两国的经济技术合作领域不断扩大,涉

<sup>1</sup> 刘桂玲:《中俄关系五年来的发展》,载《国际资料信息》1996年12期。

及能源、交通、和平利用核能、航空、航天、军事技术等领域。例如,按照军事合作协定,双方在军事领域交换情况和经验,扩大俄罗斯对中国的军事技术转让,加强军事领域的人才交流。根据中俄航天局签定的合作协定,两国在研制运载火箭和各种用途的航天器,以及在科学和经济上利用宇宙方面进行合作等等。总体而言,1992-1999年中俄贸易往来较为频繁(见表2),八年间虽中俄贸易呈现出起伏和不稳定的现象,经历了迅速发展、滑坡与调整提高阶段,但两国已经成为彼此重要的贸易伙伴,中俄经贸合作潜力大也是不争的事实。

表2:1991-1999年中俄贸易额一览表  
(单位:万美元)<sup>1</sup>

年份	1991 <sup>3</sup>	1992	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999
进出口总额	390425	586240	767966	507599	546332	684612	612376	548123	572006

(五) 中俄在国际问题上的磋商与合作不断增多 随着中俄政治关系不断向前发展,两国对冷战后的国际形势和对国际关系的共识越来越多。1996年4月《中俄联合声明》明确指出:“当今世界处于深刻而复杂的变化之中。谋求和平、稳定、合作和发展已成为当今国际生活的主流。但是,世界并不太平。霸权主义和强权政治依然存在,集团政治有新的表现,世界的和平与发展仍面临严重挑战。”<sup>4</sup>叶利钦总统说,“俄中两个大国对世界命运肩负着特殊责任,两国都反对强权政治,反对一国将其意志强加于别国。”<sup>5</sup>在地区热点问题上,两国政府从维护世界和平出发,反对武力解决地区冲突。1998年12月叶利钦和江泽民就美英空袭伊拉克事件用中俄首脑热线进行首次通话,协调双方立场。1999年4月,双方一致谴责以美国为首的北约对南斯拉夫联盟发动空袭并力争制止这场非正义战争,此外,双方就“新干涉主义”,打击民族分裂主义和宗教极端主义及反导等国际问题进行协商与合作。等等。

<sup>1</sup> 资料来源:《中国对外经济贸易年鉴1993》,第450页;《中国对外经济贸易年鉴1994/95》,第472页;《中国统计年鉴1996》,第588页;《中国统计年鉴1997》,第596页;《中国统计年鉴1999》,第585页;中华人民共和国海关总署:《海关统计》,1999年第12期,第5页。转引自海运,李静杰:《叶利钦时代的俄罗斯》(外交卷),人民出版社2001年版第243页。

<sup>3</sup> 1991年数据为中苏贸易额。

<sup>4</sup> 《人民日报》1996年4月26日,第1版。

<sup>5</sup> 《叶利钦高度评价俄中高级会晤》,《人民日报》1996年4月26日,第4版。

## (六) 叶利钦执政期间中俄关系的反复与不足

1. 不平常的 1992 年。尽管苏联解体后，经过中俄双方的共同努力，中苏关系平稳过渡到中俄关系，中俄关系此后也取得长足发展。但纵观两国关系的发展并不是一帆风顺的，一度受到干扰，以 1992 年这个年份最为典型。这一时期俄罗斯奉行的是亲西方的外交政策，外长科济列夫是俄罗斯亲西方外交路线的积极提倡者和鼓吹者。而 1992 年这一年俄罗斯的对华政策是经历了一番起伏的。

1992 年 1 月 31 日，俄罗斯总统叶利钦与中国国务院总理李鹏会面时，第一次就如何发展中俄关系表态。他说，“俄罗斯联邦十分重视同中国的友好关系……俄罗斯将恪守两个公报的原则<sup>1</sup>。俄罗斯议会将尽快批准已经签署的中苏边界东段协定。发展同中国的经济关系对俄罗斯十分重要……”<sup>2</sup>叶利钦此番讲话也表明其愿意同中国发展国家关系的立场。3 月 16—17 日，俄外长科济列夫访问中国。临行前，他在机场接受新华社记者采访时说“两国之间除了睦邻关系之外，不可能有别的关系”。<sup>3</sup>在北京与钱其深会谈时，科济列夫又表示：“俄罗斯重视同西方的关系，也重视同亚洲国家，特别是同中国的关系。”<sup>4</sup>回到俄罗斯后，科济列夫再次对新华社记者发表谈话，说对中国的访问给他留下了很好的印象，莫斯科有充分的准备和愿望同中国发展正常、全面的睦邻关系，等等。<sup>5</sup>可见，在访华临行前，访问时及访华刚回国后科济列夫对中俄关系都是持积极热情的态度。

但没过多久，同样是俄外长科济列夫，4 月 11 日，在其访华回国后接受俄罗斯《独立报》记者采访时，改变了之前的对华友好态度，表示“俄罗斯主张在人权监督领域广泛开展国际合作，不同意中国领导人关于不干涉内部事务、人权应服务于主权的主张”<sup>6</sup>。叶利钦总统也表示：“俄罗斯自古以来和欧洲就是一体，我们应该与欧洲委员会和欧洲经济共同体等欧洲机构联成一体，应该加入其政治和经济联盟。”<sup>7</sup>同时，俄罗斯代表在联合国人权委员会日内瓦会议上，追随西方国家、支持所谓的‘中国在西藏破坏人权’的问题列为大会议题”<sup>8</sup>。这一时期，处理同西方发达国家的关系几乎成为俄罗斯

<sup>1</sup> 两个公报是指 1989 年《中苏联合公报》和 1991 年《中苏联合公报》。

<sup>2</sup> 《人民日报》1992 年 2 月 1 日，第 1 版。

<sup>3</sup> 《人民日报》1991 年 12 月 29 日，第 6 版。

<sup>4</sup> 转引自《人民日报》1992 年 3 月 17 日，第 4 版。

<sup>5</sup> 转引自《人民日报》1992 年 3 月 24 日，第 6 版。

<sup>6</sup> 林军：《俄罗斯外交史稿》，世界知识出版社 2002 年版，第 479 页。

<sup>7</sup> 叶利钦：《答俄罗斯〈共青团真理报〉记者问》，1992 年 5 月 27 日。转引自：林军：《俄罗斯外交史稿》，世界知识出版社 2002 年版，第 462 页。

<sup>8</sup> 林军：《俄罗斯外交史稿》，世界知识出版社 2002 年版，第 479 页。

对外政策的核心内容。可见，此时俄罗斯有意与中国保持距离，且在看待人权问题等方面与中国存在一定的认识分歧。

几个月过后，叶利钦政府对华态度又发生了变化。7月14日，叶利钦在会见俄记者时，谈到了俄对亚洲国家关系。他表示，俄罗斯外交需要从“倒向西方”转而“坚定不移地走向东方”，将同包括中国在内的东方国家“建立更加密切的关系”<sup>1</sup>。叶利钦政府表明了在中国国家统一与领土完整问题上的立场，重申只承认一个中国，中华人民共和国是唯一合法政府，台湾是中国不可分割的一部分。<sup>2</sup>10月27日，叶利钦在俄外交部部务会议上发表讲话，全面总结了自独立以来俄罗斯的外交政策，检讨了俄对外政策中的错误和失误，其中就包括“在发展同西方国家——美国、德国、英国、意大利关系的而同时，也应不懈地在东方——日本、中国、印度、蒙古开展工作。但没有这样做”。<sup>3</sup>从上述叶利钦的讲话可见，叶利钦政府在对外政策方面强化了“东方外交”，包括对华外交。叶利钦11月在会见访俄的中国外长钱其琛时说：“俄罗斯在外交政策上有新的看法，承认中国是强大的国家，中国不但在我们亚洲政策上，甚至在世界外交政策上均占有优先地位。”<sup>4</sup>可见，叶利钦对华政策日益明朗化。这样的背景下，12月17日—19日，俄罗斯总统叶利钦首次访问中国，中俄两国元首举行第一次最高级会晤。访华期间，中俄双方签署了《中华人民共和国与俄罗斯相互关系基础的联合声明》，两国宣布“互相视为友好国家”。<sup>5</sup>叶利钦又强调：“发展俄中关系在俄罗斯对外关系中占有优先地位”，“一个强大的、统一的中国符合俄罗斯的利益”，“中俄是两个相互睦邻的伟大国家，双方的合作有着广阔的前景”。<sup>6</sup>叶利钦此次访华开拓了俄中关系的新纪元，对中俄关系的发展产生了深远影响。仅1993年一年俄罗斯就有25个副部长级以上的代表团访问中国，1994年访华的代表团达36个。随着两国进一步开放边境口岸，边境和地方贸易蓬勃发展起来。中俄贸易1992年比1991年增长50.2%，1993年又比1992年增长31%，达到76.79亿美元。<sup>7</sup>

不难看出，一方面俄罗斯唱中俄关系的赞歌，另一方面，在其他场合却要奏出与中俄关系主旋律相悖的音符。这种在1992年上半年出现的令人不解的现象，其实并不奇怪。这一时期叶利钦对华态度及俄

<sup>1</sup> 俄通社——塔斯社1992年7月14日电。

<sup>2</sup> 王正泉：《剧变后的原苏联与东欧国家》，东方出版社2001年版，第469页。

<sup>3</sup> 林军：《俄罗斯外交史稿》，世界知识出版社2002年版，第488页。

<sup>4</sup> 《人民日报》，1992年11月26日。

<sup>5</sup> 《人民日报》，1992年12月19日。

<sup>6</sup> 《人民日报》，1992年12月19日。

<sup>7</sup> 转引自潘德礼主编《俄罗斯十年——政治、经济、外交》下卷，世界知识出版社，第669页。

政府对华政策是有一个变化过程的。先是处于维持中苏关系正常化成果阶段，后进入短暂保持距离期，之后又强调与中国发展外交关系，视中国为友好国家。这是因为俄罗斯独立之初的亲西方外交并未取得预期效果，引起俄罗斯国内各阶层对俄外交政策的批评与思考。在内外压力下，作为俄罗斯总统的叶利钦开始调整外交政策，包括对华政策。自 1992 年以后，中俄关系走上了全面发展的健康轨道。

2. 相对薄弱的中俄经贸。首先，中俄经贸规模较小。尽管叶利钦时期的中俄经贸关系取得了一定的发展，但必须承认的是，在两国对外贸易中所占的份额还是很小。1992 年和 1993 年是中俄贸易大发展的两年，1992 年，双方贸易额为 58.62 亿美元，仅占当年中国对外贸易总额的 3.6%，占该年俄罗斯对外贸易总额的 6.3%。1993 年双方贸易总额达到 76.79 亿美元，是叶利钦时期的最高水平。但也只占当年中国对外贸易总额的 4% 和该年俄罗斯对外贸易总额的 8.3%。1996 年中俄双方贸易额回升到 68 亿美元，而这也只相当于俄罗斯当年对外贸易总额的 5%，中国对外贸易总额的 2.5%。<sup>1</sup>到叶利钦时期的最后一年，即 1999 年，双方贸易额不但没有增加，且比开局之年的 1992 年减少了 1.42 亿美元，为 57.20 亿美元。<sup>2</sup>上述资料表明，两国的贸易规模与中俄两个大国的地位是十分不相称的。而两国政府力争到 2000 年将双方贸易额提升到 200 亿美元也未达到预期，2000 年中俄双方贸易额为 80.03 亿美元。其次，中俄进出口商品的单一化和低附加值直接影响了两国的贸易规模、档次和水平。俄罗斯向中国出口的主要是钢材、木材、化肥、化工原料、废旧金属和机器设备等资源型产品。中国向俄罗斯出口的大多为低附加值的日用消费品和食品，如：轻工、纺织产品、粮食、冻猪、牛肉等。再次，表现为参与贸易的主体良莠不齐。苏联解体后，中俄经贸出现了一派繁荣景象，但主要以边贸和地贸为主。一些不法商贩，国际“倒爷”的素质堪忧，大量劣质的中国商品流入俄罗斯市场，严重破坏了中国商品形象，在后面很长一段时期内中国商品在俄罗斯一度成为“假冒伪劣”的代名词。可以说，叶利钦执政期间，中俄经济关系的发展明显落后于政治关系。而对于国家间关系而言，平等信任的政治关系与互利合作的经济关系是相辅相成和相互促进的。如果国家间经济关系未能得到很好发展的话，那么将直接影响到两国政治关系的稳固程度。这一时期形成的“政热经冷”现象一直持续到现在，成为中俄两国政府高度重视和着力解决的一个重要问题。

---

<sup>1</sup> 徐葵、马胜荣主编：《跨世纪的战略抉择：90 年代中俄关系实录》，新华出版社 1999 年版目录第 194 页。

<sup>2</sup> 赵东荣. 中国经济国际化政策研究 [M]. 南京大学出版社. 2000 年版 160 页。



3. 所谓的中国“移民”问题。苏联解体后，随着中俄关系的发展，大批中国人来到俄罗斯主要是俄罗斯远东地区，从事经贸或者旅游学习等。据统计，苏联解体后俄罗斯远东地区常住的中国人口逐年递增。1989年远东地区的中国常住人口为1742人，1990年达到1.5万人，1993年则激增到10万人，<sup>1</sup>1996年为20-30万人，2001年为23.7万人，<sup>2</sup>这其中也不乏一些文化素养不高的人。大量的中国劣质商品也进入了俄罗斯市场，严重破坏了中国人和中国商品的形象。出人意料的是，这引起了俄罗斯所谓中国“移民”一说。有一段时间，中国“移民”问题在俄罗斯掀起了一小股被俄罗斯学者称之为反“黄祸”的浪潮。<sup>3</sup>有的文章甚至制造了这样的神话：中国政府为了实现对俄罗斯的领土要求，制定了一项向远东和西伯利亚大规模移民的计划，并为此拨款几十亿元。有人认为中国对俄罗斯有“威胁”和中国必然会向俄罗斯东部地区“扩张”，理由是中国是一个大国，人口众多，因此会“向北扩张”<sup>4</sup>。可以说，中俄关系的这些“不和谐”的音符不仅存在于叶利钦执政时期，至今还在俄罗斯有一定的市场。主要包括中国经贸威胁论、中国人口威胁论和中国能源附庸论。俄国内一些人不断提醒俄罗斯沦为中国的“小伙伴”，成为中国的“经济附庸”和“原材料殖民地”，暗示中国是乌克兰危机的最大受益者<sup>5</sup>。俄罗斯的中国问题专家、《政权》杂志副主编加布耶夫所指出的，俄罗斯在过去的一些年份里对中国企业一直存有戒备心理，担也中国企业会在远东和西伯利亚地区的影响会有所扩大，俄罗斯社会各界仍对中俄经济合作存有疑虑。<sup>6</sup>对于这些论调和问题，中俄双方都要清醒分析和慎重对待，才能更好推动中俄关系不断健康向前发展。

---

<sup>1</sup> Карлусов В., Кудин А. Российский Дальний Восток – Китайское присутствие на российском Дальнем Востоке: историко-экономический анализ // Проблемы Дальнего Востока, 2002,(3): 81.转引自黄定天等：《俄罗斯远东地区中国移民状况述论》，《人口学刊》2006年第5期。

<sup>2</sup> Российская газета. Новости, 2001-02-16. 转引自黄定天等：《俄罗斯远东地区中国移民状况述论》，《人口学刊》2006年第5期。

<sup>3</sup> 巴拉林：《二十世纪初期和末期俄罗斯远东政策中的“黄祸”综合症》，《东欧中亚研究》1995年第6期。转载自徐葵、马胜荣主编：《跨世纪的战略抉择：90年代中俄关系实录》，新华出版社1999年版目录第196页。

<sup>4</sup> 俄罗斯外交部第一亚洲司司长伊.阿法纳西耶夫和处长格.洛格维诺夫：“第三个一千年前夕的俄罗斯和中国”，《国际生活》1995年第11-12期。转载自李静杰：《俄罗斯—中国：世纪之交的协作伙伴》，载《东欧中亚研究》1997年第2期。

<sup>5</sup> Dmitry Trenin. “The Only Winner in Ukraine Is China”, Moscow Times, August 20, 2014; 转引自韩克敌、王志远：《“丝绸之路经济带”视域下中俄合作与风险防范的深入思考》，载《俄罗斯学刊》2015年第5期。

<sup>6</sup> 冯玉军、吴大辉、刘华芹等：《俄罗斯经济“向东看”与中俄经贸合作》，载《欧亚经济》2015年第1期。

可见，叶利钦主政时期中俄关系不断向前发展，但也存在一定的困难和阻力。这些方方面面一定程度上影响着叶利钦关于中国对俄罗斯发展的利益判断，叶利钦作为俄罗斯的最高决策者当他认为中国对于俄罗斯来讲是利益机会时，就会日益重视中国这个俄罗斯最重要的邻国，并承认和支持中国的大国地位，不断加强同中国在双边及区域、国际事务中的合作，以达到互利共赢、共同发展。

## 四、几点思考

总体而言，叶利钦作为俄罗斯联邦的第一任总统，其中国观的形成受到多重因素的影响，甚至面临着困难和阻力，但总体而言，无论是对中国的特征认知、还是对中国的利益判断，叶利钦眼中的中国是一个多面、立体、发展中的友好邻国，叶利钦的中国观反映出他对中国实力地位和未来动向的评价，一定程度影响着并体现在其对华决策中。分析叶利钦的中国观，不难看出：

(一) 俄罗斯的国家利益是叶利钦对华态度与对华政策的根本出发点

叶利钦多次强调，俄罗斯对外政策的实质，就是坚决捍卫俄罗斯的国家利益。首先，俄罗斯政治利益诉求影响着叶利钦的对华态度。叶利钦执政初期，为保持政局的稳定，叶利钦积极寻求来自美国等西方国家的支持与援助，疏远社会主义中国。而事实证明，在处理与美国等西方国家关系时，俄罗斯要放弃幻想与过高的期望。从务实的角度出发，叶利钦认识到，对俄罗斯来说，同中国建立良好的关系具有重要战略意义。中国是世界上一个重要的发展中大国，中国人民对俄罗斯人民怀有友好感情，两国在诸多领域有着广泛的共同利益。尤其在改革开放后，中国综合国力大增，国际地位不断提高，西方国家不敢小视。发展俄中关系既能给俄罗斯国家发展带来实际的好处，增加俄罗斯在国际政治舞台上与西方斡旋的优势。正如叶利钦所讲：“一个强大的、统一的中国符合俄罗斯的利益”<sup>1</sup>。其次，俄罗斯的经济利益诉求影响着叶利钦对中国的看法。在西方经济援助口惠而实不至时，俄罗斯经济亟待复苏，迫切需要中国这个蕴含巨大潜力的市场。中俄两国经济互补性极强，俄罗斯劳动力资源匮乏，中国劳动力资源丰富；俄罗斯消费品匮乏，中国的消费品种类丰富，货源充足等。进口中国消费品能极大缓解俄商品供应不足的局面，有助于稳定当时俄罗斯的国内局势。于是叶利钦总统

<sup>1</sup> 《人民日报》，1992年12月19日。

在首次访华时，就邀请中国参加西伯利亚和远东的资源开发，表示俄方将进一步推动两国在边境地区的合作。中俄双方多次在会晤中及其签订的声明、文件中对中俄经贸合作进行详细阐述。实践证明，发展俄中关系使俄罗斯获益良多。第三，俄罗斯外交利益诉求影响着叶利钦的中国观。叶利钦亲西方外交受挫后，面对着来自国内各阶层的压力，叶利钦重新思考与调整俄罗斯外交政策，改变原来的外交方向与整体布局。亚太地区逐渐成为俄罗斯对外战略的重点区域之一，俄罗斯亚太政策中很重要的内容就是俄罗斯同中国保持睦邻关系并积极发展面向 21 世纪的战略伙伴关系。叶利钦希望借助对华外交稳定并发展俄罗斯的亚洲地位，加强俄罗斯在亚太地区及国际事务中的影响力，加重俄罗斯与美国及西方国家进行抗衡的砝码，为俄罗斯外交提供重要的回旋空间和运作余地。

## (二) 对国际格局的判断影响着叶利钦当局的对华政策

决策者对本国在国际环境中地位的判断一定程度上决定着其外交政策，影响着其对别国的态度与看法。苏联解体后，两极格局随着苏联一极的瓦解而终结。独立之初，叶利钦执政的俄罗斯自我定位为世界上的重要国家之一，地位不同于冷战时期与美国对抗的苏联，选择了亲西方的外交政策，在国际事务中积极追随西方，默认美国在世界格局中的领导地位，冷待苏联时期的传统盟友。然而，美国等西方各国不愿意看到强大的俄罗斯，有限的经济援助都附带苛刻的附加条款，同时不断挤压俄罗斯的地缘战略空间。在处理国际事务过程中，贬低俄罗斯的大国地位，导致俄罗斯国家外部环境进一步恶化。俄罗斯在积极向西方靠拢遇冷后，叶利钦等俄罗斯国家领导人意识到，西方对俄罗斯的歧视与遏制的心态始终未变，美国为首的西方国家在许多重大国际问题上，较少估计俄罗斯的利益与感受。虽现今俄罗斯在国际格局中的地位不如苏联时期，但仍是世界“重要一极”。俄罗斯要为维护本国国家利益而不断提升自己地位，力求恢复昔日大国地位。在 1997 年叶利钦批准颁布的《俄罗斯联邦对外政策构想》中明确宣布，“目前，国际形势的特点首先是，世界多极化趋势加强”，“俄罗斯联邦在国际领域中的国家利益，要求推行积极的对外方针，加强作为大国的俄罗斯——正在形成的多极世界中具有影响的中心之一的地位”。<sup>1</sup>鉴于此，叶利钦政府的外交政策几经调整，不断走向成熟。在外交实践方面，俄罗斯增强了对传统盟友的关注，同与其社会道路不同的中国等亚太国家的关系活跃起来，就一些国际问题与中国交换意见和寻求合作，这也是叶利钦的明智之举。因为多极化时代与冷战时期不同，各国间的相互关系不一定必然是此消彼长的零和游戏。决策者明智的外交政策应该

<sup>1</sup> 陆齐华：《俄罗斯与欧洲安全》，中央编译出版社 2001 年版，第 316，321-322 页。

是全方位的，在有利于国家安全和利益的前提下，同一切国家发展友好与合作关系。

### (三) 外交近臣们的思想是影响叶利钦对华决策的重要因素

叶利钦两任总统任期内，不得不提到有三位比较影响力的外长科济列夫、普里马科夫和伊万诺夫。这三位外交部长的理念无疑会影响着总统叶利钦的外交决策与外交实践。俄罗斯独立之初叶利钦政府实行的是向西方一边倒的外交政策，这一政策受到了“大西洋主义”地缘政治思潮的影响。以外交部长科济列夫为代表人物的大西洋主义者认为，民主的俄罗斯无论在意识形态还是在国家利益上与美国为首的发达国家否是一致的，俄罗斯外交的最终目的在于通过西方的经济援助和政治支持来建立一个“民主、繁荣的俄罗斯”。<sup>1</sup>这一时期俄总统叶利钦频繁访问西方。仅1992年上半年，俄总统叶利钦就快速访问英法德意等国家，还分别在2月和6月访问了美国等，主要是获得西方的经济援助。然而，盲目追随西方并没有达到叶利钦政府的预期，反而损害了俄罗斯的固有国家利益，引起了俄罗斯社会和政界的对外交政策的热议，决策层也开始出现不同的声音，引起了俄罗斯最高决策者叶利钦的重视。1992年7月，叶利钦在一次讲话中表示东西方都应该是俄罗斯外交的重点，俄罗斯外交需要从“倒向西方”转而“坚定不移地走向东方”<sup>2</sup>。8月，俄罗斯总统外交顾问安·米格拉尼扬撰文，对“亲西方”的外交政策进行了全面批评，并提醒俄罗斯对外政策的决策者，“俄罗斯的民族利益和国家利益不会总是和西方的利益，特别是美国的利益相一致”。<sup>3</sup>10月27日，叶利钦在俄罗斯外交部部务会议上发表讲话，确定了对“西方一边倒”政策进行调整的基本原则。1993年4月30日，叶利钦正式批准《俄罗斯联邦外交政策构想》，标志着俄罗斯对外政策调整和“全方位”外交方针的最终确定。但仔细梳理构想的内容，会发现俄罗斯外交亲西方的外交方针被保留了下来。直到1996年1月9日，普里马科夫被任命为俄罗斯外交部长，结束了大西洋主义对俄罗斯外交的支配地位，俄外交政策调整为“重振大国地位”的全方位外交，明显加强对亚洲国家政策，也更为重视对华关系。<sup>4</sup>其实，在俄罗斯实行“西方一边倒”的外交政策时期，以普里马科夫为首的俄罗斯对外情报局就抨击俄外交政策完全倒向西方，与俄罗斯外交部提出完全不同的政策构想，即主张恢复强硬的大国外交，对西方

<sup>1</sup> 林军：《俄罗斯外交史稿》，世界知识出版社2002年版，第461页。

<sup>2</sup> 《叶利钦说：“现在我们将转向东方”》，英国《情报文摘》1992年7月22日；转引自林军：《俄罗斯外交史稿》，世界知识出版社2002年版，第488页。

<sup>3</sup> 米格拉尼扬：《对外政策中的真正和臆想的方针》，《俄罗斯报》1992年8月14日。

<sup>4</sup> <http://www.rmlt.com.cn/2013/0916/149595.shtml>，2018年2月10日。

挤压俄罗斯战略空间和北约东扩采取强硬回应措施。普里马科夫之后伊凡诺夫在 1998 年 9 月升任俄外长，其更加重视俄罗斯对华关系的发展，可以说，他是中俄战略伙伴关系的亲历者、设计者和实施者。这无疑对于叶利钦及叶利钦的继承者普京等及他们的对华政策产生重要影响。

综上，在评价叶利钦的中国观及其对华政策时，应充分肯定，叶利钦为中俄关系的发展所做出的不可磨灭的贡献。其一，当俄罗斯奉行向西方一边倒的对外政策时，俄罗斯领导人中第一个提出将对华关系列入俄罗斯对外政策“优先方面”的正是总统叶利钦。其二，如前所述，正是叶利钦执政期间，中俄关系实现了三级跳，即从“友好国家”发展为“建设性伙伴关系”，进而发展为“平等与信任的、面向 21 世纪战略协作伙伴关系”。“建设性伙伴关系”、“战略协作伙伴关系”的提法叶利钦首先倡议的。<sup>1</sup>其三，应该承认的是，当中俄关系出现问题与困难时，如“黄祸论”、“中国威胁论”等反华论调盛行时，叶利钦顶着压力，依然坚定地推进中俄关系向前深入发展。中俄关系是叶利钦外交的一个亮点，在国内政治中反对苏联共产党的叶利钦，却与中国共产党领导的社会主义中国睦邻友好，并不断推动中俄关系步步高。这反映了他超越意识形态分歧、国家利益至上的外交理念。这些年来，中俄关系一直保持着健康稳定的发展，叶利钦功不可没，甚至很大程度上影响着其继任者所奉行的对华政策。其次，叶利钦的对华政策具有务实性的特点，当西方国家未兑现承诺、不断挤压俄罗斯的战略空间时，俄罗斯急速转向东方，以联合东方来抗衡西方。在此背景下，中俄关系得以重新定位和迅速提升，成为叶利钦时期俄罗斯东方外交中的亮点。但无容置疑的是，叶利钦的中国观及其对华政策的前提和最终的出发点始终是维护俄罗斯的国家利益，俄罗斯人包括俄罗斯最高决策者头脑中始终在为做欧洲强国而努力，俄罗斯始终是在维护本国国家利益的基础上跟中国合作与发展关系的。同时，叶利钦的中国观及对华政策受到多种因素的影响，比如西方因素、近臣的影响、社会因素、国内巩固政权的需要等等，但由于俄罗斯是典型的强人政治国家，其外交政策往往带有强烈的个人色彩，因此，最高决策者总统的主观因素往往起到非常大的甚至是决定性的作用。典型反映在叶利钦在执政初期对中国还存有一些疑虑，曾在一段时间内有意与中国保持距离。而后随着俄罗斯国内外局势的变化，叶利钦本人对华态度才发生了改观。此外，叶利钦执政期间对华政策的践行力度也值得思考，有关政策执行不到位或者措施缺失，这也是多年来中俄关系始

---

<sup>1</sup> 李静杰：《中俄战略协作伙伴关系及其美国因素》，《东欧中亚研究》2000 年第 3 期。

终存在政热经冷，官热民冷现象的重要原因。因此，在研究俄罗斯对华政策时，应足够重视且理性分析俄罗斯决策层尤其是俄罗斯最高元首对中国的认识及其对华政策，分析其影响因素，了解俄罗斯外交的传统与规律，从而为促进中俄关系更加务实深入发展提供参考。

## Библиография

*Ли Цзинцзе.* Чжун э чжань люэ се цзо хо бань гуаньси цзи ци мейго инсу (Китайско-российское стратегическое партнерство и его американские факторы // Исследования Восточной Европы и Центральной Азии). Вып. 3, 2000 г.

*Линь Цзюнь.* Элосы вайцзяо ши гао (Проект истории российской дипломатии). Изд-во Шицзе чжиши, 2002 г.

*Ли Цихуа.* Элосы юй Оучжоу аньцюань (Россия и европейская безопасность). Изд-во Чжунянь бяньи, 2001.

## Сведения об авторах

**АБРАМЕНКО** Владимир Петрович – кандидат технических наук, вед. науч. сотрудник, Институт Дальнего Востока РАН (М.). E-mail: ma-wlad@yandex.ru

**ABRAMENKO** Vladimir, Ph.D. in Technical Sciences, Leading Researcher, Institute of Far Eastern Studies RAS (IFES RAS).

**БЛАЖКИНА** Анастасия Юрьевна – кандидат философских наук, ст. науч. сотрудник, ИДВ РАН (М.). E-mail: myshashu@yandex.ru

**BLAZHKINA** Anastasia Y., Ph.D. (Philosophy), senior research associate, Institute of Far Eastern Studies of the Russian Academy of Sciences (IFES RAS).

**ВАН Ицюнь**, доктор филологических наук, зам. зав. Центром по изучению современной России, младший научный сотрудник Института международных отношений, Сычуаньский университет. E-mail: 770972623@qq.com

**WANG Yiqun**, Ph. D. of Literature, Deputy Director of the Russian Studies Center, Research Associate, School of International Studies, Sichuan University, Chengdu, China.

**ВАН Сяохун**, Институт древней классики и архивов, Сычуаньский университет.

**WANG Xiaohong**, the Institute for Ancient Classics & Archives, Sichuan University, Chengdu, China.

**ВИНОГРАДСКАЯ** Вероника Брониславовна – кандидат филологических наук, вед. науч. сотрудник, ИДВ РАН (Москва), ORCID: 0000-0002-3878-1282. E-mail: banbanpo@gmail.com

**VINOGRODSKAYA** Veronika — Ph.D. (Philology), Leading Research Associate, Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences (IFES RAS).

**ГАРРИДО** Валерия Владимировна, аспирант – соискатель в ИДВ РАН. E-mail: valeriya.garrido@gmail.com

**GARRIDO** Valeriia, postgraduate student at the Institute of Far Eastern Studies of the Russian Academy of Sciences (IFES RAS).

**ГО Ци** – магистр литературы, профессор института древней классики и архивов университета Сычуань, 13689068308. E-mail: 2954383679@qq.com

**GUO Qi**, M.A., Professor of the Research Institute of Ancient Books Collation, Sichuan University. 13689068308, China.

**ЛИ Дунмэй** — доктор исторических наук, доцент Сычуаньского университета. E-mail: sculdm@qq.com

**LI Dongmei**, Doctor of History, associate researcher of Sichuan University, Chengdu, Sichuan Province 610064, China.

**ЛИ Чжицян** — доктор филологических наук, профессор, исполнительный директор Института международных отношений, зав. Центром по изучению современной России, Сычуаньский университет. E-mail: lizhiqiang@scu.edu.cn

**LI Zhiqiang**, Ph.D. of Literature, Professor, Executive Vice-Dean of School of International Studies, Director of the Russian Studies Center, Sichuan University, Chengdu, Sichuan Province 610064, China.

**ЛУКЪЯНОВ** Анатолий Евгеньевич — доктор философских наук, профессор, руководитель Центра изучения культуры Китая, ИнДВ РАН, руководитель (с российской стороны) Центра изучения китайской и русской культур Сычуаньского университета и ИДВ РАН, лауреат Государственной премии РФ в области науки и технологий. E-mail: lukuyanov48@mail.ru

**LUKYANOV** Anatoly – Dr. of Philosophy, Professor, Head of Center for Study of Chinese Culture at the Institute of Far Eastern Studies (IFES RAS), Russian Co-Director of Sichuan University – IFES Joint Center for Study of Chinese and Russian Cultures, laureate of the State Prize of the Russian Federation in the field of science and technology.

**ЛЮ Ядин**, доктор филологических наук, профессор, зам. руководителя Центра современных исследований России, Сычуаньский университет (Чэнду). E-mail: liuyading2007@163.com

**LIU Yading**, professor, PhD (Philology), Center of Contemporary studies Sichuan University, Chengdu, Sichuan Province 610064, China

**МАЙОРОВ** Владимир Михайлович – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, ИДВ Востока, РАН. E-mail: w.majorow@mail.ru

**MAJOROW** Wladimir, PhD (History), senior research fellow, Institute of Far Eastern Studies RAS (IFES RAS).

**ПУШКАРСКАЯ** Наталья Вячеславовна – научный сотрудник, Центр изучения культуры Китая ИДВ РАН (М.). ORCID: 0000-0001-5372-5281. E-mail: su-u@yandex.ru

**PUSHKARSKAYA** Natalya, research fellow, Center for the study of Chinese culture, Institute of Far Eastern Studies of the Russian Academy of Sciences (IFES RAS).

**ПЭН Банбэнь** – профессор, Институт истории Сычуаньского университета.

**PENG Bangben** – professor, Institute of History Sichuan University, Chengdu.

**СТЕЖЕНСКАЯ** Лидия Владимировна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, Институт Дальнего Востока РАН; доцент, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». ORCID: 0000-0002-4011-6783. E-mail: lstezhenskaya@hse.ru

**STEZHENSKAYA**, Lidiya, PhD (Philology), senior research fellow, associate professor, IFES RAS-HSE University.



**СУХАДОЛЬСКАЯ** Людмила Леонидовна – научный сотрудник, ИДВ РАН (М.). slyidmila@yandex.ru

**SUKHADOLSKAYA** Lyudmila, research fellow, Center for the study of Chinese culture, Institute of Far Eastern Studies of the Russian Academy of Sciences (IFES RAS).

**ХЭ Цзяньпин** – профессор, Институт литературы и журналистики Сычуаньского университета.

**HE Jianping**, professor, The College of Literature and Journalism, Sichuan University, Chengdu, Sichuan Province 610064, China.

**ЦЗЯН Сюэ** – магистр по русскому языку и русской культуре в аспекте РКИ; ведущий специалист по совместной программе в Сычуаньском педагогическом университете; Сычуаньский педагогический университет, г. Чэнду, Китай. E-mail: JiangXue0305@163.com

**JIANG Xue**, Master of Russian language and Russian culture, Leading Specialist of Sino-foreign cooperative education at Sichuan Normal University; Sichuan Normal University, Chengdu city, China.

**ЧЖАН Шаньин** – доктор философских наук, младший научный сотрудник института древней классики и архивов университета Сычуань, 13689068308.

**ZHANG Shangying** – PhD (Philosophy), research fellow of the Research Institute of Ancient Books Collation, Sichuan University. 13689068308, China.

**ЧЖАН Юн (Цзы Кай)** – профессор, доктор гуманитарных наук, Институт литературы и журналистики Сычуаньского университета, профессор Научно-исследовательского центра Китайской народной культуры Сычуаньского университета (институт литературы и журналистики, Сычуаньский университет, Чэнду, провинция Сычуань 610064). E-mail: zikAI@163.COM

**ZHANG Zi-kai**, PhD in human studies, professor, The College of Literature and Journalism, Sichuan University, Chengdu, Sichuan Province 610064, China.

**ШЭНЬ Ин** – доцент, доктор политологии, декан факультета международной политики Института Международных отношений Сычуаньского университета, г. Чэнду.

**SHEN Ying**, associate professor PhD in political science, Head of the department of international politics, Sichuan University, Chengdu, China.

*Научное издание*

**Россия и Китай: диалог культур**

Статьи, доклады, тезисы

III и IV Международные конференции  
(Чэнду–Москва, 2019)

*Утверждено к печати*

*Институтом Дальнего Востока РАН*

Ответственный редактор *Н.Л. Кварталова*

ФГБУН Институт Дальнего Востока РАН  
117997, Москва, Нахимовский проспект, 32  
тел.: +7(499) 124 02 17  
e-mail: ifes@ifes-ras.ru  
<http://www.ifes-ras.ru>