

Конфуцианская экзегетика при Южных династиях (420–589): канон и комментарий между упадком и реставрацией

О. А. Бонч-Осмоловская

Институт восточных рукописей РАН,
Российская Федерация, 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,
Российская Федерация, 190121, Санкт-Петербург, ул. Союза Печатников, 16

Для цитирования: Бонч-Осмоловская О. А. Конфуцианская экзегетика при Южных династиях (420–589): канон и комментарий между упадком и реставрацией // Вестник Санкт-Петербургского университета. Востоковедение и африканистика. 2021. Т. 13. Вып. 3. С. 351–367. <https://doi.org/10.21638/spbu13.2021.304>

Рассматриваются основные тенденции в развитии конфуцианской экзегетической мысли в эпоху Южных династий — во времена политического и культурного раскола Китая. Именно тогда конфуцианская ученость на Юге стала заметно терять свое независимое положение, причем как в качестве официальной образовательной парадигмы, так и в качестве основы частной интеллектуальной деятельности. Конфуцианская экзегетика как оригинальная интеллектуальная традиция также находилась в кризисном состоянии, испытывая большое влияние как синкретического учения *сюаньсюэ*, так и буддизма. Цель статьи — выявить особенности кризисного состояния южного конфуцианства. Для этого проанализирован новый тип комментария, появившийся в экзегетике указанного периода, исследованы основные интеллектуальные тенденции в конфуцианской экзегетике эпохи Южных династий и прослежены причины их появления. Конфуцианство при Южных династиях, с одной стороны, утратило устойчивость своих философских позиций, а с другой стороны, ограничилось в основном разработкой ритуальной практики. Выявлено, что новый идеал интеллектуальной деятельности реализовался в форме субкомментария и *шу*, который в эпоху Южных династий представлял собой достаточно свободный философский комментарий, зачастую связанный с практикой чтения лекций. Прослежены изменения стандарта образования (появление школ с новой структурой), а также его влияние на положение конфуцианского комментария в образовательном процессе (наблюдалась очевидная неустойчивость набора авторитетных комментариев).

Ключевые слова: конфуцианская экзегетика, каноноведение, конфуцианство, *цзин сюэ*, Пятиканоние, комментарий, Южные династии.

Введение

Конфуцианская экзегетика («наука о канонах», *цзин сюэ* 經學)¹ представляет собой сложную систему знаний и ценностей, получившую официальный статус

¹ В наших работах систематически используется термин «экзегетика» применительно к конфуцианским практикам толкования канонических текстов. Это обусловлено рядом причин. Во-первых, термин «каноноведение», хотя и возможен, однако получил распространение только в советских китаеведческих работах и, что важно, не является общенаучным обозначением того рода деятельности, которому посвящали себя конфуцианские ученые при изучении канонических текстов.

в эпоху Западной Хань 西漢 (206 г. до н.э. — 8 г. н.э.)² и не терявшую своей актуальности вплоть до начала XX в. Изучение исторического развития этой системы предполагает работу сразу в нескольких направлениях, которые могут быть сведены, во-первых, к систематизации источников, формирующих письменное наследие конфуцианских экзегетов (в первую очередь комментаторские сочинения), и во-вторых, к исследованию динамики исторического развития экзегетической мысли (здесь необходим анализ историко-культурного фона, создавшего условия для тех или иных изменений в конфуцианстве).

В этой связи большой интерес вызывает анализ условий, в которых оказалась экзегетика в V–VI вв. при Южных династиях 南朝 (420–589), во времена политического и культурного раскола Китая. Именно тогда конфуцианская ученость на Юге стала заметно терять свое независимое положение, причем как в качестве официальной образовательной парадигмы, так и в качестве основы частной интеллектуальной деятельности. После раскола Китая на Юг и Север, южане унаследовали основные интеллектуальные направления, заложенные в эпохи Вэй 魏 и Цзинь 晉. Здесь стали процветать литература, увлечение буддийской и даосской философией, что, разумеется, сказалось на основных чертах конфуцианской экзегетики.

Задача и материалы

Статья представляет собой одно из серии исследований, посвященных истории конфуцианской экзегетики древнего и раннесредневекового периодов. Предыдущие наши статьи касались особенностей экзегезы во времена империи Хань, в эпоху Троецарствия, при Северных династиях и при Суй (см.: [1, с. 17–36; 2, с. 106–117]). В настоящей статье мы ставим перед собой цель показать основные изменения, произошедшие в конфуцианском каноноведении в период Южных династий. Во введении были отмечены два направления, которые мы считаем приоритетными для изучения истории конфуцианской экзегетической мысли на современном этапе, и они находят свое отражение в двух основных задачах настоящей статьи: 1) выявить и проанализировать новый тип комментария, появившийся в экзегетике указанного периода и 2) исследовать основные интеллектуальные тенденции в конфуцианской экзегетике эпохи Южных династий и проследить причины их появления.

Источники, содержащие сведения о каноноведческой деятельности конфуцианцев на Юге за период с V в. до конца VI в., — это широкий спектр династийных историй от *Сун шу* 宋書 («Книга [династии] Сун», в том числе жизнеописания *ле чжуань*, например *Инь и ле чжуань* 隱逸列傳 «Жизнеописания удалившихся от дел»), *Нань Ци шу* 南齊書 («Книга [династии] Южная Ци», в том числе *Гао и ле чжу-*

Во-вторых, цель наших работ заключается в исследовании *цзин сюэ* как целостной системы знания о канонах, которая имеет аналоги в мире. Конфуцианская наука о канонах, хотя и выделяется рядом уникальных черт, все же по своей сути безусловно являлась одной из многих экзегетических традиций, существовавших и в других культурах. Терминологическое единство позволяет поместить «конфуцианскую экзегетику» в широкий историко-культурный контекст, а не вырывать из него.

² В 136 г. до н.э. император У-ди 武帝 (прав. 141–87 г. до н.э.) одобрил канонизацию первых пяти книг, заложивших основу конфуцианского канона: *Шуцзин* 書經 («Канон документов», тж. *Шанишу* 尚書, «Древнейшие документы»; далее — *Документы*), *Шицзин* 詩經 («Канон стихов», «Канон песен», далее — *Песни*), *Ицзин* 易經 («Канон перемен», далее — *Перемены*), *Чуньцю* 春秋 («Весны и осени», далее — *Чуньцю*), *Ли цзи* 禮記 («Записки о ритуале», далее — *Ли цзи*).

ань 高逸列傳 «Жизнеописания возвышенных отшельников»), Лян шу 梁書 («Книга [династии] Лян»), например Жу линь ле чжуань 儒林列傳 «Жизнеописания конфуцианцев»), Чэнь шу 陳書 («Книга [династии] Чэнь»), Нань ши 南史 («История южных [династий]»). Многие комментаторские сочинения этого периода сохранились не только в извлечениях и реконструкциях, но и в некоторых случаях практически без потерь. Наиболее ранним библиографическим сводом, обобщившим написанные за это время сочинения, является Цзин цзи чжи 經籍志 («Трактат о канонах и книжных собраниях») династийной истории Суй шу 隋書 («Книга [династии] Суй»), который в некоторых случаях продуктивно сопоставлять с библиографиями из более поздних Цзю Тан шу 舊唐書 («Старая книга [династии] Тан») и Синь Тан шу 新唐書 («Новая книга [династии] Тан»).

Появление субкомментария и шу 義疏

На Юге экзегетические тенденции во многом зависели от личных предпочтений правителя, формировавшего интеллектуальную атмосферу при дворе. Конфуцианство, находившееся под сильным влиянием идей сюаньсюэ 玄學 (учение о сокровенном), стало активно вовлекаться во взаимодействие с буддийским учением, при Южных династиях приобретшим особое распространение. Хронологически это выглядело следующим образом: в начале правления Южной Сун предпочтение отдавалось каноническим и историческим книгам, но император Мин-ди (Лю Юй 劉彧, прав. 465–472) больше увлекался изящной словесностью, что переориентировало двор в сторону свободного творчества. При цинском императоре Мин-ди (Сяо Луань 蕭鸞, прав. 494–498) специалисты по конфуцианским канонам снова не нашли применения при дворе, поскольку предпочтение отдавалось беседам о литературе и философствованию в духе сюаньсюэ. Наибольшего расцвета сюаньсюэ достигло при династии Южная Лян, поскольку У-ди (Сяо Янь 蕭衍, прав. 502–549), принцы крови и окружавшая их интеллигенция были полностью погружены в мир конфуцианско-даосско-буддийской философии и литературного творчества. Династия Чэнь 陳 (557–589) по большей части сохраняла уважение к сюаньсюэ, которое стало постепенно утрачивать свое влияние только во второй половине VI в. [3, с. 89–91].

Для конфуцианской экзегетики основными последствиями этих процессов стало активное распространение комментария и шу 義疏 «субкомментарий к смыслу» (тж. и 義 «смысл», да и 大義 «великий смысл») и изменение акцентов в их содержательной части.

Комментарий шу — каноноведческое явление, которое обычно связывают с экзегетикой эпохи Тан 唐 (618–907), поскольку при Тан эти комментарии получили большое распространение и, что немаловажно, сохранились до наших дней. Однако сам по себе этот формат комментария появился раньше, и есть возможность с достаточной уверенностью датировать его временем правления династии Лю Сун 劉宋 (420–479). В библиографическом разделе Суй шу есть запись о том, как в годы правления под девизом Дамин (457–464) при дворе читались лекции о Сяоцзине и был составлен текст Сяоцзин и шу 孝經義疏 в один свиток [4, 32/934]. Эти данные подтверждаются библиографическим разделом Цзю Тан шу [5, 46/1980]. Суй шу в принципе приводит огромное количество записей о комментариях этого типа (около 70), и шу «комментарий к смыслу» и просто

шу «комментарий/субкомментарий», поэтому очевидно, что до Тан они уже были востребованы.

В хорошей сохранности до сегодняшнего дня дошло одно сочинение того времени — *Луньюй и шу* 論語義疏 («Субкомментарий к смыслу *Луньюя*») ученого Хуан Каня 皇侃 (486–545).

Рассмотрим причины появления данного комментаторского типа. Конфуцианских комментаторских сочинений к V в. скопилось немало и логично предположить, что в какой-то момент появилась идея их систематизировать. Но систематизация обычно происходит на базе (официальной) установки, как это случится позднее при Тан. Тогда вышел императорский указ об отделении достоверных интерпретаций канонов от недостоверных и был взят курс на реставрацию традиции после веков упадка классической экзегетики.

О реставрации конфуцианского единства в эпоху Южных и Северных династий говорить не приходится — это время интеллектуальной свободы и активного взаимодействия трех основных философских направлений китайской мысли: конфуцианства, даосизма и буддизма. Несмотря на продолжавшуюся комментаторскую деятельность, конфуцианство тогда осталось без лидера и без устойчивой школьной позиции. В «Биографиях конфуцианцев» в *Нань ши* приводятся сведения о 32 конфуцианских ученых [6, 71/1729–1760], в *Бэй ши* — о 56 [7, 81–82/2703–2775], однако для одних сложность представляла разработка оригинальных концепций, для других — поддержание конкретной линии учительского преемства.

После 311 г., когда север Китая был захвачен кочевыми племенами (и 316 г. — окончательного падения династии Западная Цзинь), китайцы в огромном количестве переселились на юг. Это привнесло в южное конфуцианство элементы синкретического *сюаньсюэ*. Ученые этого направления в первую очередь занимались тремя текстами: *Чжоу и*, *Лао-цзы* и *Чжуан-цзы* — так называемые *сань сюань* («три сокровенных [текста]»). Поэтому в биографиях южных конфуцианцев часто находим определения вроде «мог рассуждать о сокровенных принципах», «прекрасно разбирался в *сань сюань*» [6, 71/1731, 1735, 1741, 1750]. На севере же, за отсутствием инновационных идей, каноноведы в основном предпочитали придерживаться трактовок, установленных комментариями восточноханьского ученого Чжэн Сюаня 鄭玄 (127–200) [7, 81/2708; 8, с. 118–123].

Однако еще более важным элементом (даже скорее придворной функцией) конфуцианства того периода была экзегеза ритуальных канонов — *Сань ли* 三禮. Количество упоминаний о том, что такой-то ученый «комментировал», «прекрасно разбирался в...», «хорошо владел», «прояснял» эти тексты или систему «пяти ритуалов» превышает упоминания о работе со всеми прочими текстами вместе взятыми. Редкий ученый тогда не занимался вопросами, связанными с ритуалами (это абсолютно справедливо можно сказать и про северных, и про южных конфуцианцев — см. биографии в *Нань ши*, *Бэй ши*). А это, в свою очередь, демонстрирует, что конфуцианство по большому счету совершенно ушло в сферу практической деятельности и обеспечения условий для совершения обрядов при дворе.

Резюмируя сказанное, отметим, что конфуцианство при Южных и Северных династиях, с одной стороны, утратило устойчивость своих философских позиций,

смешавшись с даосизмом, а с другой стороны, ограничилось в основном разработкой ритуальной практики.

Теперь обратим внимание на буддизм, который с IV в. стремительно набирал популярность в среде образованных китайцев. Переводческая деятельность Кумарадживы (344/350–409/431) и его учеников ввела в оборот целый ряд махаянских текстов, что, конечно, способствовало распространению и упрочению позиций буддийского учения. Текстами, подлежащими переводу, были в первую очередь сутры (*цзин*) и шастры (*лунь*) и практически единственной формой собственно китайского комментария к буддийским текстам был как раз *шу* или, как вариант, и *шу*³.

Буддийские *шу* по времени появления опережают конфуцианские примерно на век, если судить по записям *Гао сэн чжуань* 高僧傳 («Жизнеописания достойных монахов»), далее — ГСЧ⁴. В разделе «Толкователи» находим сообщение о монахе Чжу Фачуне 竺法崇 (середина IV в.), который составил комментарий и *шу* к «Лотосовой сутре» в четырех свитках [9, 4/171]. Монах Чжу Фатай 竺法汰 (320–387) читал лекции при дворе цзиньского Цзяньвэнь-ди 簡文帝 (прав. 371–372 гг.) о *Фан гуан цзин* 放光經 (полное название — *Фан гуан баньжо боломи цзин* — «Праджняпарамита-сутра, [первая глава которой] об испускании сияния») и тоже составил комментарий и *шу* [9, 5/193]. Подобных примеров достаточно много (по всему разделу «Толкователи», т. е. с четвертого по восьмой свитки ГСЧ, находится еще 12 авторов комментариев *шу*)⁵.

Одной из особенностей буддийских *шу* является их неразрывная связь с чтением лекций наставниками: судя по записям ГСЧ и танского продолжения этого памятника — *Сюй Гао сэн чжуань*, комментарии *шу* составлялись после чтения лекций о каком-либо тексте и потом могли использоваться в качестве учебного пособия или стать основой для новых лекций. То есть совершенно очевидно, что для буддистов того времени комментарии *шу* были формой передачи традиции, необходимым элементом образовательного процесса и распространения учения.

Учитывая, что конфуцианские *шу* появляются значительно позднее буддийских, логично предположить возможность заимствования конфуцианцами этого названия. Кроме того, практика чтения лекций о канонических текстах в конфу-

³ Первый вопрос, который возникает в связи с этими комментариями, это, конечно, является ли термин *шу* аналогом какого-либо санскритского слова и, следовательно, вариантом индийского комментария? Ближе всего к китайскому *шу*, видимо, индийские *бхашия* к сутрам, «где смысл сутры изложен в терминах, близким к сутре и сами термины [комментария] тоже объяснены» [10, p. 189–190]. Однако проблема сопоставления заключается в том, что в то время сами индийские комментарии на китайский язык не переводились и, следовательно, терминология, касающаяся непосредственно комментариев, выверена не была. Позднее, при Сюань-цзане, такие термины уже оставались в транскрипции без перевода, например название текста «Махавибхаша», сохранившегося только в китайском переводе, звучит *Да ни по ша* 大毘婆沙. Если же идти от обратного и посмотреть, как переводились поздние тексты, то, например, *шу* использован при переводе с тибетского комментария Ронгтона (1364–1431) к «Уттаратантра шастре» — *Баосин лунь да шу* 寶性論大疏 («Великий комментарий к «Трактату о драгоценной природной сущности»), где *шу* замещает слова *bcos legs par 'grel ba* «комментарий, состоящий из отдельных частей». Этот перевод соответствует сути китайского *шу* — такой комментарий подразумевал разбиение текста на части. Однако сам по себе и текст, и перевод очень поздние, на этом основании сложно делать выводы.

⁴ ГСЧ был составлен Хуэй Цзяо 慧皎 (конец V — VI в.) и является одним из важнейших источников по истории раннего буддизма в Китае.

⁵ Наиболее ранний сохранившийся комментарий данного типа — *Фа хуа цзин шу* 法華經疏 («Комментарий к «Лотосовой сутре») Дао-шэна 道生 (360–434).

цианстве и буддизме того времени строилась по одному образцу: должность лектора именовали *ду цзян* 都講, он занимал специальное место на возвышении, в начале разъяснял заглавие (*фа ти* 發題), затем последовательно весь текст и отвечал на вопросы слушателей⁶. На конфуцианских лекциях обязательно присутствовал «главный гость» *чжу кэ*, как на буддийских — наставник *фа чжу* 法主, «хозяин закона» [11, с. 129]. Описания этих лекций тоже содержат схожие элементы — всегда уточняется сколько пришло слушателей, например в биографиях конфуцианцев в *Лян шу* каждая запись о чтении лекций сопровождается словами: «слушателей постоянно было несколько сотен человек» [12, 48/661–681]. О том, что и в конфуцианской экзегетико-образовательной практике эти два занятия — чтение лекций и составление комментариев *шу* — были тесно взаимосвязаны, свидетельствует большое количество сочинений, проходящих под названием *цзян шу* 講疏 «лекция с комментарием», например в *Лян шу*: *Чжоу и цзян шу* 周易講疏, *Чжун юн цзян шу* 中庸講疏, *Лао-цзы цзян шу* 老子講疏 [12, 3/96], *У цзин цзян шу* 五經講疏 [12, 4/109], в *Суй шу* этот список дополняется еще *Лунь юй цзян шу* 論語講疏 [4, 32/937].

Об особенностях внутренней структуры конфуцианских *шу* эпохи Южных и Северных династий судить трудно из-за нехватки материала. Многим китайским ученым импонирует идея о сопоставлении *шу* и ханьских *чжан цзюй* 章句, поскольку так получается найти исконно китайские корни данного типа комментария (см., например: [13, с. 103–104]). Эта параллель представляется не совсем корректной хотя бы из-за совершенно разных исторических требований, предъявлявшихся экзегетам двух эпох. Ханьские *чжан цзюй* были частью воспроизводства конфуцианской школьной традиции, от которой в эпоху Южных и Северных династий мало что осталось. Экзаменационная система была в упадке, и комментарии *шу* не имели статуса учебных пособий для подготовки к сдаче экзаменов. Кроме того, в силу особенностей времени объект комментирования и позиция комментатора были совершенно отличны от ханьских.

Свой отпечаток накладывала длительная история изучения классиков в конфуцианстве. Если буддийские сутры в Китае комментировались впервые, то конфуцианские каноны — по сотому разу, поэтому конфуцианские *шу* обрели форму субкомментария⁷. В случае упомянутого выше *Лунь юй и шу* Хуан Кань написал комментарий сразу на 13 толкований, собранных до него Хэ Янем 何晏 (196–249). С какими-то трактовками он соглашается, с какими-то открыто спорит. Периодически привлекает даосскую терминологию, периодически — буддийскую [15, с. 30–37]. Очевидно, что в вопросе разделения глав текста на три смысловых раздела Хуан Кань испытал буддийское влияние, хотя и делает это по-своему: три части первой главы *Лунь юй*, по его мнению, отражают этапы взросления и обучения благородного мужа [16, 1/2–4].

Таким образом, субкомментарии *шу* имели прямое отношение к общей для буддистов и конфуцианцев того времени практике чтения лекций и фиксировали

⁶ С этим связано построение многих буддийских комментариев в форме вопросов и ответов, например комментарий танского буддийского мыслителя Цзун-ми 宗密 (780–841).

⁷ Позднее китайские буддийские комментарии тоже пополняются субкомментарием *чао* 鈔. Чаще всего они так и будут идти в паре — *шу чао* 疏鈔. Например, танский патриарх школы Хуаянь Цзун-ми составил комментарий *шу* к *Юань цзюэ цзин* 圓覺經 («Сутра полного пробуждения»), а затем сам же написал субкомментарий *чао*: «*Шу* проникает в смысл сутры, *чао* — проникает в смысл *шу*» [14, с. 30].

сложившуюся в среде интеллектуальной элиты атмосферу «свободы мнений». Ко времени установления стабильного правления империи Тан стало очевидно, что накопившиеся за период с III по VII в. толкования канонов требовали систематизации, особенно если учесть, что комментарии указанного периода отражают мировоззренческий синкретизм их авторов.

Изменение образовательного стандарта при Южных династиях

Теперь рассмотрим более детально систему образования, которая теперь строилась по принципу активного взаимодействия буддийского, конфуцианского и даосского учений⁸. Так, в биографии известного ученого, лектора и буддийского деятеля эпохи Южная Сун Лэй Цыцзуна 雷次宗 (386–448)⁹ читаем о создании школы нового типа с четырьмя факультетами: «На 15-м году правления под девизом Юаньцзя (438 г.) пригласили Цыцзуна прибыть в столицу, открыть школу у горы Цзилун, собрать учеников и преподавать, студентов набралось более сотни человек. Чжу Инчжи из Куайцзи и Юй Вэйчжи из Ичуани преподавали конфуцианское учение, курируя всех студентов [школы]. В то время Государственное училище еще не было основано, император уделял особое внимание искусствам, поручил Хэ Шанчжи, начальнику уезда Даньян, основать факультет *сюаньсюэ* Хэ Чэнтянь, помощник наследника престола, основал факультет истории, *сыту* и советник по военным делам Се Юань основал факультет литературы. Так были учреждены все четыре факультета¹⁰. Император много раз удостаивал посещение школы Цыцзуна и помогал материально чрезвычайно щедро» [19, 93/2293–2294].

Процесс слияния разных интеллектуальных традиций обусловил популярность придворных дискуссий между представителями основных направлений мысли, например при лянском Цзяньвэнь-ди 簡文帝 (Сяо Ган 蕭綱, 503–551, прав. 549–551): «Лянский Цзяньвэнь находился в Восточном дворце¹¹ и повелел [Шу] Гуню рассуждать [на разные темы]. Еще как-то созвали на прием мужей, занимавшихся конфуцианством и *сюаньсюэ*. Сначала ученым было велено подвергать сомнению [мнение оппонента] про учения о Дао-пути и задавать друг другу сложные вопросы, затем приказали приближенному сановнику Сюй Чи раскрыть великий смысл. Между [оппонентами велась] оживленная беседа. Чи искусно ораторствовал, [другие] опровергали его в ответ, собравшиеся затаили дыхание и [слова] утратили связность. Гунь тогда раскрывал смысл, Чи ему отвечал, Гунь [говорил]

⁸ Активное взаимодействие, впрочем, не исключало соперничества и порой открытой конфронтации. Так, знаменитому ученому, мыслителю и даосу эпохи Южной Ци Гу Хуаню 顧歡 (420–483) принадлежит трактат *И ся лунь* 夷夏論 («Изыскание относительно варваров и [коренных] китайцев»), резко критикующий распространение буддийского учения в Китае. Сочинение приводится в жизнеописании автора, см.: [17, 54/931].

⁹ Лэй Цыцзун проходил обучение у основоположника школы Цзинту (Чистая земля) Хуэйюаня 慧遠 (334–416), после смерти Дао-аня ставшего центральной фигурой и наибольшим авторитетом в буддийском учении того времени. Широкая образованность Хуэйюаня позволяла ему читать лекции и о конфуцианских канонах *Ли цзи* (особенно тексты, относящиеся к теме траурных обрядов) и *Песнях*, а также разбираться в даосских текстах *Лао-цзы* и *Чжуан-цзы*, что очень соответствовало духу времени. Подробнее о Хуэйюане и его деятельности см.: [18, р. 206–253].

¹⁰ С учреждения Лэй Цыцзуном школы берет свое начало практика внутришкольного деления на факультеты (*сы гуань* 四館), напрямую повлиявшая на танскую образовательную систему.

¹¹ Восточный дворец — резиденция наследника престола.

блестяще и не теряя самообладания, легко давал отпор ответом. Цзяньвэнь весьма им восхитился» [20, 33/440].

С такими встречами связано появление комментариев, подобных *Цзин дянь сюань жу да и сюй лу* 經典玄儒大義序錄 («Предисловия к “Великому смыслу канонических текстов, [согласно] конфуцианскому и сокровенному [учениям]”, расположенные по порядку»), составитель Шэнь Вэньэ 沈文阿 (502–563) [4, 32/938]. Целью этих комментариев было письменно закрепить основную суть и итоги дискуссии, что можно дополнительно проиллюстрировать на примере сочинения *Сюань и вэнь да* 玄義問答 («Вопросы и ответы о сокровенном смысле»). Другой пример с текстом, который, казалось, должен быть меньше подвержен влиянию *сюаньсюэ* — *Сяо цзин и хэ* 孝經義 («Смысл “Канона почтительности”»), составленный лянским ученым Шу Мином 叔明, а рядом сразу же идет запись о сопроводительном тексте — *Сяо цзин сюань хэ* 孝經玄 («Сокровенное “Канона почтительности”») [4, 32/934].

Несомненно, буддизм, к тому времени уже ставший неотъемлемой частью интеллектуальной культуры Китая, также сильно влиял на практику изучения конфуцианских канонов при Южных династиях. Даже те ученые, которые позиционировали себя конфуцианцами и специалистами по канонам, изучали буддийские тексты, поддерживали дружеские отношения с буддийскими монахами или напрямую обучались у них. В жизнеописании ученого Сюй Сяокэ 徐孝克 (526–599) читаем, что он «днем читал лекции о буддийских текстах¹², а вечером — о *Ли цзи*, при этом и монахов, и мирян, получавших у него образование, было несколько сотен человек» [20, 26/337]. Про деятельность известного книжника Шэнь Чжуня 沈重 (500–583), успевшего на своем веку послужить и при династии Лян, и при Северной Чжоу, и при Чэнь говорится: «В конце годов правления под девизом Баодин (561–565), Чжун прибыл в столицу. Ему было велено [вести] обсуждение Пятиканония и, кроме того, настроить тоны для [музыкальных] колоколов. В годы правления под девизом Тяньхэ (566–572) он снова читал лекцию в Зале Цзыци о смысле трех учений. Прибывших [послушать] придворных чиновников, конфуцианских ученых, буддийских монахов и даосов набралось более двух тысяч человек» [21, 45/810].

Шэнь Чжун был известен за предпочтение конфуцианства в своих ученых занятиях (потому и был востребован на Севере), специализируясь на *Песнях*, *Ритуалах* и *Цзо чжуани*, тем не менее он также был достаточно осведомлен в остальных направлениях мысли, чтобы читать о них лекции.

Наконец, еще один показательный пример — ученый Ма Шу 馬樞 (522–581): «...в шесть лет [Ма Шу] мог декламировать *Сяоцзин*, *Луньюй*, *Лао-цзы*. Когда вырос, расширил свои познания в канонах и исторических книгах, особенно же преуспел в [изучении] смысла буддийских сутр, а также *Перемен* и *Лао-цзы*. Лянский Шаолин-ван Лунь служил губернатором на юге Сюйчжоу, и ему уже давно доводилось слышать о [Ма Шу], [поэтому он] пригласил его в качестве ученого. Лунь при удобном случае и сам мог порассуждать о *Махапраджняпарамита*-сутре, повелел Шу рассказывать о *Вималакирти*-сутре, *Лао-цзы*, *Переменах*. В тот же

¹² В жизнеописании Сюй Сяокэ сообщается, что он читал лекции о Ваджраччхедика Праджняпарамита сутре (*Цзиньган божэ цзин* 金剛般若經), а его брат Сюй Лин 徐陵 (507–583), знаменитый литератор и ученый, — о Махапраджняпарамита сутре [20, 26/334].

день была оглашена тема [лекции], монахов и мирян присутствовало две тысячи человек» [6, 76/1907].

Начальное обучение конфуцианским канонам и дальнейшее расширение эрудиции за счет интереса к даосским и буддийским классикам стало новым стандартом и желанным образцом образованности для южной интеллигенции. Соответственно не только терминология перестала быть «конфуцианской», но и сама практика преподавания и комментирования текстов приобрела новые формы. Выше уже упоминалось, что структура проведения лекций о конфуцианских канонах стала сближаться с лекциями буддийских наставников (учреждение столичных лекций, сидение наставника на возвышении, оглашение темы лекции¹³), что, в свою очередь, не могло не повлиять на характер комментаторских сочинений.

В Китае буддизм и вся интеллектуальная деятельность, с ним связанная (в первую очередь переводческая), еще не имели длительной истории развития, и немалую сложность адаптации учения на новой почве составлял именно китайский язык. Если классическая конфуцианская экзегетика, основы и идеалы которой были заложены при Хань, особенно уделяла внимание глоссам, этимологии знаков, фонетике, сверке версий канона и другим текстологическим проблемам, то для буддистов эти проблемы отнюдь не были первостепенными. Для буддистов основным было понимание текста в целом, поскольку это влияло на корректность перевода на китайский язык [18, p.183–184]. Очень показательным мнением выдающегося восточноциньского буддийского мыслителя Дао-аня 道安 (312–385): «Однако все, кто растолковывает это [своим ученикам], исследуют тексты, чтобы найти их [высший] принцип, [и неизбежно] затемняют его идею. Вникают во фразы, чтобы проверить их смысл, [и неизбежно] заблуждаются в их назначении. Почему так? Исследуя [весь] текст, сводят слова с разным [смыслом] к одному; размышляя над [отдельными] фразами, идеи классифицируют по принципу [подобности]. Увлекаются словами, теряя единство их логической связности, творят идеи, пренебрегая изначально намеченным смыслом. Если уже в самом начале [не упускать из виду] важность конечного [смысла], а также оставить украшения ради доведения до совершенства [подлинной] сути, тогда великая мудрость будет постигнута. Так это и можно познать» [22, 158/2372 верх-низ].

Незаурядные философские способности Дао-аня помогли ему прекрасно сформулировать основную проблему перевода философского текста: понимание отдельных слов не ведет к пониманию фраз, а фразы не помогают осознать идею и суть философского сочинения в целом. Филологический анализ слов так и останется филологическим анализом и в конечном счете лишь исказит суть оригинала¹⁴. Поэтому буддийские лекции, переводы и комментарии в первую очередь име-

¹³ Даже в библиографическом своде *Суй шу Цзин цзи чжи* сохранились следы этой практики — находим там сочинения *Маоши фати сюй* и *毛詩發題序義* («Смысл предисловия к оглашению темы [лекции] о Песнях в [версии] Мао») лянского У-ди 梁武帝 и *Чуньцю фати* 春秋發題 («Оглашение темы [лекции] о Чуньцю») лянского Цзяньвэнь-ди 梁簡文帝 (прав. 549–551) [4, с. 32]. Помимо этого, в биографии жужанина Ван Юань-гуя 王元規 есть запись о его сочинении *Чуньцю фати цы цзи* и *цзи* 春秋發題辭及義記 [6, 71/1756].

¹⁴ Ко времени активной деятельности Дао-аня у переводчиков и проповедников буддийского учения уже был накоплен определенный опыт работы, однако метод *гэ* и *гэ* 格義 «выверение смысла», который использовался и давал результаты на первых порах, теперь стал лишь мешать адекватной передаче смысла текстов. Суть этого метода состояла в нахождении «синонима» из китайского

ли целью «рассеять заблуждения» (*ши чжи* 釋滯) и «разобрать и проанализировать кровавленное и мельчайшее» (*поуси сюаньвэй* 剖析玄微).

Эта особенность интерпретации буддийского канона, ввиду постоянного общения ученых внутри единого круга интеллектуалов, была постепенно воспринята конфуцианскими экзегетами — комментарий и *шу* стали выполнять функцию философских сочинений, разрешающих проблемы в понимании канонических конфуцианских текстов. Китайская исследовательница Цзяо Гуймэй, автор единственной в Китае монографии о каноноведении периода Южных и Северных династий, также находит немало свидетельств буддийского влияния на конфуцианских наставников Южных династий [3, с. 112–117]. Автор успешно поднимает большое количество материала, однако ее основная идея о том, что каноноведение в этот период «неустанно восстанавливалось и развивалось» является, видимо, результатом достаточно машинального анализа этих процессов.

Конфуцианская экзегетика, будучи традиционной наукой, именно в период Восточной Цзинь и Южных династий была в величайшем кризисе из-за полной утраты собственно традиционной составляющей процесса передачи знаний. Отчасти это было результатом сменившихся в обществе приоритетов и утраты конфуцианством монополии в сфере образования, отчасти неизбежным последствием распространения и всеобщей симпатии буддийскому учению, даосским практикам и философии.

Конфуцианцы по инерции проходили обучение у наставников, однако стоило им окончить обучение, они моментально обретали интеллектуальную независимость. Во время придворных дебатов, а также во время проводимых интеллигенцией *цинтань* 清談 («непринужденная беседа») в первую очередь ценили оппонента за его индивидуальное мнение и способность к оригинальному мышлению. Эта атмосфера настолько изменила представления аристократии о принципах поведения, что сделало возможным следующее происшествие.

При обсуждении серьезного ритуального вопроса о том, каким образом следует называть императрицу (с упоминанием ее родовой фамилии или без), ученый Лу Чэн 陸澄 (425–494), «не цитируя канонов для подтверждения и прояснения, основываясь только на своем мнении, участвовал в дискуссии. За это был уволен с должности и разжалован в простолюдины» [17, 39/681]. Он даже был приговорен к тысяче ударов палками за свою смелость, однако ничего из этого в конечном счете не было притворено в реальность, и через некоторое время он был восстановлен на службе. То, что ученый из родовитого клана при официальном обсуждении ритуального вопроса, касающегося императорской семьи, посчитал нормальным вступить в дискуссию лишь со своим личным мнением, свидетельствует о явной девиации образа «классического конфуцианского ученого». А то, что на тот момент это не осталось безнаказанным (пусть скорее на словах), показывает, что придворные диспуты все-таки еще не допускали такого отхождения от нормы.

Классическому конфуцианству периодически удавалось восстановить свои позиции при дворе, но только в том случае, если взгляды самих конфуцианцев обладали ортодоксальной твердостью, а император способствовал продвижению именно конфуцианского образования. Так, в годы правления циского У-ди (Сяо Цзэ 蕭曠,

философского аппарата (в первую очередь из даосских текстов) для объяснения буддийской терминологии. Подробнее см.: [23, с. 40–41].

прав. 482–493) ученым Лю Хуаню 劉瓛 (434–489) и Ван Цзяню 王儉 (452–489) удавалось держать двор Южной Ци на относительном расстоянии от *сюаньсюэ*. Ван Цзянь «прекрасно разбирался в придворном этикете, каждый раз дискутировал со знанием дела, приводил в доказательство [слова] прежних конфуцианцев, [он представлял собой] редчайший пример [настоящего конфуцианца]» [17, 23/436].

Пока Ван Цзянь находился в должности главы Училища сынов отечества (*го цзы цзи цзю* 國子祭酒), в училище были утверждены места *боши* для *Перемен* в версиях Чжэн Сюаня и Ван Би, *Цзо чжуань* в версиях Ду Юя и Фу Цяня, *Гунгянь чжуань* в версии Хэ Сю, *Гулян чжуань* в версии Ми Синя, *Сяо цзина* в версии Чжэн Сюаня. В *Нань Ци шу* приводится интересный пример обсуждения самого процесса выбора текстов для изучения и преподавания. Лу Чэн, уже упоминавшийся выше, направил Ван Цзяню письмо, излагая свое мнение по поводу выбранных версий. Целесообразно привести бóльшую часть текста письма, поскольку речь идет непосредственно о логике выбора комментариев:

«Ван Ци говорил, что у [Ван] Би было много прозрений. Однако зачем же отбрасывать и пренебрегать [работами] конфуцианцев прошлого? Даже если Дао-путь *Перемен* исчерпался на Ван Би, все равно необходимо обсуждать [эти вопросы]. Разве не различается мнение у гуманного и мудрого людей? Дао перемен, не имеющее формы, невозможно обрести посредством одной формы, множество изменений нельзя ухватить с одного поворота. В 4-й год [под девизом правления] Дасин (321 г.) *тайчан* Сюнь Сун просил установить [место *боши* для комментария] Чжэн Сюаня к *Переменам*, он пользовался популярностью у прошлых поколений. В то время у власти были Ван [Дунь] и Юй [Лян], оба они обладали выдающимся духом и глубокими познаниями, могли рассуждать о сокровенном и далеком. Они отринули [Ван] Фусы (Ван Би) и стали использовать [комментарий Чжэн] Канчэна (Чжэн Сюаня) — разве они [действовали] неразумно?

В годы [правления под девизом] Тайюань (376–396) утвердили *Перемены* [в версии] Ван Су, [его трактовка] находится между Чжэн Сюанем и Ван Би. Когда в годы Юаньцзя (422–453) основали Училище, то вначале поставили и [Чжэн] Сюаня, и [Ван] Би. Воспользовавшись тем, что Янь Яньчжи стал главой Училища, сняли с места *Перемены* Чжэн Сюаня. В помыслах у них было возвеличивание «сокровенного», а на деле получилось разрушение конфуцианства. Если ныне не будем всемерно поощрять конфуцианские нравы, то негде будет основывать училища. Большинство канонических книг — [чисто] конфуцианские, только *Перемены* [говорят о] «сокровенном». Сокровенное нельзя отбросить, но и конфуцианство нельзя запускать. То, что они должны сосуществовать вместе соответствует смыслу [идеи о] бесформенности [Дао-пути]. Кроме того, [Ван] Би в комментарии к канону цитирует *Сицы* [чжуань], но не составил специального комментария [к *Сицы*]. Если сейчас оставить лишь *Перемены* Ван Би, то она останется без комментария.

Что касается [комментария] господина Цзо, то в годы Тайюань взяли версию Фу [Цяня] вместе с текстом канона [в версии] Цзя [Куя]. Поскольку *чжуань* Фу [Цяня] не имеет текста канона, то хотя канон и есть в самом комментарии, все-таки *чжуань*, бывает, и не цитирует его. Ныне оставили Фу [Цяня] и отбросили Цзя [Куя], поэтому в [тексте] канона есть пропуски. Суммируем: канон и *чжуань* Ду Юя, так же как *Перемены* Ван Би, — появились поздно и превозносились молодым поколением. [Понимание] Ду Юя [во многом] отличается от старого, но все-таки

не доходит до потери реальности, как у Ван Би, [Ду Юй в целом] подражает прежним конфуцианцам, особо отмечая [места, где их понимание] ошибочно. Кроме того, его «Разъяснение примеров» — произведение значительное и глубокое.

В годы Тайюань, *Гулян* [чжуань] шла со старыми комментариями Ми [Синя]. Янь дополнил его [комментарием] Фань Нина, но комментарий Ми [Синя] остался, как и прежде. Янь, рассуждая о вставном месяце, выделял комментарий Фаня, это близко к моей позиции. Часто говорят, что [версия] *Гулян* слабая, [но] те, кто комментировал *Гунъян*, тоже не сделали этого превосходно. Раз уж никто не достиг [уровня] комментария Хэ Сю к *Гунъян*, то, боюсь, [эти два текста] не стоят того, чтобы сразу для обоих устанавливать [места *боши*]. Очевидно, что комментарий Фаня хорош, значит должно удалить комментарий Ми [Синя].

В свете [имеет распространение] *Сяо цзин*, в заглавии указано, что комментарий написан Чжэн Сюанем. [Однако] наблюдая, какая в нем использована терминология, [приходим к выводу, что текст] не похож на те, что он комментировал. Чжэн Сюань и сам не указывал *Сяо цзин* в списке им комментированных текстов» [17, 39/684].

На примере этого письма, ориентированного, конечно, на более широкий круг преподавателей училища, нежели на одного Ван Цзяня, можно убедиться, что сами конфуцианцы прекрасно видели угрозу, которую для них представляло *сюаньсюэ*. «Прозрения» Ван Би, о которых идет речь в письме, несомненно, свидетельствуют о философском даровании ученого, однако для традиционной экзегетики оно губительно, потому что дает пример самостоятельного рассуждения, и молодое поколение, восхищавшееся его комментарием, неизбежно начинает пренебрегать традиционной передачей знания. Лу Чэн пеняет этим и Ду Юю, хотя и отмечая, что тот хотя бы не настолько «потерял связь с реальностью», как Ван Би.

Другой важный момент, который анализирует Лу Чэн, — это неустойчивость официальной версии комментариев, свойственная конфуцианству Восточной Цзинь и Южных династий. Например, для *Перемен* то выбирали комментарий Чжэн Сюаня, то заменяли его на комментарий Ван Би, то на комментарий Ван Су — если каждые несколько десятилетий изменять официальную программу образования, то традиция тоже будет, как он выражается, «разрушена». При Ван Цзяне решили компромиссно утвердить сразу несколько версий для канонов и *чжуаней*, однако это было чревато противоречиями в понимании текста. Кроме того, как полагал Лу Чэн, для некоторых текстов были выбраны не лучшие комментарии, а утверждение не самых авторитетных комментариев в качестве официальных также могло повлечь за собой разложение учения.

Наконец, последнее свидетельство кризиса традиции по Лу Чэну — введение в образовательную программу «Канона сыновней почтительности» с недостоверными комментариями, приписываемыми Чжэн Сюаню. Лу Чэн в принципе считал, что *Сяо цзин* относится к категории *сяо сюэ* 小學 (малого, начального учения) и устанавливать для него место *боши* неправомерно [17, 39/683]. А устанавливать, видимо, еще и с поддельным комментарием — тем более недопустимо.

Ван Цзянь был согласен с Лу Чэном по поводу прозрений Ван Би, в ответном письме он писал: «Разве можно только основываться на [мнении] младшего Вана (Ван Би), да еще и считать, что [таким образом понимание] полностью обеспечено?» [17, 39/685]. Другие соображения Лу Чэна не встретили у Ван Цзяня полного

согласия, и он их проигнорировал, в чем, вероятно, сказалось и их личное соперничество¹⁵.

Таких периодов относительной реставрации конфуцианской комментаторской традиции (как было показано выше, малоуспешной) при Южных династиях было всего несколько, и в своем большинстве они длились недолго. Именно поэтому Шэнь Юэ 沈約 (441–513), озвучивая мнение историографа в конце жизнеописаний Цзан Дао, Сюй Гуана и Фу Луна в *Сун шу*, говорит, что после периодов Вэй и Цзинь «конфуцианское учение исчерпалось» [19, 55/1553]. А Сяо Цзысянь 蕭子顯 (489–537), автор династийной истории *Нань Ци шу*, пишет, что и при Южной Сун правители были больше склонны к литературному творчеству и учение пришло в упадок. Конфуцианство при Южной Ци для него разделилось на два периода — до и после узурпации трона Сяо Луанем, что понятно, поскольку узурпатор по конфуцианскому определению не мог способствовать поддержанию учения: «Хотя школы и были учреждены, было сложно следовать пути, некогда проложенному [предками]. Лю Хуань наследовал учению Ма [Жуна] и Чжэн [Сюаня], на какое-то время все студенты считали его образцом [для подражания]. Только были открыты двери Училища, император лично посетил его, в ожидании наставления не был соблюден ритуал [почитания] пяти стариков¹⁶, весь двор заполнили экипажи, но колеса [у мудрых советников] не были обвязаны тростником¹⁷. Под конец жизни [он] занимал невысокую должность, смысл [его] учения существовал лишь на словах — все это вина [высших чиновников], которые [должны были] рекомендовать достойных [ко двору]. Остальные конфуцианцы в большинстве своем находились на скромных постах или удалились от мира, отказавшись от роскоши, о них смотри другую главу» [17, 39/687].

Другим следствием увлечения элитных слоев общества философскими беседами и поэтическим творчеством была рефлексия над природой канонического и «секулярного» творчества, а также включение конфуцианских канонов в область литературной критики. Так, знаменитый автор трактата *Вэньсинь дяолун* 文心雕龍 («Резной дракон литературной мысли») Лю Се 劉勰 (465–520) связал происхождение всех возможных литературных жанров с текстами «Пятиканония»: «*Перемены* правят сутью изысканий-лунь, рассуждений-шо, строф-цы, предисловий-сюй. *Рескрипты-чжао*, *эдикты-цэ*, *челобитные-чжан*, *доклады-цзоу* проистекают из *Документов*. *Песни* устанавливают основу од-фу, гимнов-сун, песен-гэ, восхвалений-цзань. *Ритуалы* правят основаниями эпитафий-мин, панегирических некрологов-лэй, поучений-чжэнь, *здравиц-чжу*. Корень записей-цзи, жизнеописаний-чжуань,

¹⁵ Лу Чэн происходил из аристократического рода, в юности не был обременен особенными заботами и все время проводил за чтением книг, поэтому был блестяще образован. Ван Цзянь же, постоянно занятый государственными делами, хоть и полагал, что тоже читал очень много, все-таки уступал Лу Чэну. Это породило между ними не враждебное соперничество. В жизнеописании Лу Чэна приводится много таких историй. Например, он три года изучал текст *Перемен*, но так и не написал комментария, хотел составить историческую книгу о династии Лю Сун, но тоже не смог. Ван Цзянь, наблюдая, подшучивал над ним, называя «книжным шкафом» (*шу гуй* 書櫃), т. е. человеком, который знает очень много, но сам написать ничего не может [17, 39/685–686].

¹⁶ Имеется в виду ритуал у *гэн* 五更, подражавший древнему обычаю почитания трех старцев и пяти мудрецов (*сань лао у гэн* 三老五更) и свидетельствовавший о почитании старшего поколения [24, 48/1600].

¹⁷ Экипажи приглашенных ко двору мудрых советников в знак уважения обвязывались тростником, чтобы при езде тряска была не так ощутима.

клятв-мэн, вызовов-си — в Чунью. Все эти тексты достигли величайших вершин, закладывая образцы [для подражания] и открыли далекие горизонты. Поэтому, как бы сотни авторов ни метались, в конце все равно вернуться в границы, [заданные канонами]» [25, 3/28].

Таким образом конфуцианские канонические тексты оказались вовлечены в разработку не только философско-политического дискурса, но и литературного, что имело огромное влияние на поколения последующих литераторов и мыслителей.

Заключение

В статье были рассмотрены основные тенденции в развитии конфуцианской экзегетической мысли в эпоху Южных династий. Конфуцианская экзегетика как оригинальная интеллектуальная традиция в то время находилась в кризисном состоянии, испытывая большое влияние как синкретического учения *сюаньсюэ*, так и буддизма. Это обуславливало особую популярность одних канонических текстов и комментариев и фактическое забвение других. Теряя монополию в сфере образования, конфуцианство нередко стало сводиться к обеспечению ритуальных церемоний при дворе.

Мы обратили внимание на несколько аспектов кризисного состояния южного конфуцианства. Во-первых, выявлено, что новый идеал интеллектуальной деятельности реализовался в форме субкомментария и *шу*, который в эпоху Южных династий представлял собой достаточно свободный философский комментарий, зачастую связанный с практикой чтения лекций. Во-вторых, прослежены изменения стандарта образования (появление школ с новой структурой), а также его влияние на положение конфуцианского комментария в образовательном процессе (наблюдалась очевидная неустойчивость набора авторитетных комментариев).

Литература

1. Бонч-Осмоловская О.А. Конфуцианский комментарий в эпоху Хань // Ученые записки Крымского федерального университета имени В.И.Вернадского. Серия «Исторические науки». 2020. Т.6 (72), № 1. С. 17–36.
2. Бонч-Осмоловская О.А. Конфуцианское каноноведение эпохи Суй и судьба северной экзегетической школы (IV — нач. VII в.) // Восток (Oriens). 2021. № 1. С. 106–117.
3. 焦桂美. 南北朝經學史. 上海: 上海古籍, 2009. 529 頁 [Цзяо Гуймэй. История каноноведения в период Южных и Северных династий. Шанхай: Шанхай гуцзи, 2009. 529 с.] (На кит. яз.)
4. 隋書. 北京: 中華書局, 1982. 1904 頁. [Книга [о династии] Суй: в 6 т. Пекин: Чжунхуа, 1982. 1904 с.] (На кит. яз.)
5. 舊唐書. 北京: 中華書局, 1975. 5407 頁 [Старая книга [об эпохе] Тан: в 16 т. Пекин: Чжунхуа, 1975. 5407 с.] (На кит. яз.)
6. 南史. 北京: 中華書局, 1975. 2027 頁 [История Южных [династий]: в 6 т. Пекин: Чжунхуа, 1975. 2027 с.] (На кит. яз.)
7. 北史. 北京: 中華書局, 1974. 3351 頁 [История Северных [династий]: в 10 т. Пекин: Чжунхуа, 1974. 3351 с.] (На кит. яз.)
8. 皮錫瑞. 經學歷史. 北京: 中華書局, 2011. 267 頁 [Пи Сижуй. История каноноведения. Пекин: Чжунхуа, 2011. 267 с.] (На кит. яз.)
9. 慧皎. 高僧傳. 北京: 中華書局, 1992. 82+568 頁 [Хуэй Цзяо. Жизнеописания достойных монахов. Пекин: Чжунхуа, 1992. 82+568 с.] (На кит. яз.)

10. Ganeri J. Sanskrit Philosophical Commentary // Journal of the Indian Council of Philosophical Research. 2010. № 27. P. 187–207.
11. 牟潤孫. 論儒釋兩家之講經與義疏 // 注史齋叢稿. 北京: 中華書局. 2009. 第 88–156 頁 [Моу Жуньсунь. О лекциях о канонах и [составлении] комментарий и шу в конфуцианстве и буддизме // Чжу ши чжай цун гао. 2009. С. 88–156]. (На кит. яз.)
12. 梁書. 北京: 中華書局. 1973. 870 頁 [Книга [об истории династии] Лян: в 3 т. Пекин: Чжунхуа, 1973. 870 с.] (На кит. яз.)
13. 戴君仁. 經學論文集. 臺北:黎明文化公司. 1981. 421 頁 [Дай Цзюньжэнь. Сборник статей по каноноведению. Тайбэй: Лиминь вэньхуа, 1981. 412 с.] (На кит. яз.)
14. 胡建明. 宗密思想綜合研究. 北京: 中國人民大學. 2013. 434 頁 [Ху Цзяньмин. Комплексное исследование мысли Цзун-ми. Пекин: Чжунго жэньминь дасюэ, 2013. 434 с.] (На кит. яз.)
15. 張波. 皇侃哲學思想研究. 北京: 中國社會科學. 2016. 254 頁 [Чжан Бо. Исследование философской мысли Хуан Каня. Пекин: Чжунго шэхуэй кэсюэ, 2016. 254 с.] (На кит. яз.)
16. 何晏, 皇侃. 論語集解義疏. 上海: 商務印書館. 1937. 281 頁 [Хэ Янь, Хуан Кань. Субкомментарий к смыслу «Луньюя»: в 4 т. Шанхай: Шаньбу иньшугуань, 1937. 281 с.] (На кит. яз.)
17. 南齊書. 北京: 中華書局. 1972. 1038 頁 [Книга [династии] Южная Ци: в 2 т. Пекин: Чжунхуа, 1972. 1038 с.] (На кит. яз.)
18. Zürcher E. The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China. Leiden: Brill, 2007. 472 p.
19. 宋書 [Книга династии [Южная] Сун: в 8 т. Пекин: Чжунхуа, 1974. 2471 с.] (На кит. яз.)
20. 陳書 [Книга [династии] Чэнь: в 2 т. Пекин: Чжунхуа, 1972. 502 с.] (На кит. яз.)
21. 周書 [Книга [династии Северная] Чжоу: в 3 т. Пекин: Чжунхуа, 1971. 932 с.] (На кит. яз.)
22. 嚴可均. 全晉文. 上海: 商務印書館. 1999. 第 1470–2441 頁 [Янь Кэцзюнь. Полное собрание документов династии Цзинь. . Шанхай: Шаньбу иньшугуань 1999. С. 1470–2441]. (На кит. яз.)
23. Янгутов Л. Е. Традиции Праздникапарамиты в Китае. Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2007. 272 с.
24. 鄭玄, 孔穎達. 禮記正義 // 十三經注疏. 上海: 上海古籍. 2017. 第1221–1696 頁 [Чжэн Сюань, Кун Инда. Выправленный смысл Лицзи // Шисаньцзин чжюшу. Шанхай: Шанхай гуцзи, 2017. С. 1221–1696.] (На кит. яз.)
25. 劉繩, 黃叔琳, 李詳. 增訂文心雕龍校注. 北京: 中華書局. 2016. 639 頁 [Лю Се, Хуан Шулин, Ли Сян. Дополненный и исправленный “Резной дракон литературной мысли”, сверенный и комментированный. Пекин: Чжунхуа, 2016. 639 с.] (На кит. яз.)

Статья поступила в редакцию 7 апреля 2021 г.,
рекомендована к печати 24 июня 2021 г.

Контактная информация:

Бонч-Осмоловская Ольга Андреевна — olga.bonch.osmolovskaya@gmail.com

Confucian Exegetical Thought in the Southern Dynasties Period (420–589): Canonical Texts and Commentaries between Decline and Restoration

O. A. Bonch-Osmolovskaya

Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences,
18, Dvortsovaya nab., St. Petersburg, 191186, Russian Federation
National Research University Higher School of Economics,
16, ul. Soiuza Pechatnikov, St. Petersburg, 190121, Russian Federation

For citation: Bonch-Osmolovskaya O. A. Confucian Exegetical Thought in the Southern Dynasties Period (420–589): Canonical Texts and Commentaries between Decline and Restoration. *Vestnik of Saint Petersburg University. Asian and African Studies*, 2021, vol. 13, issue 3, pp. 351–367. <https://doi.org/10.21638/spbu13.2021.304> (In Russian)

The article examines the main trends in Confucian exegetical thought during the Southern dynasties period. Confucian exegesis, as an original intellectual tradition, was in a state of crisis at that time and experienced significant influence both from the syncretic teaching *xu- anxue* and Buddhism. This situation determined the particular popularity of some canonical texts and commentaries and the actual oblivion of others. Losing its monopoly in education, Confucianism often came down to providing ritual ceremonies at court. The article examines several aspects of this crisis state of southern Confucianism. It identifies and analyzes a new type of commentary that appeared in the exegesis of this period, and it explores the main intellectual tendencies in the Confucian exegesis of the Southern dynasties period and traces the reasons for their appearance. The author examines features of subcommentary-*yishu*, through which scholars realized new forms of intellectual activity. This commentary originated from Buddhist monks' translation and teaching activities approximately in the mid-5th century AD. In the exegesis of the Southern dynasties, *yishu* provided a platform for relatively free philosophical discussion, often associated with the practice of lecturing. It is important that this practice in Confucianism and Buddhism of that time had many common features. The changes in the educational standard (the emergence of schools with a new structure) are traced as well as its influence on the position of Confucian commentary in the educational process (apparent instability of the set of authoritative commentaries).

Keywords: Confucian exegetics, Classical studies, Confucianism, *jing xue*, Five Classics, commentary, Southern dynasties.

References

1. Bonch-Osmolovskaya O. A. Confucian Commentary during the Han period. *Scientific notes of the V.I. Vernadsky. Series "Historical Sciences"*, 2020, Vol. 6 (72), no. 1, pp. 17–36. (In Russian)
2. Bonch-Osmolovskaya O. A. Confucian Classical Studies in the Sui Period and the Fate of the Northern Exegetical School (4th century AD — beginning of the 7th century AD). *Vostok (Oriens)*, 2021, no. 1, pp. 106–117. (In Russian)
3. Jiao Guimei. *Nanbeichao jingxue shi* [History of Canon Studies in the Period of the Southern and Northern Dynasties]. Shanghai, Shanghai guji, 2009. 529 p. (In Chinese)
4. *Sui shu* [Book of Sui]. In 6 vols. Beijing, Zhonghua, 1982. 1904 p. (In Chinese)
5. Mou Runsun. Lun ru shi liangjia zhi jiangjing yu yishu [On lectures on canons and [composing] commentaries yishu in Confucianism and Buddhism]. *Zhu shi zhai cong gao*. Beijing, Zhonghua, 2009, pp. 88–156. (In Chinese)
6. *an shi* [History of the Southern dynasties]. In 6 vols. Beijing, Zhonghua, 1975. 2027 p. (In Chinese)
7. *Bei shi* [History of the Northern Dynasties]. In 10 vols. Beijing, Zhonghua, 1974. 3351 p. (In Chinese)
8. Hui-jiao. *Gao seng zhuan* [Biographies of Eminent Monks]. Beijing, Zhonghua, 1992. 568 p. (In Chinese)
9. Ganeri J. Sanskrit Philosophical Commentary. *Journal of the Indian Council of Philosophical Research*, 2010, no. 27, pp. 187–207.
10. *Liang shu* [Book of Liang]. In 3 vols. Beijing, Zhonghua, 1973. 870 p. (In Chinese)
11. Dai Junren. *Jingxue lunwenji* [Collection of articles on canon studies]. Taipei, Limin wenhua, 1981. 412 p. (In Chinese)
12. He Yan, Huang Kan. *Lunyu jijie yishu* [Subcommentary to the Meaning of Lunyu]. In 4 vols. Shanghai, Shangu Yinshuguan, 1937. 281 p. (In Chinese)
13. Hu Jianming. *Zong Mi sixiang zonghe yanjiu* [Comprehensive study of Zong Mi's thought]. Beijing, Zhongguo renmin daxue, 2013. 434 p. (In Chinese)
14. *Nan Qi shu* [Book of the Southern Qi]. In 2 vols. Beijing, Zhonghua, 1972. 1038 p. (In Chinese)
15. Zürcher, Erik. *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. Leiden, Brill, 2007. 472 p.
16. *Song shu* [Book of the [Southern] Song]. In 8 vols. Beijing, Zhonghua, 1974. 2471 p. (In Chinese)
17. *Chen shu* [Book of Chen]. In 2 vols. Beijing, Zhonghua, 1972. 502 p. (In Chinese)

18. *Zhou shu* [Book of Zhou]. In 3 vols. Beijing, Zhonghua, 1971. 932 p. (In Chinese)
19. Yan Kejun. *Quan Jin wen* [Complete Collection of Documents of the Jin Dynasty]. Shanghai, Shangu Yinshuguan, 1999, pp. 1470–2441. (In Chinese)
20. Yangutov L. Y. *Prajnaparamita traditions in China*. Ulan-Ude, Buryat State University Publ., 2007. 272 p.
21. Zheng Xuan, Kong Yingda. *Li ji zheng yi* [Corrected Meaning of Liji]. *Shisanjing zhushu*. Shanghai, Shanghai guji, 2017. pp. 1221–1696. (In Chinese)
22. Liu Xie, Huang Shulin, Li Xiang. *Zengding Wenxin diaolong jiaozhu* [Supplemented and revised “The Literary Mind and the Carving of Dragons”, corrected and commented]. Beijing, Zhonghua, 2016. 639 p. (In Chinese)
23. Pi Xirui. *Jingxue lishi* [History of Canon Studies]. Beijing, Zhonghua, 2011. 267 p. (In Chinese)
24. *Jiu Tang shu* [Old Book of Tang]. In 16 volumes. Beijing, Zhonghua, 1975. 5407 p. (In Chinese)
25. Zhang Bo. *Huang Kan zhexue sixiang yanjiu* [Study of Huang Kan’s philosophical thought]. Beijing, Zhongguo shehui kexue, 2016. 254 p. (In Chinese)

Received: April 7, 2021
Accepted: June 24, 2021

Author’s information:

Olga A. Bonch-Osmolovskaya — olga.bonch.osmolovskaya@gmail.com