ИНСТИТУТ ВОСТОЧНЫХ РУКОПИСЕЙ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

На правах рукописи

БОНЧ-ОСМОЛОВСКАЯ ОЛЬГА АНДРЕЕВНА

КОНФУЦИАНСКАЯ ЭКЗЕГЕТИКА В ДРЕВНОСТИ И РАННЕМ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ: ИСТОРИЧЕСКАЯ ТИПОЛОГИЯ КОНФУЦИАНСКОГО КОММЕНТАРИЯ

Научная специальность 07.00.09 – историография, источниковедение и методы исторического исследования

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата исторических наук

Научный руководитель:
чл.-корр. РАН, д-р истор. наук
Попова И. Ф.

Санкт-Петербург
2020

Оглавление

СПИСОК ТАБЛИЦ 4

ВВЕДЕНИЕ 5

ГЛАВА 1. МЕТОДОЛОГИЯ ИЗУЧЕНИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ КОНФУЦИАНСКОЙ ЭКЗЕГЕТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ 30

1.1. Проблемы и перспективы изучения конфуцианской экзегетики 30
1.1.1. Европейское искусство толкования классических текстов 30
1.1.2. Конфуцианская практика толкования канонических текстов 35
1.2. Канон и комментарий: методология исследования конфуцианского комментаторского наследия 38
1.2.1. Дихотомия канон-комментарий в конфуцианстве 42
1.2.2. Понятие традиции и ее передачи в контексте конфуцианской экзегетической мысли 46
1.2.3. «Частное мнение» комментатора в конфуцианской экзегетике 51
Выводы к Главе 1 52

ГЛАВА 2. ХАНЬСКОЕ КАНОНОВЕДЕНИЕ: СЛОЖЕНИЕ КОНФУЦИАНСКОЙ ЭКЗЕГЕТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ 55

2.1. Обзор комментариев эпох Западная и Восточная Хань 56
2.2. Типы конфуцианского комментария в эпоху Хань, их генезис и историческое развитие 63
2.2.1. Традиционный комментарий-*чжуань* 傳 64
2.2.2. Рассуждение-*шо* 說 77
2.2.3. Заметки-*цзи* 記 89
2.2.4. Чжан цзюй 章句 vs сюнь гу 訓詁 93
2.2.5. Комментарии *чжу* 注 и *цзянь* 箋 105
2.2.6. Разъяснение-*цзе* 解 108
2.2.7. Тонкости-*вэй* 微 118
2.3. Формирование основных интерпретационных моделей при Хань 121
2.3.1 Комментарии-*чжуань* к *Чуньцю* и их интерпретации при Хань 121
2.3.2. Ханьская интерпретация *Песен* как канона социальных норм 134
2.3.3. Ханьские школы изучения *Документов* 152
2.3.4. Попытки реставрации *Ритуалов* и основные тенденции в их интерпретации при Хань 156
2.3.5. Ханьская экзегеза *Перемен* и распространение рассуждений-*шо* 164
Выводы к Главе 2 173

ГЛАВА 3. РАСПАД ХАНЬСКОЙ ОРТОДОКСИИ В ЭПОХУ ТРОЕЦАРСТВИЯ 178

3.1. Обзор комментаторских сочинений эпохи Троецарствия 180
3.2. Новые типы комментария 184
3.2.1. Вопросы-*вэнь* 問 186
3.2.2. Обсуждения/изыскания-*лунь* 論 187
3.2.3. Предложения/дискуссии-*и* 議 189
3.3. Экзегетическая полемика, распад ортодоксии и новые приоритеты 190
Выводы к Главе 3 200

ГЛАВА 4. СИНКРЕТИЗМ И РАСКОЛ КОНФУЦИАНСКОЙ ЭКЗЕГЕТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ (III В. – НАЧ. VII В.) 203

4.1. Обзор комментариев эпох Западная и Восточная Цзинь 206
4.2. Новые типы комментария 212
4.2.1. «Взвешенная оценка» *пин* 評 214
4.2.2. Сводный комментарий *цзи* 集 214
4.2.3. «Основное»-*яо* 要 и «краткое изложение»-*люэ* 略 216
4.3. Редакция канонических текстов при Цзинь 217
4.4. Обзор комментариев эпохи Южных династий 222
4.4.1. Субкомментарий *шу* 疏 228
4.5. Изменение образовательной системы: конфуцианский комментарий между упадком и реставрацией 235
4.6. Обзор комментариев эпох Северных династий и Суй 248
4.7. Конфуцианское каноноведение при Северных династиях: методы и актуальные проблемы 252
4.8. Суйское каноноведение: начало объединения северной и южной экзегетических традиций 255
4.8.1. Кризис и закат северной экзегетической школы 260
Выводы к Главе 4 268

ЗАКЛЮЧЕНИЕ 271

Периодизация исторического развития конфуцианской экзегетики II в. до н.э. – нач. VII в. н.э. и типология конфуцианского комментария 271
Итоги и результаты диссертационного исследования 281

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ 286

СПИСОК ТЕРМИНОВ 289

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ 293

Список Таблиц

Таблица 1. Комментарии эпохи Западная Хань 56

Таблица 2. Комментарии эпохи Восточная Хань 60

Таблица 3. Комментарии в царстве Вэй 181

Таблица 4. Комментарии в царстве У 183

Таблица 5. Комментарии в царстве Шу-Хань 184

Таблица 6. Упоминания об изучении Цзо чжуань в СГЧ 191

Таблица 7. Упоминания об изучении Гунъян чжуань в СГЧ 192

Таблица 8. Упоминания об изучении Гулян чжуань в СГЧ 192

Таблица 9. Комментарии эпох Западная и Восточная Цзинь 207

Таблица 10. Комментарии эпохи Южных династий 223

Таблица 11. Комментарии эпохи Северных династий 248

Таблица 12. Комментарии эпохи Суй 250

Таблица 13. Периодизация конфуцианской экзегетической мысли II в. до н.э. по нач. VII в. н.э. 272

Таблица 14. Типология конфуцианского комментария 280

Введение

Актуальность темы исследования

Конфуцианское ученое сообщество составляло ядро интеллектуальной жизни Китая на протяжении двух тысячелетий и оставило обширнейшее письменное наследие. Во всём многообразии китайской классической литературы особое место занимают конфуцианские канонические книги. Канонический текст стал в конфуцианстве основной интеллектуальной базой, неотъемлемой частью официальной идеологии, любой формы самосовершенствования и мироустроительной (государственной) деятельности. Корпус из пяти наиболее древних и авторитетных текстов (*У цзин* 五經 «Пятиканоние») приобрел фундаментальное и неоспоримое значение в середине II в. до н.э. Требование изучать, комментировать, применять их на практике не теряло своей актуальности вплоть до самого порога XX в.

Процесс многовековой интерпретации и реинтерпретации канонов обусловил формирование целого ряда комментаторских типов, образовавших сложную экзегетическую систему. Конфуцианский комментарий, развивавшийся на протяжении всего времени традиционного изучения канонических текстов в Китае, составляет каркас данной экзегетической системы и содержит богатейший материал для изучения ее специфики. Однако вплоть до последнего времени немалую проблему представляла крайняя разнородность конфуцианских комментаторских сочинений, даже тех, которые китайская традиционная наука формально относила к одному типу. В этой связи особую актуальность представляет разработка методологии для упорядоченного описания множества письменных памятников и их объединения в определенные группы, а также надежная атрибуция комментаторских сочинений к тому или иному типу.

Поиск критерия, который можно было бы положить в основу типологии исторических форм конфуцианского комментария, подразумевает детальный анализ целого ряда концептов, выявление исторической динамики конфуцианской экзегетической мысли и логики ее развития. Углубленное исследование процесса

движения конфуцианской экзегетики, вписанного в более широкий историко-культурный контекст, открывает путь к лучшему пониманию изменений, происходивших в конфуцианском учении, а также, поскольку эти области были тесно взаимосвязаны, — в сфере традиционного образования и политической деятельности.

Особую важность представляет изучение ряда крутых поворотов на пути развития конфуцианской экзегетики, имевших место в период правления династии Хань 漢 (202 г. до н. э.–220 г. н. э.), в эпоху Шести династий (Лючао 六朝, 220–589 гг.), при империи Суй 隋 (589–618). Указанный обширный период в целом можно рассматривать как время зарождения и активного развития всех основных типов комментария, использовавшихся в экзегетике позднее. Это было время формирования интеллектуального базиса и создания необходимых историко-культурных предпосылок событий, определивших ход развития экзегетики в последующие периоды, где особенно выделяются по своей значимости эпохи Тан 唐 (618–907 гг.), Сун 宋 (960–1279 гг.) и Цин 清 (1616–1912).

К сожалению, проблемы типологии конфуцианского комментария и логики движения самой конфуцианской экзегетической мысли до сих пор оставались на периферии как отечественного, так и мирового китаеведения. Рассмотрение специальной литературы по данной проблематике показывает, что до недавнего времени единый взаимосвязанный процесс развития конфуцианской экзегетической мысли представлялся в виде большого числа изолированных элементов. Данная проблема несколько лет назад была четко обозначена в исследовательской литературе: «…проблема даже не в количественных показателях, а в самом подходе к предмету исследования. Во многих работах экзегеза, независимо от того, идет ли речь о ее переводе с аннотацией или анализе, служит в основном подсобным материалом для понимания комментируемого текста. До сих пор в российской синологии отсутствуют исследования по теории экзегезы в целом как жанра традиционной китайской литературы» [Семененко, 2016, с. 77]. Здесь можно лишь добавить, что и в мировой синологии эти вопросы до сих пор не получили должного освещения. Между тем, исследование структуры

конфуцианской экзегетической системы, определение основных закономерностей и выявление генерализирующих факторов её динамического развития и системообразующих связей внутри неё представляется весьма актуальным, ибо способствует уяснению специфики конфуцианского учения в целом и отдельных сочинений в частности. Оно помогает уточнить особенности государственной идеологии, образовательных стандартов и политических практик рассматриваемых периодов китайской истории. В совокупности все это позволяет говорить о высокой актуальности темы, исследуемой в настоящей диссертации.

Степень изученности темы исследования

Изучение конфуцианского комментаторского наследия, даже если ограничить его только комментариями к авторитетному «Пятиканонию», имеет весьма непростую историю, как на территории самого Китая, так и на Западе. В первую очередь, это обусловлено неоднозначным отношением академического сообщества к статусу и функциям данных сочинений и, соответственно, к сопутствующему им корпусу комментаторских произведений.

К примеру, один из древнейших конфуцианских канонических текстов — *Шицзин* 詩經 («Канон стихов», «Канон песен», «Книга песен», «Канон поэзии», «Канон песнопений», далее *Песни*) — помимо своего канонического статуса, является еще и древнейшей китайской поэтической антологией и поэтому существует как бы параллельно в мире конфуцианской этики и в мире литературной критики. При попытке совмещения этих измерений нередко возникают противоречия, что породило у исследователей достаточно критичный взгляд на смысл текста памятника, методы его исследования, и тем более, на статус интерпретирующих его комментариев.[1]

[1] Изложим основные точки зрения по этому вопросу. Нередко считается, что *Песни* ценны сами по себе, в первую очередь, как литературный памятник, а конфуцианские комментаторы «не могли разглядеть простую естественную красоту песен …, и в то же время не могли отбросить надуманных суждений Учителя и «вчитали» в сельские песни моральную и политическую значимость. Каждой из трехсот бессмертных песен было насильно навязано какое-то скрытое значение и соответствующая мораль» [Giles, 1928, с. 12–14].
Марсель Гранэ, видный французский синолог и социолог, установил целый ряд правил чтения и исследования *Песен*, среди которых одним из основных была необходимость отказа от всех «символических интерпретаций, так же, как

Такая позиция, занятая авторитетными учеными, сформировала настороженное отношение современных исследователей к конфуцианским интерпретациям *Песен*, которое постепенно приобрело форму молчаливой неприязни к углубленному изучению конфуцианской экзегетики в целом. Именно с этим связано малое количество европейских исследований комментаторских сочинений к отдельным каноническим текстам и недостаток крупных работ (особенно монографического формата), обобщающих наши знания о конфуцианской экзегетике, её особенностях и историческом развитии.

Истоки данного феномена кроются не только и не столько в особенностях европейского отношения к поэзии *Шицзина*. В сущности, первыми, кто обвинил конфуцианские комментарии и большую часть конфуцианской традиции в абсурдности, были сами китайские ученые конца XIX в. – начала XX в. Уже реформатор и мыслитель Кан Ювэй 康有爲 (1858–1927), критически исследовавший конфуцианское письменное наследие, обратил острие своей мысли и весь методологический арсенал против «конфуцианской традиции», в первую очередь, против передачи версий канонов в рамках школы «древних текстов».[2] Эта последняя, как он считал, сфабриковала большую часть конфуцианского канона, что, в сущности, дискредитирует её толкования [Кан Ювэй, 2012]. Разумеется, в своей собственной научной практике Кан Ювэй отнюдь не был свободен от предвзятых суждений. Сам он принадлежал к каноноведческому течению «новых текстов»[3], в связи с чем, например, утверждал, что именно Конфуций был ключевой фигурой в формировании всех канонов.

и от интерпретаций, подразумевающих изощренные трактовки части песен» [Granet, 1929, с. 27]. Мнение о том, что песенно-поэтические произведения, особенно из раздела *Гофэн*, вовсе не содержат аллегорического подтекста, а поэтому и все конфуцианские интерпретации некорректны, высказывал Чжан Лунси [Zhang Longxi, 1987, с. 205]. Дональд Хольцман пишет, что Конфуций «не уделял внимания настоящему смыслу поэзии, а «анализировал» ее и любой ценой грубо извлекал из нее моральные уроки»; поэтому все его трактовки «абсолютно неверны» [Holzman, 1978, с. 33].

[2] Тж. интеллектуальное течение по изучению канонов, записанных древними знаками. О ней см. подробно в разделе 1.3. данной диссертации, а также в Главе II. О поиске новых идей в среде китайской интеллектуальной элиты рубежа XIX-XX вв., см. [Кобзев, 2011, с. 649–674].

[3] Тж. интеллектуальное течение по изучению канонов, записанных новыми/современными знаками. О нем тж. см. раздел 1.3. настоящей диссертации, а также Главу II.

В противовес этому, группа более молодых учёных, наиболее известными представителями которой были Гу Цзеган 顧頡剛 (1893–1980), Цянь Сюаньтун 錢玄同 (1887–1939), Ху Ши 胡適 (1891–1962), а также в той или иной степени, идейно примыкавшие к ним реформаторы и политические деятели Лян Цичао 梁啓超 (1873–1929), Чэнь Дусю 陳獨秀 (1879–1942) и др., в 1910–1920-х гг. сформировали целое интеллектуальное движение, получившее название «сомнение в древности» (*и гу пай* 疑古派).[4] В его рамках резкой критике и переоценке были подвергнуты представления о Конфуции, как совершенномудром авторе или редакторе отдельных канонических книг [ГШБ-2, 1982, с. 130–210; ГШБ-3, 1982, с. 374–382].

Огонь критики направлялся не только на исторические тексты, такие как «Исторические записки» Сыма Цяня, но и на конфуцианство в целом, вместе с его основными представителями и «традиционным некритическим отношением к памятникам». Все это в той или иной степени было признано устаревшим пережитком имперской идеологии. Таким образом, получалось, что, например, *Песни* — наиболее ценны как сборник народной поэзии, фиксирующий социокультурные реалии древности, а все навязанные тексту неестественные и противоречивые интерпретации («произвольно толкующие текст без всякой логики»), необходимо просто отбросить [ГШБ-3, 1982, с. 382–419].[5]

«Канон документов»[6] был признан, как минимум, частично неаутентичным, поскольку многие главы являются позднейшей подделкой и интерполяцией, а те, что вправду являются древними, — мифологизированы, не историчны или подлежат серьезному филолого-текстологическому пересмотру. Многим вопросам

---

[4] В самоназвании движения проявлось влияние идей, циркулировавших в среде китайской интеллигенции еще при династии Тан — историк Лю Чжицзи 劉知几 (661–721), автор знаменитой энциклопедии *Тун дянь* 通典 («Общие установления»), включил туда сочинения «Главы о сомнении в древности» (*И гу пянь* 疑古篇) и «Главы о заблуждении в канонах» (*Хуо цзин пянь* 惑經篇).

[5] Не менее резко в отношении традиционного подхода к *Песням* высказывался и Ху Ши: «“Шицзин” — не канонический текст. В прежние времена ученые относились к нему как чему-то священному, как к канону, мы сейчас должны разбить все эти представления, а если их разбить нельзя, то и “Шицзин” можно не изучать. Поскольку “Шицзин” отнюдь не какая-то “Библия”, а антология древних народных песен, то его можно использовать как источник по истории общества, по истории политики, по истории культуры. Но ни в коем случае нельзя рассматривать его как священный канонический текст» [Ху Ши, 2009, с. 14].

[6] *Шуцзин* 書經, «Книга документов», тж. *Шаншу* 尚書, «Чтимая книга», «Почитаемая книга»; далее в тексте диссертации — *Документы*.

критической текстологии *Документов* посвящены 11-й том «Записок Гу Цзегана о чтении книг» [Гу Цзеган, 2011], предисловия Гу Цзегана к *Гу ши бянь* [ГШБЦС, 2000, с. 3–11], а также 1-ый том *Гу ши бянь* [ГШБ-1, 1982, с. 1–264]. Кроме того, эти проблемы освещаются в нескольких главах монографии Лю Циюя [Лю Циюй, 1989, с. 334–514] и в его подробном и профессиональном критическом комментарии к *Документам*, который был выполнен им совместно с его учителем Гу Цзеганом [Лю Циюй и Гу Цзеган, 2005].

Что касается «Канона перемен» 易經 (тж. «Книга перемен», далее *Перемены*), то он признавался мантической книгой, полной суеверий, которая тоже текстологически отнюдь не целостна и не равномерна. Проблемам текстологии *Перемен* посвящена большая часть третьего тома монументальной серии сборников статей *Гу ши бянь*, вышедшей под общей редакцией Гу Цзегана и вмещавшей работы, как его, так и других представителей движения «сомнения в древности» [ГШБ-3, 1982, с. 1–308].

Три канонических текста о ритуалах[7] также были признаны текстологически не синхронными описываемым в них реалиям [ГШБ-3, 1982, с. 311]. Кроме того, ритуал как таковой стал официально считаться конфуцианским инструментом для контроля сословного общества и поддержания социального неравенства. Поэтому по понятным причинам количество исследований, посвященных специально этим текстам и комментариям к ним, резко сократилось.

Наконец, каноническая хроника *Чуньцю* 春秋, изучавшаяся как представителями интеллектуального течениями *цзиньвэнь*, так и *гувэнь*, также лишилась былой авторитетности — комментарий *Цзо чжуань* за «неаутентичность» и позднюю компиляцию (об этом, в числе прочего, см. дискуссию Бернарда Карлгрена, Гу Цзегана и Цянь Сюаньтуна [ГШБ-5, 1982, с. 293–313]). Комментарий *Гунъян чжуань* — за увлечение эзотеризмом и сложными историко-философскими построениями, которые не представляли первостепенной важности для китайских ученых XX в. Комментарий *Гулян чжуань*, как

[7] «Чжоуские ритуалы» 周禮, далее — *Чжоу ли*; «Ритуалы и церемонии» 儀禮, далее — *И ли*; «Записки о ритуале» 禮記, далее — *Ли цзи.* Обобщенное название трех ритуальных канонов далее в тексте диссертации — *Ритуалы*.

родственный *Гунъян*, но менее влиятельный и значительный, просто не удостаивался особого внимания.

Эта поистине «иконоборческая», гиперкритическая эпоха в истории китайской синологии имела свои исторические предпосылки. Она была логичным результатом общего разочарования и недовольства китайской интеллигенции, после многих лет разложения конфуцианской бюрократии и крайне неудачной внешней политики государства — проигранных войн и заключенных неравных соглашений, которые привели Поднебесную в положение полуколониальной страны [см. подробнее Непомнин, 2011; Дацышен, 2004]. Поколение ученых, детство и юность которых пришлись на период упадка и заката цинской империи, вместе с тем, получило возможность обучаться и у традиционных наставников в Китае, и у европейских профессоров во время образовательных поездок на Запад. Постепенно оно укрепилось в мысли, что китайская наука должна быть реформирована в самой своей основе. Несмотря на то, что отношение к движению *и гу* в самом Китае не было неизменным [Richter, 1994, c. 377–379], вектор и методология магистральных исследований конфуцианских классиков оказались переориентированы на более европеизированное изучение их языка, фонологии, грамматики, а также литературоведческих и историко-культурных сторон их содержания. Исследования в этой области принесли немало результатов, как на Западе, так и в Китае.

Из достаточно ранних исторических работ по теме заслуживает упоминания исследование, выполненное в парадигме позднецинского каноноведа Пи Сижуя 皮錫瑞 (1850–1908) [Пи Сижуй, 2011; Пи Сижуй, 2017]. Попытка установить определение «канона» в конфуцианстве предпринимается в труде Цзян Боцяня 蔣伯潛 и Цзян Цзуи 蔣祖怡 [Цзян Боцянь и Цзян Цзуи, 2011]. Среди других исследований, уже ставших классическими, выделим труды Лю Шипэя 劉師培 (1884–1919) [Лю Шипэй, 2008] по общему каноноведению, а также выдающихся историков Цянь Му 錢穆 (1895–1990) [Цянь Му, 1931; 2015] и Чжоу Юйтуна 周予同 (1898–1981) [Чжоу Юйтун, 1996; 2015].

Если же говорить о современном состоянии изучения конфуцианской экзегетики, то китайские ученые, вернувшиеся к обсуждению этой темы уже на новом витке развития науки, в последние десятилетия неоднократно предпринимали попытки возродить данное направление, результатом чего стало большое количество публикаций по этой теме. Например, исследование Ма Цзунхо 馬宗霍 [Ма Цзунхо, 1984], Сюй Фугуаня 徐復觀 по ханьской экзегетике [Сюй Фугуань, 1982], многотомный труд по истории конфуцианской экзегетической мысли под редакцией Цзян Гуанхуэй 姜廣輝 [Цзян Гуанхуэй, 2003; Цзян Гуанхуэй, 2010], обзоры истории экзегетики представлены в работах японского китаеведа Хонда Сигэюки 本田成之 [Хонда, 2001]. Кроме того, стоит отметить коллективную монографию У Яньнаня и соавторов, где тоже была предпринята попытка проследить историю конфуцианской экзегетики с древнейших времен до конца династии Цин [У Яньнань, 2010].

Перечисленные работы заложили общий фундамент современного китайского понимания истории конфуцианской экзегетики и методов ее исследования. Надо сказать, с 80-х годов XX в. он не претерпел существенных изменений, с чем связана невысокая степень научной новизны современных китайских исследований. Указанные выше исследования объединяет использование традиционной терминологии и, что более важно, устойчивость в традиционном понимании процессов и вектора развития конфуцианской экзегетики, окончательно сложившейся, благодаря работам цинских экзегетов. В этой связи среди китайских ученых до сих пор практически непререкаемым авторитетом [8] пользуется точка зрения цинского каноноведа Пи Сижуя, принадлежавшего к интеллектуальному течению *цзиньвэнь цзинсюэ* 今文經學 («изучение канонов, записанных в новых знаках»), который окончательно закрепил

[8] Известный историк и каноновед Чжоу Юйтун, комментировавший и правивший данный текст, отмечал некоторые предубеждения и заблуждения Пи Сижуя, обусловленные его школьной принадлежностью и временем написания сочинения [Пи Сижуй, 2011, с. 8–11]. Но гораздо показательнее то, что предложенные Пи Сижуем более ста лет назад этапы развития каноноведения и метод его исследования до сих пор остаются путеводными, а ссылка на него прибавляет авторитетности работам современных китайских исследователей. Из англоязычных работ творчеству Пи Сижуя посвящена диссертация американского исследователя Стюарта Акве, см. [Aque, 2004].

представления об истории конфуцианской каноноведческой мысли, разделив ее развитие на десять этапов [Пи Сижуй, 2011].

Среди современных китайских исследований, посвященных отдельным каноническим текстам и конкретным периодам в истории конфуцианской экзегетики, отметим работы Хун Чжаньхоу 洪湛侯 об истории изучения *Песен* [Хун Чжаньхоу, 2002], монографию Чэнь Юаньминя 程元敏 об истории экзегетики *Документов* [Чэнь Юаньминь, 2013], а также работы Чэнь Сюйго 陳戍國 [Чэнь Сюйго, 1995; 1993; 2002] о ритуальной системе и ритуальных канонах, Чжао Босюна 趙伯雄 [Чжао Босюн, 2004] и Фу Липу 傅隸樸 [Фу Липу, 1984] о школах и трендах в экзегетике *Чуньцю*, Ян Боцзюня по общему каноноведению [Ян Боцзюнь, 1984] (помимо его работ о *Цзо чжуань* и других канонах), Ван Баосюаня 王葆玹 о западноханьской экзегетике [Ван Баосюань, 2008], Чжан Фэнъи 張峰屹 о ханьской экзегетике и ее связи с апокрифической и литературной мыслью [Чжан Фэнъи, 2014], Цзяо Гуймэй 焦桂美 об экзегетике эпохи Южных и Северных династий [Цзяо Гуймэй, 2009].

Отдельно стоит отметить исследования тайваньского ученого Линь Цинчжана 林慶彰 о минской и цинской экзегетике. В своих работах он уже ставил вопрос о сложностях исследования конфуцианской экзегетики и отмечал, что в последние десятилетия оно столкнулось с очевидным кризисом, развиваясь крайне медленно и малоэффективно:

«Причины застоя в исследованиях [конфуцианской] экзегетики кроются в том, что до сих пор так и не была по-настоящему проведена базовая подготовительная работа для ее изучения. Базовая работа включает в себя два аспекта: первый — составление «[Полной] библиографии к Тринадцатиканонию». Составление «Библиографии» — это самый основной и необходимый этап в изучении экзегетики и наиболее эффективный способ обобщения материала. Второй аспект – проведение специализированных исследований по отдельным этапам [развития экзегетики]. Каждый из них обладает уникальными особенностями и если не составить о них четкое представление, то как возможно

провести системное исследование всей экзегетической мысли?» [Линь Цинчжан, 1990, с. 1–2].

Профессор Линь Цинчжан справедливо отмечает, что современным исследованиям экзегетики не хватает как теоретической, так и практической основы — до сих пор не сведен вместе и критически не проанализирован целый корпус источников, равно как не проведено системное исследование экзегетической мысли и отдельных аспектов ее развития.

Эти задачи поставлены совершенно правильно, однако серьезную проблему составляет сведение колоссального количества разновременных и разножанровых источников в единую критическую «Библиографию», а также их последующий анализ, классификация и обобщение. Основная сложность связана с тем, что конфуцианские комментаторские сочинения, составляющие каркас экзегетической системы, до сих пор не были проанализированы с точки зрения их типологических особенностей. Равным образом, не были выделены основные закономерности и генерализирующие факторы динамического развития конфуцианской экзегетической мысли в целом.

В отечественной синологической науке систематическое изучение и перевод конфуцианских канонов начались с трудов академика В. М. Алексеева [Алексеев, 2003, с. 121–138][9] и его учеников — Ю. К. Щуцкого, обстоятельно исследовавшего текст *Перемен* [Щуцкий, 1993], и А. А. Штукина, осуществившего первый полный перевод *Песен* на русский язык [Штукин, 1987].

В последние десятилетия отдельные вопросы конфуцианской экзегетики получили развитие в трудах московских синологов: А. М. Карапетьянца — о формировании системы китайских канонов, *Чуньцю* и системологии [Карапетьянц, 1989; 1990; 2010]; А. И. Кобзева — об архитектонике китайской и в частности неоконфуцианской философской мысли [Кобзев, 1988; 1993; 2002][10]; М. Ю. Ульянова и Г. С. Поповой — о процессе формирования, текстологических и

[9] Тж. см. его рецензию на перевод и исследование «Канона перемен» Ю. К. Щуцкого [Щуцкий, 1993, с. 500–519].

[10] Помимо всего прочего, несомненным достижением отечественного китаеведения является составление энциклопедии «Духовная культура Китая», в которой также приводится обзор ряда понятий, имеющих прямое отношение к изучению конфуцианской экзегетики, например, см. [ДКК, 2006, с. 527–528].

содержательных особенностях текстов *Цзо чжуань* и *Шуцзин* [Ульянов, 2007, 2011$_{А}$, 2011$_{Б}$, 2014; Попова, 2012$_{А}$, 2012$_{Б}$, 2015]; И. И. Семененко — о *Мэн-цзы* и китайской герменевтике [Семененко, 1974, 2016]; А. Е. Лукьянова — о *Переменах* и комплексе комментариев к ним [Лукьянов, 1994], В. М. Крюкова — о чжоуском Китае и происхождении текстов *Песен* и *Документов* [Крюков, 2000, с. 296–326], Л. С. Васильева — о генезисе и особенностях китайской системы мысли [Васильев, 1988, 1989].[11] И. Б. Кейдун — о *Лицзи* [Кейдун, 2019].

Отметим также исследования представителей петербургского китаеведения — А. С. Мартынова о конфуцианстве как историческом и философском феномене, а также о ряде ключевых категорий конфуцианской мысли и императорской идеологии [Мартынов, 1978; 1982; 2001$_{А-Б}$]; А. С. Рысакова о неоконфуцианской философской парадигме эпохи Сун и возможных направлениях изучения конфуцианского канонического наследия [Рысаков, 2008; 2009, с. 13-83; 2015]. Большое влияние на понимание некоторых категорий, имеющих отношение и к конфуцианскому каноноведению, оказала работа В. С. Спирина [Спирин, 1976].

Академик В. М. Алексеев в свое время отмечал принципиальную важность конфуцианских комментаторских сочинений, как для понимания канонических текстов, так и для исследования истории конфуцианской системы мысли в целом. Однако, несмотря на его критику субъективной склонности Ю. К. Щуцкого к второстепенным по значимости (в том числе к японским) комментариям для изучения *Перемен*, а также несмотря на плодотворную работу нескольких поколений отечественных синологов по целому ряду направлений, ни одно специальное исследование до сих пор не было посвящено ни комментаторским

[11] В последние годы на русский язык был переведен «Канон документов» [Майоров, Стеженская, 2014], а также появился новый поэтический перевод «Канона песен» [Абраменко, 2015]. К сожалению, обе книги практически обходят стороной углубленное исследование богатой комментаторской традиции на эти тексты, равно как и не вдаются в анализ проблем интерпретации их содержательной стороны в истории конфуцианской мысли. См. тж. рецензию Г. С. Поповой и М. Ю. Ульянова на перевод *Документов* [Попова, Ульянов, 2016, с. 213–224] и статью А. И. Кобзева и Н. А. Орловой о переводе В. П. Абраменко [Кобзев, Орлова, 2016, с. 418–452].
Помимо этого, в России имеются переводы других текстов из состава «Тринадцатиканония», равно как велись и ведутся исследования отдельных памятников. Достижения отечественной синологии в полной мере учитываются в настоящей диссертации, однако поскольку большинство работ не специализируется на проблемах собственно конфуцианской экзегетики, в данном разделе приводятся лишь те исследования, которые можно счесть в наибольшей степени приближенными к этой тематике.

школам, ни конкретным формам конфуцианского комментария, ни проблемам их исторического развития.

В западном академическом сообществе, несмотря на общую тенденцию рассматривать конфуцианскую классику в критическо-текстологическом ключе, все же затрагивался ряд вопросов, связанных с проблемами конфуцианской экзегетики и особенностями комментаторских сочинений. Так труды американских исследователей Эдварда Шонесси и Майкл Найлан фокусируются на процессе сложения первых пяти канонов и общем описании их понимания как до, так и после установления господства конфуцианской идеологии [Shaughnessy, 1997$_{А}$; Nylan, 2001]. Монография Джона Хэндерсона представляет собой попытку компаративистского исследования конфуцианской традиции и системы канонов с традициями веданты, коранического и иудаистического экзегезиса [Henderson, 1991]. В статьях Ханса ван Эсса, Майкл Найлан и Джека Далла рассмотрен феномен противостояния интеллектуальных течений «новых» и «древних» текстов в ханьскую эпоху [van Ess, 1994, 1999; Nylan, 1994$_{Б}$; Dull, 1966]. Краткая характеристика процесса сложения первых экзегетических школ содержится в статье Роберта Крамерса [Kramers, 1986]. Работы Стивена Дэвисона, Карин Дэфут, Гомера Дабса [Davison, 1982; Defoot, 2000; Dubs, 1938] также затрагивают разные аспекты формирования ханьской экзегетической мысли. Исследования Майка Фармера анализируют локальную экзегетическую традицию царства Шу эпохи Троецарствия [Farmer, 2001, 2014].

На Западе были выполнены исследования тайваньских ученых Чжан Баосаня 張寶三 (Chang Pao-san) (посвящена изучению взаимосвязи между комментариями-*чжу* и субкомментариями-*шу*) [Chang, 2005, с. 177–191] и Цай Жэньчжэня 蔡任真 (Tsai Yen-zen) (анализирует ханьский концепт каноничности и связь канона-*цзин* и первых комментариев-*чжуань*) [Tsai, 1992]. В монографиях и статьях американского синолога Дениэла Гарднера рассмотрены принципы понимания комментария в конфуцианстве, а также некоторые особенности неоконфуцианской экзегетики, в основном, в чжусианском варианте [Gardner, 1998, 2003].

Из исследований, имеющих своей целью проанализировать конкретный канонический текст и, хотя бы частично, историю его экзегетики, выделим следующие. Монография Стивена ван Цоэрена, а также статьи Марка Асселина, Джеффри Ригеля и Мартина Керна [van Zoeren, 1991; Asselin, 1997; Riegel, 1997; Kern, 2007А, 2007Б, 2015] концентрируют внимание на тенденциях в интерпретационной практике *Шицзина* — с древнейших времен до эпохи Сун. Направления в экзегетике *Чуньцю* кратко освещаются в статьях Иоахима Генца [Gentz, 2005А, 2005Б] и более углубленно — в монографиях Ньюэлл Анн ван Аукен и Сары Куин [van Auken, 2016; Queen, 1996]. Некоторые комментарии к *Переменам* рассматриваются в работах Бэнта Нильсена [Nielsen, 1995], Хань Цзыци (Hon Tze-ki) 韓子奇 [Hon, 2003; 2005], Рудольфа Вагнера [Wagner, 2003] и Эдварда Шонесси [Shaughnessy, 1997Б]. Попытка философской интерпретации и перевода *Луньюя* была осуществлена Роджером Эймсом и Гэнри Роземонтом [Ames and Rosemont, 1998].

Начиная с 1990–2000-х годов, на Западе одна за другой стали выходить в свет работы, специально посвященных конкретным вопросам конфуцианской экзегетики. Сейчас уже появилась возможность несколько обобщить этот опыт. Изучение отдельных конфуцианских комментариев к канонам постепенно приобретает актуальность в академическом сообществе. Однако без предварительного анализа типологической принадлежности и особенностей комментария исходя из его места и значения в системе конфуцианской экзегетической литературы, такое исследование легко может пойти по ложному пути. [12] Поэтому, когда дело доходит до конкретных вопросов собственно конфуцианской экзегетики, возникает явная нехватка анализа самых её основ, а именно — проблем происхождения и развития конфуцианских комментаторских типов и связанных с этим особенностей общего движения экзегетической мысли и конфуцианской традиции.

[12] См. случай с комментарием «Сводные разъяснения к *Луньюю*» (*Лунь юй цзи цзе* 論語集解), разобранный в разделе 4.2.2 настоящей диссертации; или совершенно безосновательные предположения даже в работах достаточно известных и хорошо зарекомендовавших себя ученых о том, что разные типы комментариев, скорее всего, «отличаются только названиями», а по сути, все они похожи [Чжоу Дапу, 2007, с. 34; Ся Чуаньцай, 2006, с. 20–21].

Источниковая база исследования

Основой для изучения конфуцианской экзегетической мысли и построения исторической типологии конфуцианского комментария, в первую очередь, являются сами комментаторские сочинения. Поскольку в диссертации экзегетика рассматривается с момента ее институционализации при Западной Хань, главный акцент сделан на изучении экзегезы «Пятиканония». Указанные тексты получили канонический статус во II в. до н.э. и составили ядро расширявшегося в дальнейшем конфуцианского канона.

Однако уже для периода Восточной Хань 東漢 (25–220) нельзя не учитывать влияние текстов *Луньюй* и *Сяо цзин*, а затем и более позднюю тенденцию к канонизации ряда наиболее авторитетных комментариев к летописи *Чуньцю* и к *Ритуалам*. Поэтому в диссертации по мере необходимости рассматриваются и эти сочинения. Тексты канонов и комментариев из классического сборника *Ши сань цзин чжу шу* 十三經注疏 («“Тринадцатиканоние” с комментариями и субкомментариями»)[13] используются в издании под редакцией Жуань Юаня 阮元 (1764–1849). Данный сборник ценен еще и тем, что в субкомментариях приводятся большие выдержки и критические замечания по поводу комментариев, ныне утраченных.

Для анализа содержательных и типологических характеристик тех комментариев ханьского периода, которые были утрачены, привлекаются авторитетные цинские сборники, по возможности восстанавливающие их текст на основе дошедших фрагментов и цитат, а именно — сборник Ма Гоханя 馬國翰 (1794–1857) *Юйханьшань фан цзи и шу* 玉函山房輯佚書 («Собрание утраченных книг из горной обители Юйхань»); сборник Ван Мо 王謨 (1731–1817) *Хань Вэй и шу чао* 漢魏遺書鈔 («Подборка сохранившихся книг [эпох] Хань и Вэй»); *Хань сюэ тан цзин цзе* 漢學堂經解 («Разъяснение канонов в ханьских школах») Хуан Ши 黃奭 (1809–1853); *И Хань сюэ* 易漢學 («Ханьская ицзинистика») Хуэй Дуна 惠棟

[13] В состав которого входит и *У цзин чжэн и* («Выправленный смысл “Пятиканония”») Кун Инда 孔穎達 (574–648).

(1697–1758); *И цун шо* 易叢說 («Собрание рассуждений о *Переменах*») Чжу Чжэня 朱震 (1072–1138).

Династийные истории *Ши цзи* 史記 («Записи историографа»), *Ханьшу* 漢書 («Книга [династии Ранняя] Хань») и *Хоу Хань шу* 後漢書 («Книга [династии] Поздняя Хань»), в частности, библиографический раздел *Ханьшу И вэнь чжи* 藝文志 («Трактат о литературе [шести классов] искусств»/«Трактат об искусствах и текстах») также имеют большую важность для исследования динамики развития конфуцианской экзегетической мысли.

Источником сведений о каноноведческой деятельности конфуцианцев в период Троецарствия служит, в первую очередь, династийная история *Сань го чжи* 三國志 («Записи о трех царствах»), однако *Сань го чжи* не имеет специального библиографического трактата. В этой связи незаменимым является соответствующий раздел *Цзин цзи чжи* 經籍志 («Трактат о канонах и книжных собраниях») в *Суй шу* 隋書 («Книга [династии] Суй»), фиксирующий перечень текстов, составленных, в том числе, и в эпоху Троецарствия. Отдельные комментаторские сочинения доступны также в сборниках *Юйханьшань фан цзи и шу* и *Хань Вэй и шу чао*.

Для анализа конфуцианских экзегетических тенденций периодов правления династии Цзинь, Южных и Северных династий и Суй в диссертации используются материалы династийных историй, а именно — *Цзинь шу* 晉書 («Книга [династии] Цзинь»), *Сун шу* 宋書 («Книга [династии Южная] Сун»), *Нань ци шу* 南齊書 («Книга [династии] Южная Ци»), *Лян шу* 梁書 («Книга [династии] Лян»), *Чэнь шу* 陳書 («Книга [династии] Чэнь»), *Вэй шу* 魏書 («Книга [династии] Вэй»), *Бэй Ци шу* 北齊書 («Книга [династии] Северная Ци»), *Чжоу шу* 周書 («Книга [династии] Чжоу»), *Суй шу* 隋書 («Книга [династии] Суй»), *Нань ши* 南史 («История Южных [династий]»), *Бэй ши* 北史 («История Северных [династий]»), *Цзю Тан шу* 舊唐書 («Старая книга [династии] Тан»), *Синь Тан шу* 新唐書 («Новая книга [династии] Тан»), *Сун ши* 宋史 («История [династии] Сун»). Учитывая направленность

исследования, наибольшую ценность в этих источниках представляют разделы жизнеописаний (*ле чжуань*) и трактаты (особенно библиографические разделы *Цзин цзи чжи* 經籍志 и *И вэнь чжи* 藝文志). Утраченные, но реконструированные комментарии берутся из материалов сборника *Юйханьшань фан цзи и шу*; сохранившиеся — частично входят в упомянутый выше сборник *Ши сань цзин чжу шу*.

В качестве вспомогательных материалов для анализа развития конфуцианского понимания феноменов комментария, канона и процесса его интерпретации в исследовании привлекаются различные источники II в. до н.э. — начала VII в., в том числе сочинения по раннеконфуцианской философии. Среди них можно выделить: *Чуньцю фань лу* 春秋繁露 («Обильные росы “Вёсен и осеней”», ок. II в. до н.э.), *Бай ху тун* 白虎通 («Всепроникающие суждения [в зале] Белого тигра», I в.), *Лунь хэн* 論衡 («Взвешенные суждения», I в.), словарь *Шо вэнь цзе цзы* 説文解字 («Объяснение простых знаков и истолкование сложных») Сюй Шэня 許慎 (ок. 58–147), а также *Вэнь синь дяо лун* 文心雕龍 («Резной дракон литературной мысли») Лю Се 劉勰 (465–520).

Цель исследования состоит в выявлении закономерности исторического развития конфуцианской экзегетической мысли раннеимперского и раннесредневекового периодов на основе анализа текстов конфуцианского комментаторского наследия II в. до н.э. – начала VII в. н.э. Достижение поставленной цели предполагает решение следующих исследовательских ***задач***:

— охарактеризовать проблемное поле исследований истории конфуцианской экзегетики и выявить её отличительные черты;

— установить семантику терминов «канон» и «комментарий» в понятийно-терминологическом аппарате конфуцианской экзегетической мысли и выявить их статусные характеристики, исследовав конфуцианское понимание феноменов традиции и новации/авторского мнения комментатора;

— определить критерий для построения исторической типологии конфуцианского традиционного комментария;

— проанализировать особенности генезиса и развития основных типов конфуцианского комментария;

— рассмотреть историко-культурные процессы, сопутствовавшие появлению новых типов конфуцианского комментария;

— рассмотреть основные тенденции в экзегетике «Пятиканония» в период II в. до н.э. – начала VII в. н.э.;

— разработать историческую типологию конфуцианского комментария, с опорой на исследованные комментаторские тексты;

— разработать периодизацию истории развития конфуцианской экзегетической мысли.

Объект исследования: история конфуцианской экзегетики раннеимперского и раннесредневекового периодов.

Предмет исследования: тексты конфуцианского комментаторского наследия II в. до н.э. – начала VII в. н.э.

Хронологические рамки исследования охватывают период со II в. до н.э. до начала VII в. н.э. Выбор временных границ обусловлен динамикой развития конфуцианского комментария и датировкой появления основных комментаторских типов. Именно на данный период времени приходится формирование ключевых тенденций конфуцианской экзегетической мысли, что позволяет рассматривать его в качестве необходимого фундамента для выработки исторической типологии конфуцианского комментария и исследования общей логики развития конфуцианской экзегетики. По мере необходимости в работе также привлекаются письменные памятники эпох Тан 唐 (618–907) и Сун 宋 (960–1279), рассмотренные в историко-культурном контексте своего времени.

Теоретическая основа исследования и методы

Теоретической основой настоящего исследования является системно-исторический подход. В качестве основных методов использованы: историко-генетический метод, историко-теоретический метод, сравнительно-исторический

метод, типологический метод, причинно-следственный анализ, структурно-диахронный анализ.

Конфуцианская экзегетика рассматривается в диссертации как динамическая культурно-историческая система, обладающая своей структурой и взаимосвязанными компонентами. Оформление и развитие данной системы проходило в рамках общеисторического процесса развития китайской традиционной культуры.

Историко-генетический метод используется для анализа генезиса основных явлений конфуцианской экзегетической мысли и форм конфуцианского комментария, а также для раскрытия свойств исторической динамики их развития.

Историко-теоретический метод позволяет выделить и раскрыть семантику наиболее существенных компонентов понятийно-терминологического аппарата и логику структурной архитектоники конфуцианской экзегетической системы мысли.

С помощью сравнительно-исторического метода выявляются особенности состояния конфуцианской экзегетической мысли, общие и особенные черты источников и явлений рассматриваемого периода времени.

Типологический метод применяется для анализа и определения исторических форм конфуцианской экзегетической мысли.

Причинно-следственный анализ проводится для определения условий и логических связей между событиями, составлявшими исторический фон развития конфуцианской экзегетики.

Структурно-диахронный анализ используется для изучения сущностно-временных изменений и свойств конфуцианской экзегетической мысли на разных отрезках времени, что позволяет исследовать её неизменные и изменяемые компоненты. Этот метод также является важным инструментом для разработки периодизации истории конфуцианской экзегетической мысли, цель которой в выявлении качественных изменений конфуцианской экзегетики.

Исследование базируется на системном методе, разработанном в трудах классиков отечественной исторической школы акад. А.С. Лаппо-Данилевского [Лаппо-Данилевский, 1923], акад. И. Д. Ковальченко [Ковальченко, 1987] и А. И.

Ракитова [Ракитов, 1982], а также на методологических разработках, реализованных в исследованиях представителей отечественной синологической школы — А. С. Мартынова, А. И. Кобзева, А. М. Карапетьянца и историографической школы Анналов — М. Блока, Ж. Ле Гоффа, Ф. Арьеса [Блок, 1973; Ле Гофф, 2018, 2009; Арьес, 1992].

Научная новизна исследования

— Настоящая диссертация является систематическим исследованием конфуцианского комментаторского наследия, анализируемого в историко-культурном контексте конфуцианской экзегетической мысли и китайской традиционной культуры. Этим обусловлена ее научная новизна. Она заполняет крупный пробел в изучении динамики развития конфуцианской экзегетической мысли в целом и конфуцианского комментаторского наследия в частности.

— В диссертации проведено источниковедческое исследование особенностей генезиса и исторического развития основных типов конфуцианского комментария, а также ключевых тенденций и закономерностей развития конфуцианской экзегетики «Пятиканония» в раннеимперский и раннесредневековый периоды.

— На основе источниковедческого анализа и синхронного сопоставления комментаторских сочинений в диссертации разработана историческая типология форм конфуцианского комментария — традиционно-авторитетный, научно-критический, полемический, субъективно-авторский, энциклопедически-сводный.

— В диссертации путем диахронного анализа процесса исторического развития конфуцианской экзегетической мысли, её понятийно-терминологического аппарата и историко-культурного контекста её бытования разработана периодизация истории конфуцианской экзегетической мысли.

— В научный оборот вводится ряд комментаторских сочинений, рассматривается исторический контекст их создания, а также сведения о составителях.

Теоретическая ценность и практическая значимость результатов исследования

Результаты настоящего диссертационного исследования могут служить основой дальнейшей разработки актуальных проблем интеллектуальной истории Китая, а также истории конфуцианской философской и экзегетической мысли.

Материалы и выводы данной диссертации могут быть использованы для разработки учебных пособий и подготовки лекционных курсов, спецкурсов и семинаров по истории интеллектуальной культуры Китая, истории религиозно-философских и этических учений Китая, истории и источниковедению конфуцианства, истории конфуцианской экзегетической мысли.

Основные положения, выносимые на защиту

1. Конфуцианская экзегетика рассматривается в настоящей диссертации как динамическая культурно-историческая система, обладающая своей структурой. Ее оформление и развитие проходило в рамках общеисторического процесса развития китайской интеллектуальной культуры. Понимание конфуцианской экзегетики как системы подразумевает фундаментальный анализ ее элементов и связей между ними, а также принципов, объединяющих их в единое целое.

2. Вопрос об особенностях развития конфуцианского комментария является одной из ключевых проблем изучения конфуцианской экзегетики. Тексты конфуцианского комментаторского наследия представляют собой основополагающий, богатейший источник для изучения конфуцианской экзегетической мысли. Они отражают срез китайской интеллектуальной культуры, по которому прослеживается развитие экзегетических тенденций и идей, развитие методов текстологического анализа, смена политических акцентов при

императорском дворе, а также изменения в образовательных стандартах и духовных устремлениях элиты китайского общества.

3. Период со II в. до н.э. по начало VII в. н.э. представляет собой время формирования обширного корпуса конфуцианских комментаторских сочинений. Именно тогда появились или вошли в активное употребление подавляющее большинство типов конфуцианского комментария. Поэтому исследование данного периода представляет собой необходимый фундамент для изучения логики развития конфуцианской экзегетической мысли.

4. Комментаторские сочинения раннеимперского и раннесредневекового периодов демонстрируют, что конфуцианские экзегеты мыслили данный процесс в понятиях «*традиция*» (Дао-путь древних совершенномудрых-*шэн*, манифестируемый в канонах-*цзин* и комментариях-*чжуань*) и «*отклонение*» (авторское мнение, свидетельствующее о той или иной степени девиации по отношению к авторитетной традиции). На фоне усложнения взаимоотношений между этими двумя сферами, происходило формирование новых форм конфуцианской экзегетической мысли. Система ценностей, свойственная конфуцианскому экзегетическому сообществу, определила несколько стереотипов, в соответствии с которыми выстраивалось взаимодействие экзегета и изучаемого им канонического текста: (1) притязание на обладание авторитетным знанием о каноне и зафиксированном в нем идеи о Дао-пути древних правителей, дошедшим в школьной традиции, (2) реконструкция этого знания путем открытых дискуссий и совмещения разных школьных интерпретаций в эпоху упадка авторитета традиционного знания, (3) разрыв со школьной традицией и исследование Дао-пути ради личного самосовершенствования. Формирование данных стереотипов проходило в неразрывной связи с модификациями форм комментария, отражавших основные оттенки данного взаимодействия.

5. Проведенный в настоящей диссертационной работе системно-исторический анализ типологических особенностей конфуцианских комментаторских сочинений позволил распределить их на пять основных групп: традиционно-авторитетные комментарии, научно-критические комментарии,

полемические комментарии, энциклопедически-сводные комментарии, субъективно-авторские комментарии.

6. Разработанная в настоящей диссертации периодизация истории конфуцианской экзегетической мысли II в. до н.э. — начала VII в. н.э. дает возможность целостного взгляда на предмет изучения и помогает выявить его ключевые характеристики. (1) Первый период приходится на время правления дома Хань (II в. до н.э. — II в. н.э.), когда сформировалось и закрепилось само представление об экзегетической традиции, и была налажена активная передача авторитетного знания в рамках школьного преемства. (2) Переход ко второму периоду произошел на рубеже II–III вв. из-за накопившихся разногласий между конкурирующими интеллектуальными течениями. Линии учительского преемства все более становились условностью, сама важность традиционной передачи авторитетного знания оказалась подорвана, локальные экзегетические школы постепенно обретали универсальные черты. (3) Третий период приходится на конец III — начало VII в. и связан с развитием предельной индивидуализации стиля мышления комментатора, что повлекло за собой упадок традиционных линий передачи знания. Частично тому способствовало внедрение даосско-буддийских концептов в конфуцианскую философскую мысль и экзегетическую практику. Параллельно с этим менялась и образовательная система, которая теперь допускала сосуществование под крышей одной академии не только исконно конфуцианских дисциплин, но и синкретического учения *сюаньсюэ*, а также литературного творчества. Соответственно, не только терминология перестала быть исключительно «конфуцианской», но и сама практика преподавания приобрела новые формы и идеалы.

Апробация результатов исследования.

Диссертация выполнена и обсуждена в Отделе Дальнего Востока Института восточных рукописей Российской академии наук.

Основные результаты диссертационного исследования отражены в семи публикациях, в том числе в пяти статьях, опубликованных в научных

периодических изданиях, в том числе в пяти статьях, изданных в журналах из списка ВАК, из них четыре — в профильных изданиях по историческим наукам.

Ряд положений и результатов диссертационного исследования был изложен:

— *в научных докладах на русском языке:* на ежегодных научных сессиях ИВР РАН (2014, 2015, 2016, 2019); на заседании Совета молодых ученых ИВР РАН (2018, 2019, 2020); на научных конференциях «Всероссийские востоковедные чтения памяти О. О. Розенберга» (ИВР РАН, 2014, 2015); на межвузовской (с международным участием) научной конференции «Бог. Человек. Мир» (РХГА, 2014); на ежегодной научной конференции «Общество и государство в Китае» (ИВ РАН, 2015, 2017); на научно-практическом семинаре «Проблемы изучения культур Востока» (СПбГИК, 2014); на международной научной конференции по источниковедению и историографии стран Азии и Африки «Азия и Африка в меняющемся мире» (Восточный факультет СПбГУ, 2015), на Лектории ИВР РАН (2020).

— *в научных докладах на китайском языке*: на международной конференции молодых востоковедов (Тяньцзинь, Нанькайский университет 南開大學, 2017); на VI международной научной конференции молодых китаеведов (Пекин, Университет Жэньминь (Народный университет) 人民大學, 2018).

— *в научных докладах на английском языке*: на международной научной конференции «Confucian Canon Studies (*jingxue* 經學), Literary Genre and Literary Style» (Трир, Trier University, 2017); на XVI съезде Австралийской ассоциации китаеведов CSAA (Мельбурн, La Trobe University, 2019); на международном научном форуме Early Career Sinologist Forum (Дюссельдорф, Heinrich Heine University, 2019).

Основные положения работы были отражены в следующих публикациях:

Статьи в рецензируемых научных изданиях, включенных в Перечень Высшей аттестационной комиссии (ВАК) при Министерстве науки и высшего образованя Российской Федерации:

1. Бонч-Осмоловская О. А. К проблеме комплексного изучения конфуцианского текста «Канона песен» // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств. — 2015. — № 2 (23). — С. 60–63.
2. Бонч-Осмоловская О. А. «Канон песен» как источник догматической аргументации в конфуцианстве // Вестник Новосибирского государственного университета. Сер. История, филология. — 2016. — Том 15, № 4: Востоковедение. — С. 73–79.
3. Бонч-Осмоловская О. А. Концепция «восприятия вещей» (*гань у* 感物) в китайской философии и культуре: истоки концепции // Ученые записки Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского. Серия «Исторические науки». — 2017. — Том 3 (69), № 2. — С. 3–17.
4. Бонч-Осмоловская О. А. Концепция *гань у* в контексте китайских теорий музыки и литературы // Ученые записки Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского. Серия «Исторические науки». — 2017. — Том 3 (69), № 1. — С. 3–15.
5. Бонч-Осмоловская О. А. Конфуцианский комментарий в эпоху Хань // Ученые записки Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского. Серия «Исторические науки». — 2020. — Том 6 (72), № 1. — С. 17–36.

Другие издания:

6. Бонч-Осмоловская О. А. Интерпретация конфуцианского текста "Канон песен" в апокрифических комментариях эпохи Хань // Материалы XXVIII международной научной конференции по источниковедению и историографии стран Азии и Африки "Азия и Африка в меняющемся мире" Санкт-Петербург: Восточный факультет СПбГУ, 22–24 апреля 2015 г. [Тезисы докладов] — 2015. — С. 152–153.
7. Лапина З. Г., Бонч-Осмоловская О. А. Знаменитые сановники, мыслители, деятели культуры эпохи Сун / З. Г. Лапина, О. А. Бонч-Осмоловская // История Китая с древнейших времен до начала XXI века: в 10 т. Т. IV: Период

Пяти династий, империя Сун, государства Ляо, Цзинь, Си Ся (907–1279) / отв. ред. И. Ф. Попова. — М.: Наука; Вост. лит., 2016. — С. 767–802.

Структура диссертации

Диссертация состоит из введения, четырех глав, заключения, списка использованной литературы, включающего в себя 350 наименований.

Глава 1. Методология изучения исторического развития конфуцианской экзегетической мысли

1.1. Проблемы и перспективы изучения конфуцианской экзегетики

Исследование конфуцианского комментаторского наследия требует внимания к такому вопросу, как место конфуцианской экзегетики в ряду других экзегетических традиций. В связи с этим сразу встают две проблемы:

1. Выбор корректной терминологии для описания и исследования конфуцианской экзегетики;

2. Определение исследовательской стратегии, помогающей выявить основные особенности конфуцианской экзегетики.

В научной литературе, посвященной конфуцианским комментаторским сочинениям, нередко используются термины *герменевтика* и *экзегетика*. Однако указанные понятия, их семантика и способ употребления — продукт западной, европейской цивилизации. Необходимо уточнить, с каким же феноменом исследователь имеет дело в Китае, когда прибегает к этим понятиям? В этой связи рассмотрим основные этапы становления европейского искусства толкования классических текстов.

1.1.1. Европейское искусство толкования классических текстов

Греческие понятия «экзегеза» и «герменевтика» происходят от слов, близких по значению — первое от др.-греч. ἐξήγησις ‘толкование’, буквально ‘выведение’ (смысла из текста), а второе — от др.-греч. ἑρμηνεύω ‘истолковываю, перевожу’. Упоминания о герменевтике можно встретить уже у Пиндара и Эсхила, которые называли толкователей Гомера «герменевтиками». Эти последние устно излагали и аллегорически разъясняли смысл поэм [Горский, 1981, с. 14–15; Шпет, 1989, с. 231]. Очевидно, существовала особая группа людей, специализировавшихся на вскрытии «тайного» смысла поэм и пророчеств оракулов. Как отмечает Сократ в

платоновском диалоге «Ион»: «поэты же — не что иное, как толкователи воли богов» [Платон, 2006, с. 144].

Характерно, что на этом этапе развития герменевтики комментарии чаще всего носили устный характер. Предмет комментирования тоже каждый раз воспроизводился устно, по памяти, хотя поэмы Гомера были письменно зафиксированы не позднее VI в. до н.э. [Лосев, 2006, с. 41]. Разумеется, не все комментарии являлись устными, однако те, что записывались (как, например, стоические комментарии на Гомера и Гесиода), в подавляющем большинстве до нас не дошли.

Отсюда можно сделать промежуточный вывод, что герменевтика в самом древнем своем значении обозначала искусство разъяснения скрытых в сочинении мыслей и носила преимущественно устный характер. На традиционность, сакральность этого занятия указывает и то, что происхождение термина «герменевтика» связано с именем бога Гермеса — вестника богов. Одной из его функций было сообщать и, что еще важнее, объяснять божественную волю смертным людям.

Искусство толкования в бóльшей степени начинает ориентироваться на письменный текст и выходит на новый уровень систематизированности с формированием христианской экзегетики в рамках философско-богословских школ Александрии (I в. до н.э. – VI в. н.э.), Антиохии (III в. – IV в.) и Каппадокии (IV в.). От античной герменевтики христианский экзегезис, в первую очередь, отличала цель — экзегезис признавал и интерпретировал только канонические тексты, вошедшие в состав Священного Писания.

Последнее, однако, не помешало христианским экзегетам перенять у античной традиции толкования Гомера ряд герменевтических приемов. К числу их относится, например, приём аллегорического толкования, ставший основным для Александрийской школы. Родоначальником христианского аллегорического толкования принято считать представителя иудео-христианской мысли Филона Александрийского (ок. 25 г. до н. э. – ок. 50 г. н. э.). Как и стоические толкователи поэм, он исключал буквальный смысл везде, где Богу приписывались какие-либо

ограничения, чувственные формы и страсти, т.е. любые антропоморфизмы и антропопатизмы [Трубецкой, 1900, с. 116].

Антиохийская школа придерживалась более буквального, грамматико-исторического понимания библейского текста. Толкования каппадокийских богословов (Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский) представляют собой род компромисса между двумя указанными позициями: им удалось в разной степени сочетать «антиохийский» буквализм и «александрийский» аллегоризм. Поэтому «в Каппадокийской школе речь шла не о замене буквального смысла духовным, а о пресуществлении первого во второй. Это пресуществление, по мысли св. Григория Богослова, совершается по мере того, как сам человек становится свободным от оков плоти, восходит к обóжению» [Саврей, 2012, с. 118].

Как именно на практике синтезировались эти две позиции, можно проиллюстрировать словами св. Григория Нисского: «если буквальное чтение сколько-нибудь полезно», то его надо оставить как есть. Но если оно «не служит к пользе по ближайшему разумению», тогда требуется найти «иное значение», ибо здесь авторским замыслом предусмотрены «притча», «тёмное слово», «изречение мудрых», «загадка» [Нисский, 1862, с. 2; Саврей, 2012, с. 141–143].

Теперь, когда уточнены содержание и развитие терминов «герменевтика» и «экзегетика» в истории европейской мысли, осталось лишь посмотреть на эти понятия глазами современных западных ученых, а именно установить, изменилось ли их понимание с течением времени и если да, то насколько? С экзегетикой всё достаточно стабильно; понимание этой дисциплины как толкования канонических текстов (теперь это можно расширить и за пределы христианства) изменению не подлежало. С герменевтикой дело обстоит совсем не так.

Опустим подробности развития и подъема герменевтики в эпоху Реформации (XVI–XVII вв.). Отметим лишь, что благодаря протестантскому тезису о том, что текст Священного Писания должен постигаться исходя из самого себя (а не из комментариев, т.е. Св. Предания), герменевтика, начинает формироваться в самостоятельную дисциплину и приобретать более четкий понятийный статус. По

замечанию немецкого философа Вильгельма Дильтея (1813–1911), «только с возникновения протестантизма экзегеза или попытки рефлексии о герменевтике сменяются герменевтикой как наукой. Ибо, как ни важны элементы герменевтики у Оригена и антиохийцев, семь правил Тихония, […] как ни важно все это для истории канона и догматов, научным исследованием эти отдельные положения, нагроможденные без связующего принципа, назвать нельзя» [Дильтей, 2013, с. 94].

Эпоха Просвещения еще больше заострила эту ситуацию. Ф. Шлейермахером тогда предпринимается попытка создать «универсальную науку о понимании» из уже расколотой на профанную (применявшуюся к сочинениям античных авторов) и сакральную (оставшуюся в составе богословия) герменевтики. Развенчивается догматическое понимание канона и его не отрефлексированная образцовость, подвергается критике установленное единство канона за счет божественного происхождения и т.д. Новая, универсальная герменевтика характеризовалась сочетанием двух моментов: грамматического и психологического [Шлейермахер, 2004, с. 41–45]. Помимо изучения собственно языка текста, она настаивала на необходимости «вживания» читателя в духовный мир автора.

В свою очередь, философская герменевтика, разработанная М. Хайдеггером и Х.-Г. Гадамером в XX в., значительно пересмотрела все предшествующие взгляды на герменевтику и окончательно сформировала ее в том виде, в котором современный европеец уже привык ее воспринимать. Перечислим ее основные черты.

Во-первых, требование вживаться в «дух» автора и мыслить в понятиях изучаемой эпохи, заменяя тем самым свои собственные суждения, было признано наивной иллюзией. «Историческое сознание изменяет себе самому, если, стремясь к пониманию, пытается избавиться от того, что лишь и делает понимание возможным (то есть современная читателю парадигма мнений — *прим. О. Б.-О.*). В действительности *мыслить исторически* означает — *проделать те изменения, которые претерпевают понятия прошедших эпох*, когда мы сами начинаем мыслить в этих понятиях» [Гадамер, 1988, с. 461–462]. Кроме того, подчеркивалось,

что смысл самого текста всегда будет превышать даже авторское понимание, а количество интерпретаций одного и того же текста бесконечно.

Во-вторых, на первый план была выдвинута проблема *предрассудков* (пред-мнений). Романтическое желание противопоставить «традицию» «разумной свободе» оказывается, в этой трактовке, абсолютно бесполезным, ибо каждый человек, хочет он того или нет, уже находится внутри традиции. «В действительности традиция всегда является точкой пересечения свободы и истории как таковых. Даже самая подлинная и прочная традиция формируется не просто естественным путем, благодаря способности к самосохранению того, что имеется в наличии, но требует согласия, принятия, заботы» [Ibid, с. 334].

Поскольку человек неизбежно существует в рамках определенной традиционной парадигмы, то, видимо, не все предрассудки мешают нашему пониманию — некоторые, наоборот, помогают. В результате получается, что очистить интерпретацию от «ложных» предрассудков возможно только путем воздержания от собственных, уже готовых заранее суждений (пред-суждений). Далее, стараясь осознать направляющие наше понимание предрассудки и воздерживаясь от априорных суждений, человек неизбежно вступает в диалог с противоположной стороной (будь то текст, феномен культуры или собеседник). Только в ходе диалога и соперничества за истину предрассудки смогут показать себя по-настоящему, а человек — оценить их «ложность» или «истинность».

В-третьих, хотя круговая структура понимания целого через части и частей в контексте целого была известна и до XX в., разработки Хайдеггера и Гадамера сделали ее, вероятно, самой узнаваемой чертой современной герменевтики.

Итак, выше были рассмотрены ключевые для европейской науки варианты понимания терминов герменевтика и экзегетика. С одной стороны, существует герменевтика (в современном понимании) — наука, занимающаяся общими вопросами понимания (текста или явлений культуры) и факторов, на него влияющих. С другой стороны — экзегетика, истолковывающая конкретные места в канонических текстах. Вне всякого сомнения, обе эти дисциплины тесно связаны, поскольку экзегетика как таковая не может совсем не затрагивать теоретические

вопросы понимания текста, подвергаемого исследованию. Обратимся теперь к китайскому материалу и проанализируем основные особенности искусства толкования текстов в Китае.

1.1.2. Конфуцианская практика толкования канонических текстов

В современном китайском языке отсутствует естественный эквивалент термину «герменевтика», но под влиянием европейской науки для этого были приспособлены слова *цзешисюэ* 解釋學, *чаньшисюэ* 闡釋學, *цюаньшисюэ* 詮釋學, так или иначе обозначающие «науку об истолковании». Отсюда пошло устойчивое выражение «герменевтика конфуцианских канонических текстов» 儒家經典解釋學, что в западной синологии эквивалентно выражению Confucian hermeneutics.[14] Вольфганг Кубин в этой связи справедливо отмечает обычную терминологическую небрежность современной синологии — о начале китайской «герменевтики» принято говорить, начиная чуть ли не с истории мысли эпохи Чжоу 周 (1027–256 гг. до н.э.)[15], хотя в самом китайском языке даже не было слова, которое бы адекватно описывало это явление [Kubin, 2001, c. 311–315].

Действительно, ранние комментарии к ряду текстов появляются еще в чжоускую эпоху, и в философских сочинениях этого периода можно найти элементы их интерпретации, однако возникает вопрос: в какой степени процесс понимания и толкования текста был отрефлексирован чжаньгоскими мыслителями? Все это наводит на мысль, что в Китае осмысление указанных вопросов шло, как минимум, не синхронно с греко-европейской цивилизацией. Однако, за неимением лучших и более адекватных способов описания, западная наука продолжает использовать привычные термины.

---

[14] Надо отметить, что в англоязычной синологической литературе между понятиями «герменевтика» и «экзегетика» зачастую различие вообще не проводится, и они могут выступать синонимами.

[15] Например, американский ученый китайского происхождения Мин Дунгу обстоятельно исследовал феномен «герменевтической открытости» китайских классиков, начиная анализ с чжаньгоской философии [Ming, 2005].

Существует собственно китайская наука — *цзинсюэ* 經學 (каноноведение, наука о канонах)[16] или *цзиншу* 經術 (техника/мастерство/искусство [владения] канонами)[17] — занимающаяся изучением конфуцианских канонических текстов в широком смысле. Возникла она, разумеется, не ранее эпохи Западная Хань. Еще есть наука, специализирующаяся на более конкретных вопросах изучения языка, но тоже первоначально языка канонов, — *сюньгусюэ* 訓詁學. *Цзинсюэ* наименее противоречиво может быть сопоставлена с экзегетикой. Кроме интерпретации канонов, *цзинсюэ* занимается изучением их происхождения, авторства, историей передачи текста. Кроме этого, *цзинсюэ* включает в себя и политический, и философский, и, в какой-то степени, религиозный аспекты рассмотрения материала.

Рассуждая об отличительных характеристиках китайской «герменевтики», известный тайваньский исследователь конфуцианской мысли проф. Хуан Цзюньцзе 黃俊傑 пришел к выводу, что можно выделить следующие цели истолкования канонов в конфуцианстве: 1) *Герменевтика ради личной цели* (то есть, ради практики самосовершенствования, путем постижения примеров древних совершенномудрых). 2) *Герменевтика ради политических операций и манёвров* (комментарии на каноны, действительно, часто имели четкую политическую направленность, служа идейной базой для проведения тех или иных реформ). 3) *Герменевтика как апология одной школьной традиции и опровержение других учений* (так, например, трактаты танского мыслителя Хань Юя 韓愈 (768–824) имели явную цель доказать несостоятельность буддизма и даосизма в сравнении с конфуцианским учением; другой пример: цинский ученый Дай Чжэнь 戴震 (1724–1777) провел исследование комментариев к *Мэн-цзы*, чтобы доказать необходимость отринуть нео-конфуцианское учение, наравне с буддийским, даосским, моистским и другими) [Huang, 1997, с. 282–283; Huang, 2003, с. 235–260].

Этот популярный сейчас социологический подход достаточно наглядно раскрывает особенности функционирования конфуцианских канонических текстов

---

[16] В первый раз этот бином встречается в *Ханьшу* в жизнеописании западноханьского ученого Ни Куаня 倪寬 (ум. 103 г. до н.э.) [ХШ, 58/4230].

[17] Бином встречается уже в *Шицзи*, например, см. [ШЦ, 130/3310].

в среде китайской интеллектуальной элиты. Однако, как небезосновательно отмечалось в литературе, попытка закрепить за определенным комментаторским произведением только одно из вышеперечисленных функций выглядит искусственным, поскольку чаще всего такие произведения сочетали в себе различные функции они не ограничивались набором из этих трех [Семененко, 2016, с. 88–89].

В китайской литературе, посвященной конфуцианской экзегетике, устойчиво используется одно и то же традиционное разделение на два направления мысли — филологическое исследование текста *сюньгу* 訓詁 или исследование «смысла и принципов» текста — *и ли* 義理, то есть исследование скорее философское. Отсюда происходит, например, деление всех комментаторских сочинений именно по такому, далеко не всегда адекватному принципу [напр., см. Ся Чуаньцай, 2006, с. 19–24]. Недостатки его применения в современных научных работах заключаются в следующем:

1. При разделении всей конфуцианской экзегетической литературы на указанные две категории (чрезмерно широкие!) неизбежно возникают неточности: некоторые комментарии невозможно однозначно отнести ни к одной из них; в результате приходится делать оговорки или дополнительные пояснения, запутывающие, в конечном счете, и исследователя, и читателя.

2. Подобное разделение приводит к тому, что комментарии внутри групп кажутся похожими друг на друга; специфика их как бы затушевывается. Например, если пять различных типов комментариев поясняют «смысл и принципы» текста одинаково, очевидно, требуется пояснить, в чем же заключаются их особенности, каковы их критерии? Однако специальные исследования такого рода до сих пор не проводились. Всё это затрудняет понимание специфики конфуцианской экзегетики. А если добавить сюда терминологический произвол и использование неточных определений (например, «древнекитайская герменевтика»), итогом может стать неверное понимание самого предмета изучения.

Пытаться реконструировать систему на основании отдельных фраз из трактатов (например, *Мэн-цзы* 孟子 или *Чжуан-цзы* 莊子), не посвященных напрямую ни каноноведению, ни, тем более, «герменевтике», представляется непродуктивным. Сложности возникнут и при ограничении анализа на нескольких комментариях к конкретным канонам. И то, и другое приводит к распространению выводов, сделанных на основе анализа ограниченного материала, на всю систему целиком.

В связи с этим, в первую очередь необходимо обратиться к исследованию **типов** конфуцианского комментария. Это каркас любой экзегетической системы; анализ его, собственно, и выявляет её специфику. За две тысячи лет существования конфуцианского каноноведения сформировалось около двух десятков основных типов комментария (в разной степени популярных), причем практически каждое комментаторское сочинение снабжено предисловием (зачастую даже не одним), а на многие из них в дальнейшем были написаны субкомментарии. Эти источники представляют собой основной материал для исследования исторической динамики конфуцианского экзегетической мысли.

1.2. Канон и комментарий: методология исследования конфуцианского комментаторского наследия

Научная лексика нередко используется параллельно и в обиходной речи, и в исследовательской литературе. Причем обиходные значения терминов могут исподволь воздействовать на восприятие их же в научных текстах. Проиллюстрировать это несложно на примере такого понятия, как «жанр». Несмотря на весь свой изменчивый объем, это специальное слово, обозначающее совокупность формальных и содержательных признаков, указывающих, к какой группе литературных произведений относится рассматриваемое сочинение. Его смысл кажется настолько очевидным, что даже не возникает вопроса, уместно ли оно в том контексте, в который его поместили? Проблема подвижности и нечеткости этой литературоведческой категории была поставлена и освещена С. С.

Аверинцевым на материале византийской литературы [Аверинцев, 1986, с. 104–116].

Конфуцианские комментарии, конечно, тоже подразделяются на определенные группы, с точки зрения их функций, структуры, использования тех или иных экзегетических приемов. Задача данного раздела диссертации состоит в обобщении этого объема информации и в выработке метода его первичной классификации, а затем, учитывая специфику системы экзегетической мысли, проведении его исторической типологизации.

В ходе решения данной задачи необходимо дать ответ на два тесно связанных между собой вопроса:

1. Какой *критерий* должен быть положен в основу классификации комментариев? Или, другими словами, необходимо выявить *единое основание*, по которому можно будет построить и историческую типологию комментария, и периодизацию конфуцианской экзегетической мысли.

2. Какая *терминология* будет определять и описывать источники конфуцианского комментаторского наследия наиболее адекватно?[18]

Первоначально основополагающим понятием для описания и классификации материала был выбран «жанр», поскольку словосочетание «комментаторский жанр» общеупотребительно в научной литературе. Однако в случае с конфуцианским комментаторским наследием этот термин не полностью удовлетворяет требованиям. На то есть несколько причин, которые и составляют одну из ярких особенностей конфуцианской экзегетики.

Чтобы классифицировать произведения в соответствии с жанровыми особенностями, эти тексты должны, если не всегда, то хотя бы в большинстве случаев, сохранять стабильность формальных и содержательных признаков. Таким образом, следуя принципам жанровой классификации, можно с достаточной точностью определить, к какой группе относится то или иное произведение. Однако в случае с конфуцианскими комментариями, ситуация обстоит несколько

[18] О некоторых вопросах методологии изучения конфуцианских канонических текстов см. [Бонч-Осмоловская, 2015, с. 60–63].

по-другому. В литературе, посвященной конфуцианской экзегетике, классификацию имеющихся типов комментария обычно проводят:

1) *<u>На основании формальных признаков:</u>*

А) комментарий, интерпретирующий канон (может толковать отдельные слова/фразы/абзацы): *чжуань* 傳, *чжан цзюй* 章句, *чжу* 注, *цзе* 解;

Б) субкомментарий, интерпретирующий комментарий: *шу* 疏;

2) *<u>На основании позиции автора:</u>*

А) комментарий к собственному тексту (автокомментарий);

Б) комментарий на текст другого автора;

3) *<u>На основании соотношения и связей между самими комментариями:</u>*

«восполняющие комментарии» (*бу чжу* 補注)

А) восполняют пропуски в базовом тексте;

Б) восполняют пропуски в старых комментариях;

«сводные комментарии» (*цзи цзе* 集解);

А) сводят воедино тексты канона и комментария (в случае, если раньше этого не было сделано); таков, например комментарий Ду Юя 杜預 (222–285) *Чуньцю цзин чжуань цзи цзе* «Сводный комментарий к канону и *чжуани Чуньцю*»;

Б) сводят множество комментариев в один сборник, как это сделал Хэ Янь 何晏 (195–249) в *Луньюй цзи цзе* «Сводный комментарий к *Лунь юю*».[19]

Общий принцип позволяет выделить базовые различия между отдельными группами комментариев; на этой основе можно провести уже более подробный анализ. Такой анализ необходим, ибо некоторые комментарии, относимые к разным группам, по форме очень похожи, и одного лишь разделения по формальным признакам оказывается недостаточно. К примеру, только по формальным признакам непросто заключить, чем отличаются на практике комментарии *чжу* 注 и *цзе* 解 или субкомментарии *цзянь* 箋 и *шу* 疏?

В связи с этим требуется дополнительно проанализировать логику отнесения комментария к тому или иному типу. А это, в свою очередь, требует исследования

[19] Пример такой классификации см. в [Чжоу Дапу, 2007, с. 60–63]

логики *построения* конфуцианского комментария и выявления дополнительных критериев для классификации. Здесь необходимо ответить на первый вопрос, поставленный выше — о принципах классификации.

Если формальные признаки не всегда проясняют суть материала, то стоит обратиться к содержательным. Например, можно попробовать разделить комментарии, исходя из экзегетических приемов, используемых в них, однако тут возникает сразу несколько сложностей. Выясняется, что, во-первых, одни и те же приемы нередко использовались в комментариях разных типов. Во-вторых, в комментариях одного типа, наоборот, могли использоваться разные приемы интерпретации текста. Все это зависело от многих факторов: от интеллектуального выбора автора, от школьной принадлежности текста, от эпохи написания и т.д. Таким образом, попытка провести классификацию с точки зрения экзегетических приемов, возможно, поможет прояснить особенности экзегезы, свойственные конкретным ученым в конкретное время, но не объяснит логики построения конфуцианского комментария в целом. Скорее напротив — убедит в ее отсутствии.

Остается другой критерий, также связанный с содержанием комментария, однако важность которого остается неизменной и не зависит от школы, эпохи и применяемых автором экзегетических методов — *позиция автора по отношению к традиции*. То, как именно автор конфуцианского комментария позиционировал себя по отношению к: а) *авторитетной традиции*; б) *сочинениям предшественников*, — определяло выбор комментаторского типа и, соответственно, основные характеристики этого типа.

Обосновывая данный тезис, проанализируем ряд понятий:

1) Конфуцианское понимание базовой дихотомии «канона» и «комментария»;
2) Объем понятия «традиция» в целом и в контексте конфуцианской экзегетики;
3) Объем понятия «частное/авторское мнение» в конфуцианстве.

1.2.1. Дихотомия канон-комментарий в конфуцианстве

Для ответа на первый из поставленных выше вопросов, необходимо обратиться к определению термина канон-*цзин* 經. В эпоху Чжаньго слово *цзин* широко использовалось по отношению к самым разным сочинениям – это и медицинские, и даосские[20], и военные[21], моистские тексты.[22] Известный китайский ученый Чжан Тайянь 章太炎 (1869–1936) выдвинул «научно-реалистическую» гипотезу появления *цзин* как текстов, записанных на бамбуковых планках определенной длины и перевязанных тесемками (отсюда и название *цзин* – семантика знака связана с нитями) [Чжан Тайянь, 1995, с. 44–45]. Он полагал, что *цзин* записывались и хранились в архивах на планках длиной в 2 *чи* 4 *цуня* [23] и именно это отличало их от других текстов, например, комментариев-*чжуань*, которые записывались на планках длиной в 6 *цуней*. Упоминания об этом содержатся, в частности, в *Хоу Хань шу* (см. *Цао Бао чжуань* 曹褒傳 «Жизнеописание Цао Бао»[24]), в предисловии Чжэн Сюаня к *Лунь юю*[25], в *Янь те лунь* 鹽鐵論 («Спор о соли и железе», гл. *Чжао шэн* 詔聖 «Поведаем о совершенных мудрецах», [Цзян Боцянь, 2011, с. 1–2; Кроль, 2001Б, с. 196]. Длина планок *цзинов* являлась наибольшей и свидетельствовала об особом статусе записанных на них текстов.[26]

В наиболее ранних письменных источниках — шанских гадательных костях — знак *цзин* 經 или его аналоги пока обнаружены не были. С достаточной периодичностью он начинает встречаться в чжоускую эпоху и по всей вероятности

---

[20] *И вэнь чжи* перечисляет *Хуан-ди нэй цзин, Вай цзин, Бай ши нэй цзин* и другие тексты даосско-алхимической или медицинской направленностей. [ХШ, 30/3069–3070].

[21] В *Гоюе*, в главе «Речи [владения] У» находим упоминание о военных трактатах, которые в тексте просто названы *цзин* [Го юй, 19.7/549]

[22] Основной моистский текст *Мо-цзы* содержит главы, которые так и называются «Канон» (*цзин*) или «Канон и рассуждение/объяснение» (*цзин шо*) [см. Чэнь Гаоюн, 2016, с. 6–22].

[23] 1 ханьский *чи* равнялся примерно 23 совр. см.

[24] Находится в составе *Чжан Цао Чжэн ле чжуань* 張曹鄭列傳 («Жизнеописания Чжан Чунь, Цао Бао и Чжэн Сюаня») [ХХШ, 35].

[25] Этот комментарий не сохранился полностью, был восстановлен цинским каноноведом Сун Сянфэном 宋翔鳳 (1777–1860).

[26] Археологические находки последних десятилетий фактически опровергли эту идею, так как найденные тексты были записаны на планках разной длины и проследить корреляцию с их содержанием не удается.

восходит к знаку 巠, с которым они использовались в одинаковом контексте, если судить по западно- и восточночжоуским бронзовым сосудам[27]: *Да юй дин* 大盂鼎 (РЗЧ), *Да кэ дин* 大克鼎 (ПЗЧ), *Мао гун дин* 毛公鼎 (ПЗЧ), *Пу цзян дин* 普姜鼎 (ВЧ) — содержат знак 巠 и *Го Цзи гун бай пань* 虢季公白盤 (СЗЧ), *Ци чэнь мань фу* 齊陳曼簠 (ВЧ), *Шу и чжун* 叔夷鍾 (ВЧ) — содержат знак 經 [Го Можо, 1954, с. 194]. И в том, и в другом случаse, контекст обычно подразумевал глагольное значение знака — «брать за основу», «[почтительно] придерживаться/следовать», или, если более развернуто, то «постоянно находиться в таком-то состоянии». Наиболее частые формулировки с этими иероглифами: 敬雍德巠 (из *Да юй дин*), 巠雍明德 (из *Пу цзян дин*), 肇雍經德 (из *Ци чэнь мань фу*) значат соответственно «почтительно и мирно сохранять силу-*дэ*», «[почтительно] придерживаться и следовать светлой силе-*дэ*» и «закладывать основы спокойствия, придерживаться силы-*дэ*» [ШВГЧБ, 13/61верх].

Такое понимание и употребление этого знака связано с его графической формой — в обоих вариантах написания он походил на вертикальные нити, составлявшие основу ткацкого полотна [ШВЦЦ, 13-1/1120], а, следовательно, символизировал нечто незыблемое и основополагающее. Отсюда происходит и ханьское соотнесение *цзина* с «постоянством» 常 *чан*:

> 經所以有五何？經，常也。有五常之道，故曰《五經》：《樂》仁、《書》義、《禮》禮、《易》智、《詩》信也。人情有五性，懷五常，不能自成，是以聖人象天五常之道而明之，以教人成其德也。
>
> «Почему канонов — пять? Канон-*цзин* — это постоянство. Существует Дао-путь пяти постоянств, поэтому говорится о «Пятиканонии»: «[Канон] музыки» [соотносится с] гуманностью, «[Канон] документов» — с долгом, «[Канон] ритуалов» — с благопристойностью/ритуалом, «[Канон] перемен» — с мудростью,

[27] Начало периода Западная Чжоу (РЗЧ), середина периода Западная Чжоу (СЗЧ), поздняя Западная Чжоу (ПЗЧ), Восточная Чжоу (ВЧ).

> «[Канон] песен» — с доверием». Человеческие чувства обладают пятью [особыми] качествами, [которые] таят в себя пять постоянств. [Люди] не могут самостоятельно совершенствовать себя, поэтому совершенномудрые подражали небесному Дао-пути пяти постоянств и проясняли его, чтобы научить людей, как довести до совершенства свою силу-*дэ*» [БХТ, 9/447].

Примечательно и то, что в словаре *Эръя* знак *цзин* служит пояснением для иероглифа *дянь* 典 (установление, завет, закон, классика). [ЭЯЧШ, 1/2569]. Сам *дянь*[28] является одним из жанров древнекитайской литературы[29] и произведения с таким маркером входят в состав *Документов*. В *Шовэнь* он поясняется как «книги Пяти императоров» [ШВЦЦ, 5-1/355]. То есть какими путями ни идти, все основополагающее и «каноническое» все равно приводит нас к совершенномудрым правителям древности, которые, собственно, и были главными «креаторами» всего сущего: «ведь те, кто создают — это совершенномудрые» [ВСДЛ, 2/18].

Мнение о том, кому принадлежит заслуга создания канонов, могло отличаться, как в случае разделения на так называемые «школы» «новых» 今文 (*цзиньвэнь*) и «старых» текстов 古文 (*гувэнь*).[30] Если кратко резюмировать их взгляды, то первые полагали, что до Конфуция никаких канонов не было, а вторые — что каноны были и до Конфуция, поскольку их создателем является Чжоу-гун 周公 [Пи Сижуй, 2011, с. 1–9]. Однако в одном все конфуцианцы, так или иначе, сходились — канонические тексты были созданы не обычными людьми, а совершенномудрыми-*шэн* с целью воспитания и просвещения народа.

Чем, в таком случае, для них являлся комментарий к такому каноническому тексту, каким *статусом* он обладал? Отметим, первые комментарии, то есть *чжуани*, появляются в Китае очень рано, вплоть до того, что ко времени

---

[28] Первоначальное значение знака, судя по гадательным костям и бронзовым инскрипциям, это пачка бамбуковых планок, связанных вместе [ШВЦЦ, 5-1/355].

[29] В данном случае использование слова «жанр» более чем условно, речь идет об определенных сочинениях, значение и содержание которых претендовало на особый статус в позднейшей конфуцианской традиции их интерпретации.

[30] О них подробнее см. в следующем разделе.

канонизации Пятиканония во II в. до н.э., большая часть этих книг уже шла «в комплекте» с комментарием: *Чуньцю*, *Ли цзин* (*И ли*), *Чжоу и*. *Чжуань* к *Песням* появляется чуть позже, зато с «древней» родословной. Даже *Документы*, не самый популярный при Хань канон, имел *чжуань*, хотя и безымянную [ХШ, 30/2908].

Таким образом, тексты, получившие статус конфуцианских канонов, и этот «устный» комментарий-предание *чжуань* достаточно быстро стали представляться конфуцианцам как своеобразное неразрывное целое, различие заключалось в статусе создателя.

У позднеханьского мыслителя Ван Чуна 王充 (27–102?) есть в этой связи любопытное высказывание в его трактате *Лунь хэн* 論衡 («Взвешенные суждения»): 聖者作其經，賢者造其傳，述作者之意，採聖人之志，故經須傳也。 «Совершенномудрые-*шэн* – это те, кто создают каноны, достойные-*сянь* – это те, кто создают *чжуани* – истолковывают идеи авторов, собирают [воедино] стремления совершенномудрых, поэтому канону необходимы *чжуани*» [ЛХ, 28/1158]. Идея о том, что каноны «создаются *шэнами*» — не нова, высказывание Ван Чуна любопытно скорее потому, что подчеркивает высокий статус *чжуаней* — этих первых комментариев — ставит их у истоков всех прочих позднейших интерпретаций канонических текстов. Этот взгляд представлен не только в работе Ван Чуна, но в принципе является общепризнанным фактом в конфуцианских источниках: разделение на *цзины* и *чжуани* влечет за собой разделение статусов их создателей на *шэнов* и *сяней* соответственно.[31]

Итак, основой конфуцианской экзегетики стали канонические тексты, которые, как считалось, были созданы совершенномудрыми, и суть которых заключалась в манифестации Дао-пути. Однако сами по себе эти каноны являются текстами, по сути, закрытыми — сочинения, оставленные *шэнами*, являются не

[31] Функция *сяней*, как истолкователей идей совершенномудрых, встречается и в других источниках, например, см. [ЦФЛ, 1/17].

простой и самоочевидной инструкцией по управлению государством, но *символом* Дао-пути[32], а значит, не могут существовать без дополнительной интерпретации.[33]

1.2.2. Понятие традиции и ее передачи в контексте конфуцианской экзегетической мысли

Поскольку знание, сообщаемое в канонах и истолковываемое в *чжуанях*, циркулирует в учёных сообществах и передается от учителя к ученику, далее необходимо прояснить понятие «традиции» в конфуцианской мысли. В западную культуру этот термин пришел из латинского языка — traditio — «предание» от гл. tradere «передавать». И, в контексте настоящей диссертации вполне удовлетворительным будет использовать концепцию традиции, как совокупности сакральных знаний, передаваемых как устным, так и письменным способом, в рамках духовных отношений между учителем и учеником [де Бенуа, 2008, с. 3–4]. Идея передачи сакрального знания, как формы существования традиции, отражается даже в названии некоторых учений — слово «каббала», например, в древнееврейском языке как раз и обозначает «получение», «принятие», «предание» [Шолем, 2004, с. 54–55].

На китайском материале феномен начала формирования конфуцианской экзегетической традиции находит свое отражение в появлении упомянутых выше комментариев-традиций *чжуань*. Тексты, постепенно обретавшие в китайской культуре все более высокий статус (и, в итоге, ставшие конфуцианскими канонами), очень рано оказались окружены традиционным «преданием» — *чжуань* 傳 (глагольное значение знака: «передавать», *чуань*).[34] В этом ключе можно объяснить конфуцианскую идею о том, что «совершенномудрые-*шэн* создают каноны, достойные-*сянь* создают *чжуани*»: если *шэны* создали каноны, зафиксировав образ Дао-пути, то создаваемые *сянями чжуани* были необходимым ключом к раскрытию

[32] Функция конфуцианского канона, как символического запечатления Дао-пути, подробно разбирается китайским раннесредневековым литературным критиком Лю Се в третьей главе его трактата «Резной дракон литературной мысли» [ВСДЛ, 3/27].
[33] О том, что канонические тексты как таковые, вне зависимости от культурной принадлежности, по своей сути требуют дополнительной интерпретации см. [Лотман, 1992, с. 243–248]
[34] Подробный анализ этого типа комментария см. в разделе 2.2.1.

этого образа и необходимой формой существования и передачи этой формы сакрального знания, то есть, традиции.

Здесь необходимо отдельно прояснить терминологию относительно «передачи учения» или «передачи знания о канонических текстах» в конфуцианском экзегетическом дискурсе. Речь идет о феномене традиционной передачи знания об определенном предмете (например, о конкретном каноническом тексте) в рамках взаимоотношений между наставником и учеником, т.е. в ситуации, когда налажено школьно-учительское преемство. Такое преемство существовало в Китае, разумеется, и до канонизации текстов, поскольку, когда тексты, позднее ставшие конфуцианскими канонами, стали собирать и реконструировать во II в. до н.э., по сообщениям источников, нашлись люди, которые или помнили их наизусть, или сохранили сами рукописи[35] — то есть с самого начала появления официального каноноведения при Западной Хань принципиальное место занимал вопрос об авторитетности “родословной” той или иной школы и, соответственно, того или иного текста, которым она занимается. Неслучайно, в жизнеописаниях конфуцианцев всегда указываются имена учителей и учителей их учителей, потому что это и есть основное доказательство, что знанию, которому учит этот человек можно доверять. Когда наше исследование затрагивает определенную школу или каноноведческое сообщество, необходимо появляется термин "передача", потому что научно-школьная структура, которая успешно продержалась всю Западную и большую часть периода Восточная Хань, находилась в прямой зависимости от связей учителя с учениками и их лояльности к тому знанию (т.е. интерпретациям канона, методам его изучения, стереотипам поведения), которое он им передает.[36]

[35] В настоящей диссертации при необходимости используется оборот "версия [N текста]" — преимущественно в тех случаях, когда вокруг одного канона сформировалось сразу несколько экзегетических школ, и соответственно более чем вероятно, что и сам текст канона у них несколько отличался.

[36] Кризис ханьской экзегетики во второй половине Восточной Хань и становится все более очевидным, потому что у молодого поколения каноноведов чем дальше, тем большую популярность приобретает практика обучения у разных наставников и разным канонам, что размыло рамки специализации и сам стиль каноноведческой активности со всеми сопутствующими последствиями.

Если же взглянуть на этот вопрос с точки зрения источников и на то, как сами конфуцианские каноноведы описывали данный процесс, то чаще всего используется слово 傳 *чуань*, в двух аспектах:

(1) Передача ученикам версии текста канона с комментариями. Осуществлялась она в рамках официального преподавания в Тайсюэ, в школах на местах, равно как и в рамках неофициального учительствования, не получившего поддержку в формате места *боши*, однако продолжавшего существовать вне этой системы. В процессе чтения лекций, при их подготовке и после их завершения, накапливались устные и письменные истолкования. [37] В жизнеописаниях конфуцианцев в *Ханьшу* и *Хоу Хань шу*, а также в библиографических разделах два процесса "преподавания" и последующей "передачи и распространения" полученного знания описываются в терминах *шоу* 授 («вручать [знания]», «учить») и *чуань* 傳 («передавать», поддерживать и передавать полученное знание).

Так, в *Ханьшу И вэнь чжи* читаем:

«*Перемены* использовались в делах гадания, [и] те, кто их *передавал* не истощались. В начале [Западная] Хань, Тянь Хэ стал *передавать* их» [ХШ, 30/1704];

«еще есть учение господина Мао, который сам про себя говорил, что *передает* [его] от Цзы Ся» [ХШ, 30/1708].

В *Хоу Хань шу* читаем: 范升傳《孟氏易》，以授楊政，而陳元、鄭衆皆傳《費氏易》，其后馬融亦爲其傳，融授鄭玄 «Фань Шэн *передавал* "Перемены [в версии] господина Мэн [Си]", затем преподавал [их] Ян Чжэну, а Чэнь Юань и Чжэн Чжун оба *передавали* "Перемены [в версии] господина Фэй [Чжи]". Потом Ма Жун также составил *чжуань* [к Переменам][38], Жун преподавал Чжэн Сюаню» [ХХШ, 79-1/2554].

(2) Второй аспект этой передачи связан с первым, но область описания шире — передача не столько конкретной версии канона, сколько распространения

[37] Об особенностях фиксации этих истолкований у нас мало сведений, мы лишь знаем о нескольких готовых формах: что для этих целей существовали записки-*цзи*, в среде школьно-экзаменационной системы были комментарии *чжан цзюй* (хотя встречались и комментарии *сюньгу*), а в рамках неофициальных школ, соответственно, чаще *сюньгу*, чем *чжан цзюй*, а также некоторые другие более редкие формы комментария.

[38] For typological attribution of this comment, see the section on commenting on zhuan.

обретенного комплекса знаний, выходящего за рамки одного текста (например, *чуань сюэ* 傳學 «передача учения»). Такого описания процесса учительствования находим еще до формирования институализированной экзегетики, например, в *Луньюе* — «Дао-путь благородного мужа — [разве я знаю], кому в первую очередь его *передать*, а кто потом устанет [от этого]?» [ЛЮ, 19/1319–1320]. Из более близкого собственно экзегетическому дискурсу — известный ученый эпохи Восточная Хань Лу Пи 魯丕 (37–111) писал в одном из своих докладов: «официальное учение передает Дао-путь пяти императоров» (學官傳五帝之道) [ХХШ, 25/883].

Эта традиция, или, традиционная интерпретация канонического текста, имела огромное значение для конфуцианства на протяжении всей его истории, поэтому первые комментарии-*чжуань* и пользовались огромным авторитетом (впоследствии некоторые даже были канонизированы). В данном случае не столь важно, подвергаются ли сомнению этапы этой передачи и достоверность записи этого знания – совершенно очевидно, что во всех известных линиях передачи *чжуаней* есть хотя бы несколько сфабрикованных звеньев. Однако важно то, какая «легенда» создавалась вокруг этих текстов и то, что в принципе была потребность и необходимость ее создавать.

В широком смысле, *чжуанью* является текст, который фиксирует передачу традиционного знания о Дао-пути, причем это знание понимается как авторитетное и достоверное. Поэтому, например, в «Жизнеописании Дунфан Шо» (*Дунфан Шо чжуань* 東方朔傳) в *Ханьшу* встречаем цитаты из «неких» безымянных *чжуаней*, которыми на самом деле оказываются *Луньюй* (цитата из гл. *Сянь вэнь* 憲問 «Сянь спросил») и *Сюнь-цзы* 荀子 (цитата из гл. *Тянь лунь* 天論 «Трактат о Небе») [ХШ, 35/4518, 4535].

В послесловии-*цзань* к «Жизнеописанию Ян Сюна» тоже встречаем следующую формулировку:

> 以為經莫大於《易》，故作《太玄》；傳莫大於《論語》，作《法言》。

«[Ян Сюн] полагал, что среди канонов нет [текста], величественнее «Перемен», поэтому написал *Тайсюань*, а среди *чжуаней* – ничто не превзошло *Луньюй*, поэтому создал *Фаянь*» [ХШ, 87-2/5408].

Если *Луньюй*, текст, воспринимавшийся как собрание высказываний Конфуция и его бесед с учениками, в общем-то, всегда оценивался в традиции высоко, то о тексте *Сюнь-цзы* этого сказать нельзя – отношение к взглядам Сюнь Куана временами было более чем прохладным. Однако в *Ханьшу* это не помешало Бань Гу сослаться на это сочинение, как на *чжуань*. Очевидно, потому что этим статусом мог был наделен любой текст, который в конкретной ситуации воспринимался в качестве *чжуани* — то есть, как уже было определено выше, в роли текста, фиксирующего передачу авторитетного и достоверного знания о Дао-пути.

Если же вернуться к *чжуани*, как к прямому комментарию на конкретные канонические тексты, то для институализированного конфуцианского каноноведения эта пара *цзин-чжуань* стала точкой отсчета всех прочих экзегетических форм. Особенность конфуцианской экзегетики состоит в том, что конфуцианский ученый, работая с текстом канона, не мог не работать одновременно и с этими комментариями, «написанными достойными [людьми]» и, соответственно, вставать в определенную позицию по отношению к ним. Он мог соглашаться с ними, не соглашаться, спорить и критиковать, дополнять и редактировать, но никогда — игнорировать. Следовательно, каждый последующий комментарий находит свое место в классификации, если оценить его с этой точки зрения.

Резюмируя содержание данного подраздела, отметим, что основу предлагаемого в настоящей работе принципа исследования конфуцианских комментариев составляет анализ позиции конфуцианского ученого — автора комментария — по отношению к установленной экзегетической традиции.

1.2.3. «Частное мнение» комментатора в конфуцианской экзегетике

Уточним, как в данном контексте понимается «частное мнение» комментатора. Если традицией для конфуцианских каноноведов было достоверное знание, передаваемое «достойными людьми» о «Дао-пути, оставленном совершенномудрыми», то индивидуальное мнение автора комментария, высказанное без опоры на школьную традицию и источники, воспринималось ими как девиация по отношению к этой традиции. Девиацией оно является постольку, поскольку автор отходит от традиционного понимания текста или его частей и/или позволяет себе критически оценивать работы предшественников. Берет на себя, таким образом, ответственность высказывать идеи, которые с точки зрения уже существующей традиции, «достоверными» восприняты не будут.

Случаи с резкой критикой подобных идей и интерпретаций, не находящих подтверждение в канонических текстах и прочих сочинениях (или не убеждающих слушателей в обоснованности учительского преемства) [39] , встречаются практически в любом описании придворного диспута и о них подробно говорится в разделах о комментариях *чжуань* и *шо*.

Традиционные конфуцианские комментарии делятся на типы именно по этому критерию – по степени близости или отдаленности авторской позиции от традиционной точки зрения. Такая логика составления комментария привела к тому, что форма комментаторского сочинения, хотя и имела значение, тем не менее, далеко не всегда сохраняла стабильность в рамках одного комментаторского типа. Она напрямую не связывалась и вообще была вторичной по отношению к статусу комментария, который определялся его местом в традиции (или вне нее).

[39] Эти же идеалы применялись и к историческим сочинениям: «В передаче того, что слышали, они преувеличивают все в помпезном стиле, а при записи дел прошлого, все описывают в деталях. Поэтому они отбрасывают то, что общее и выбирают необычное, скучное, и притягивают за уши непризнанные теории, [говоря] “то, чего нет в древних книгах, в моей книге описано”. Это источник всех ошибок и словоблудия, величайший червь описания прошлого» 傳聞而欲偉其事，錄遠而欲詳其跡。于是棄同即異，穿鑿傍說，舊史所無，我書則傳。此訛濫之本源，而述遠之巨蠹也。 [ВСДЛ, 16/210], см. тж. [LMCD, 1959, p. 92].

Вышеописанный подход проверяется и доказывается в следующих главах настоящей диссертации, прорабатывающих особенности каждого комментаторского типа, историю их возникновения и развития.

Выводы к Главе 1

Глава 1 — «Методология изучения исторического развития конфуцианской экзегетической мысли» — посвящена комплексному анализу проблематики изучения истории конфуцианской экзегетической мысли и разработке методологии ее исследования.

I. Определение места и значения конфуцианской экзегетики в ряду других известных экзегетических традиций должно производится не только путем выявления их общих и отличных черт. На этом пути необходимо решить две конкретные проблемы. Первая из них — выбор корректной терминологии для описания и исследования конфуцианской экзегетики. Второй (ключевой) проблемой является выработка теоретико-методологической основы для адекватного, эффективного выявления оригинальных сторон конфуцианской экзегетической мысли. При этом конфуцианская экзегетика должна рассматриваться как динамическая культурно-историческая система, обладающая своей структурой и взаимосвязанными компонентами, оформление и развитие которой проходило в рамках общеисторического процесса развития китайской традиционной культуры. Понимание конфуцианской экзегетики как системы подразумевает фундаментальный анализ ее элементов и связей между ними, а также того, каким образом они формировали единое целое.

II. В главе 1 основное внимание уделено проблеме понимания логики развития конфуцианского комментария, как базового компонента и основной формы существования конфуцианской экзегетической мысли. В ходе работы с источниками выявлено, что конфуцианский учёный, исследовавший канонические тексты, мыслил данный процесс в понятиях «*традиция*» (Дао-путь, манифестируемый в канонах-*цзин* и комментариях-*чжуань*) и «*отклонение*» (авторское мнение, свидетельствующее о той или иной степени девиации по

отношению к авторитетной традиции). После канонизации Пятиканония во II в. до н.э., за этими текстами, уже и до этого пользовавшимися популярностью и авторитетом, была окончательно закреплена функция сочинений, суть которых заключалась в манифестации Дао-пути древних совершенномудрых-*шэн*. Вокруг канонов достаточно рано стал формироваться корпус первых комментариев, получивших название *чжуань* и приписываемых авторам с особенными качествами «достойных людей»-*сянь*. Подобный симбиоз канона и комментариев-*чжуань* заложил основу последующей экзегетической традиции, считаясь передачей достоверного знания о Дао-пути и пользуясь в конфуцианском интеллектуальном сообществе практически неоспоримым авторитетом.

С другой стороны, по мере развития конфуцианской мысли и появления новых веяний времени, отношение между комментарием и каноническим текстом тоже стало усложняться, что нашло отражение в формировании различных позиций автора комментария по отношению к сложившемуся массиву авторитетного знания. Конфуцианские ученые искали новые формы выражения своих идей и новые методы работы с текстом канона, следствием чего стало создание новых форм комментария. Постепенно изобретались всё новые и новые типы комментариев и субкомментариев, служащих маркерами для отражения нюансов позиции ученого по отношению к авторитетной традиции и к мнению предшествующих комментаторов. Анализ конфуцианского комментаторского наследия раннеимперского и раннесредневекового периодов показывает, что несмотря на свою неизбежность, данный процесс в конфуцианстве оценивался исключительно негативно, в терминах «отклонение» и «девиация» от установленной традиции.

III. Подход к изучению конфуцианских комментариев, разработанный в настоящей диссертации, выстроен на основании именно такого понимания процесса интерпретации канона конфуцианскими учеными. Данный подход реализован в виде детального анализа традиционной классификации конфуцианского комментария, включающей в себя десять основных комментаторских типов. «Основными» типами комментария называются те типы,

которые оказывали первостепенное влияние на ход развития конфуцианской экзегетической мысли, а также способствовали образованию новых тенденций в ее рамках, сами являясь воплощением этих тенденций. Прослежены генезис и основные направления развития каждого типа комментария, выявлены их основные характеристики, которые проявляются в комментаторском типе через призму взаимосвязи авторитетно-традиционного и субъективно-авторского компонентов. Конкретные причины появления указанных комментаторских типов и исторический контекст их развития и функционирования рассмотрены в последующих главах настоящей диссертации.

Глава 2. Ханьское каноноведение: сложение конфуцианской экзегетической системы

Изучение экзегетической системы требует четкого представления об основном способе ее существования — процессе комментирования текста, получившего канонический статус. Если изучаемая культура в принципе признает необходимость экзегезы для понимания канона, то комментарий выступает основным посредником между этим каноном и читателем, выводя его понимание на уровень традиционного знания, который без дополнительной интерпретации недоступен. Конфуцианство, в том виде, который оно приобрело при Западной Хань, несомненно, признавало необходимость экзегезы и активно порождало эти «дополнительные интерпретации», отсюда идеи «*вэй янь да и*» («мельчайшие/сокровенные слова с великим смыслом») о тексте *Чуньцю* и других канонах:

> 所聞詩無達詁，易無達占，春秋無達辭。從變從義，而一以奉人。
>
> «Я слышал, что нет устойчивой интерпретации древних слов в *Песнях*, нет [однозначного] результата у гаданий по *Переменам*, нет [единого] понимания слов *Чуньцю*. Следование изменчивому и следование [постоянному] смыслу [канонов] — все это объединяется служением [сфере] людей» [ЧЦФЛ, 5/95].

Таким образом, уже для ханьских конфуцианцев этот уровень понимания канона, отличный от буквального, очевидно, существовал. Отдельный вопрос представляют причины введения этих дополнительных интерпретаций и то, как эти интерпретации потом развивались и оценивались в истории конфуцианской экзегезы. Рассмотрим основные комментарии ханьского периода и конкретные типы комментария, свойственные ханьской экзегетической практике. Чтобы наглядно показать динамику развития комментария каждому анализируемому периоду времени предпослан обзор сочинений в виде таблиц, где все основные комментарии сгруппированы по принципу отнесения к тому или иному типу. Для

эпох Западная и Восточная Хань основными источниками сведений о комментариях являются: библиографические своды *Ханьшу И вэнь чжи* и *Суй шу Цзин цзи чжи*, биографии конфуцианцев из династийных историй *Ши цзи*, *Ханьшу* и *Хоу Хань шу*, а также цинские собрания реконструированных сочинений *Юйхань шаньфан цзи и шу* и *Хань Вэй и шу чао*.[40]

2.1. Обзор комментариев эпох Западная и Восточная Хань

Таблица 1. *Комментарии эпохи Западная Хань*[41]

***Чжуань* 傳**	***Чжан цзюй* 章句**	***Сюнь гу* 訓詁 *Гу* 故 *Цзе гу* 解故**	***Вэй* 微 *Тун* (*тун и*) 通義**	***Шо* 說 *Шо и* 說義**	***Цзи* 記**
[42]*Чжоу и Цзы Ся чжуань* 周易子夏傳 (трад. сост. Бу Шан 卜商)**	*Чжоу и Ши-ши чжан цзюй* 周易施氏章句 (сост. Ши Чоу 施讎)**	*Да, Сяо Сяхоу цзе гу* 大、小夏侯解故 (сост. Сяхоу Шэн 夏侯勝 и Сяхоу Цзянь 夏侯建)***	[*Чуньцю*]*Цзо-ши вэй* [春秋]左氏微 (сост. неизвестен)***	*Оуян шо и* 歐陽說義 (сост. Оуян-шэн 歐陽生)***	*Лю Сян У син чжуань цзи* 劉向五行傳記 (сост. Лю Сян 劉向)***
Цзо-ши чжуань 左氏傳 (трад. сост. Цзо Цю-мин 左丘明)*	*Чжоу и Мэн-ши чжан цзюй* 周易孟氏章句 (сост. Мэн Ми 孟喜)**	*Лу ши гу* 魯詩故 (сост. Шэнь Пэй 申培)**	[*Чуньцю*]*До-ши вэй* [春秋]鐸氏微 (сост. До Цзяо 鐸椒)***	*Ци ши гу* 魯詩說 (коллективное сост. Вэй Сянь 韋賢，Чжан Чан-ань 張長安，Тан Чан-бинь 唐長賓，Чу Шао-сунь 褚少孫 и др.)**	*Сюй Шан У син чжуань цзи* 許商五行傳記 (сост. *Сюй Шан* 許商)***
Гунъян чжуань 公羊傳 (трад. сост. Гунъян Гао 公羊高)*	*Чжоу и Лянцю-ши чжан цзюй* 周易梁丘氏章句 (сост. Лянцю Хэ 梁丘賀)**	*Ци Хоу-ши гу* 齊后氏故 (сост. 后蒼 Хоу Цан)***	[*Чуньцю*]*Чжан-ши вэй* [春秋]張氏微 (сост. Чжан Цан 張蒼)***	*Цай-гун и шо* 蔡公易說 (сост. Цай Цзин-цзюнь 蔡景君)**	*Ци ши цза цзи* 齊詩雜記鐸氏微 (сост. неизвестен)***
Гулян чжуань 穀梁傳 (трад. сост. Гулян Чи 穀梁赤)*	*Шан шу Оуян чжан цзюй* 尚書歐陽章句(сост. Оуян-шэн 歐陽生)**	*Ци Сунь-ши гу* 齊孫氏故 (сост. неизвестен, г-н Сунь)***	[*Чуньцю*]*Юй-ши вэй* чжуань [春秋]虞氏微傳 (сост. Юй Цин 虞卿)***	*Хань ши шо* 韓詩說 (сост. Хань Ин 韓嬰)**	*Ли цзи* 禮記 (коллективное сост.)*

[40] О них специально упоминалось во Введении в разделе Источниковая база.

[41] **Условные обозначения** ко всем таблицам настоящей диссертации:
* — комментарий сохранился;
** — комментарий сохранился частично/реконструирован из цитат цинскими текстологами;
*** — комментарий не сохранился.
Все прочие случаи оговариваются в сносках отдельно.

[42] Сочинения 1-7 в графе *чжуань* традиционно считаются составленными до Хань, однако поскольку они были системно включены в конфуцианскую экзегетику как раз в эпоху Хань, в таблице необходимо их учитывать.

Цзоу-ши чжуань 鄒氏傳 (трад. сост. г-н Цзоу)***	*Шан шу Да Сяхоу чжан цзюй* 尚書大夏侯章句 (сост. Сяхоу Шэн 夏侯勝)**	*Хань ши гу* 韓詩故 (сост. Хань Ин 韓嬰)**	*У цзин и тун* 五經通義 (сост. Лю Сян 劉向)**	*Чжун юн шо* 中庸說 (сост. неизвестен)*	*Юэ цзи* 樂記 (сост. неизвестен)*
Цзя-ши чжуань 夾氏傳(трад. сост. г-н Цзя)***	*Шан шу Сяо Сяхоу чжан цзюй* 尚書小夏侯章句 (сост. Сяхоу Цзянь 夏侯建)**	*Луньюй Ку-ши сюнь цзе* 論語孔氏訓解 (Сост. Кун Ань-го 孔安國)**		*Мин тан инь ян шо* 明堂陰陽說 (сост. неизвестен)***	*Ван юй цзи* 王禹記 (сост. неизвестен)***
И чжуань 易傳 (коллективное сост.)[43]	*Гунъян чжан цзюй* 公羊章句 (сост. неизвестен)***			*И шо* 易說 (в биографии значится как *чжанцзюй* 章句, сост. Дин Куань 丁寬)***	*Гунъян цза цзи* 公羊雜記 (сост. неизвестен)***
Хань Ши вай чжуань 韓詩外傳(сост. Хань Ин 韓嬰)*	*Гулян чжан цзюй* 穀梁章句 (сост. неизвестен)***			*Луньюй Ци шо* 論語齊說 (сост. неизвестен)****	*Чуньцю Гунъян Янь-ши цзи* 春秋公羊顏氏記 (сост. Янь Ань-лэ 顏安樂)**
Чжоу гуань яжуань 周官傳 (сост. неизвестен)***	*Чжоу и Цзин-ши чжан цзюй* 周易京氏章句 (сост. Цзин Фан 京房)**			*Луньюй Лу Сяхоу шо* 論語魯夏侯說 (г-н Сяхоу, сост. неизвестен)***	*Цютай Хоу Цан* 曲臺后蒼 тж. *Хоу-ши цюйтай цзи* 后氏曲臺記 (сост. Хоу Цан 后蒼)***
Гунъян вай чжуань 公羊外傳 (сост. неизвестен)***	*Чуньцю Цзо-ши чжуань чжан цзюй* 春秋左氏傳章句 (сост. Лю Сян 劉歆)**			*Луньюй Лу Аньчан-хоу шо* 論語魯安昌侯說 (в биографии значится как чжанцзюй, сост. Чжан Юй 張禹)***	
Гулян вай чжуань 穀梁外傳 (сост. неизвестен)***				*Луньюй Лу Ван Цзюнь шо* 論語魯王駿說 (сост. Ван Цзюнь 王駿)	
Ци Сунь-ши ши чжуань 齊孫氏詩傳 (сост. неизвестен)***				*Луньюй Янь чжуань шо* 論語燕傳說 (сост. неизвестен)***	
Хань Ши нэй чжуань 韓詩內傳 (сост. Хань Ин 韓嬰)**				*Сяоцзин Аньчан-хоу шо* 孝經安昌侯說 (сост. Чжан Юй 張禹)**	
Мао ши гу сюнь чжуань 毛詩故				*Сяоцзин Чансунь-ши шо*	

[43] *И да чжуань* упоминается в 130 *цзюане Ши цзи*, где Сыма Цянь цитирует фразу из *Сицы* [ШЦ, 130/3288], в то же время он говорит, что «Кун-цзы выправил *И чжуань*» [ШЦ, 130/3296]. Конфуцию помимо прочего приписывается составление целого комплекса сочинений, который получил название «Десять крыльев» (*ши и* 十翼), поэтому под *И чжуань*, очевидно, понимался целый набор различных текстов.

訓傳(трад. сост. Мао Чан 毛萇)*				孝經長孫氏說 (сост. г-н Чансунь, сост. неизвестен)**	
Ци Хоу-ши ши чжуань 齊后氏詩傳 (сост. Хоу Цан 后蒼)**				*Сяоцзин Цзян-ши шо* 孝經江氏說 (сост. г-н Цзян, сост. неизвестен)***	
Сост. Кун Ань-го 孔安國: —*Цзиньцзы Шан шу чжуань* 今字尚書傳** —*Гувэнь Шан шу чжуань* 古文尚書傳** —*Гувэнь Сяо цзин чжуань* 古文孝經傳***				*Сяоцзин Хоу-ши шо* 孝經后氏說 (сост. Хоу Цан 后蒼)**	
Шан шу да чжуань 尚書大傳 (сост. Фу-шэн 伏勝)**				*Чуньцю Гулян чжуань шо* 春秋穀梁傳說 (сост. Лю Сян 劉向)**	
Луньюй [*Лу*] *чжуань* 論語[魯]傳 (сост. неизвестен)***[44]				*Сяоцзин И-ши шо* 孝經翼氏說 (сост.)***	
[*Сяо цзин*] *цза чжуань* [孝經]雜傳(сост. неизвестен)***					
И чжуань Чжоу-ши 易傳周氏 (сост. Чжоу Ван-сунь 周王孫)***[45]					
И чжуань Фу-ши [易傳]服氏 (сост. Фу Гуан 服光/Фу Сянь 服先)***					
[?*И чжуань*] *Ян-ши* [?易傳]楊氏 (сост. Ян Шу-юань 楊叔					

[44] Возможно, существовала еще циская *чжуань* к *Луньюю*, по аналогии с тем, что сам текст передавался в нескольких версиях в Лу и Ци, однако *Ханьшу И вэнь чжи* об этом не сообщает.

[45] Сведения из *Ханьшу И вэнь чжи* об этой *чжуани* подтверждаются жизнеописанием Чжоу Ван-суня [ХШ, 88/3597] и, видимо, поэтому только этот текст был отмечен, как *чжуань*, в то время как все остальные — только именами ученых. В исследовании Яо Чжэнь-цзуна высказывается предположение, что по аналогии с *чжуанью* Чжоу Ван-суня все остальные сочинения тоже должны быть отнесены к этому типу [ИВЧЧШ, 1983, с. 13]. Однако сведения о том, что другие ученые составляли *чжуани* к *Переменам* есть только о Дин Куане (и тут свидетельство накладывается на то, что он также составил и рассуждение-*шо*), Фу Сяне и Хань Ине [ХШ, 88/3597], поэтому сказать что-то наверняка здесь невозможно и есть вероятность, что они на самом деле относились к совсем другому типу сочинений.

元/ Ян Хэ 楊何)***					
И чжуань Хань-ши [易傳]韓氏 (сост. Хань Ин 韓嬰)**					
[?*И чжуань*] *Ван-ши* [?易傳]王氏 (сост. Ван Тун 王同)***					
И чжуань Дин-ши [易傳]丁氏 (сост. Дин Куань 丁寬)**					
27	**10**	**6**	**5**	**18**	**9**

Предварительно отметим несколько особенностей западноханьского каноноведения по итогам Таблицы 1: (1) многочисленностью отличаются сочинения *чжуань*, которые или действительно имели до-ханьское происхождение, или претендовали на фиксацию традиционного знания, от чего ханьские каноноведы и отталкивались, поскольку им была необходима авторитетная основа для собственных интерпретаций. Комментарий *чжуань* подробно разбирается в разделе 2.2.1. (2) наибольшее количество рассуждений-*шо* приходится на сферу изучения *Перемен*, *Луньюя* и *Сяоцзина*. О *шо* к *Переменам* подробно см. раздел 2.3.5, что же касается *шо* к *Луньюю* и *Сяоцзину*, то они, по всей видимости, потерялись достаточно быстро, поскольку о них нет упоминаний в более поздних источниках, включая библиографические трактаты. И *Луньюй,* и *Сяоцзин* были достаточно популярны при Хань, во всяком случае, их изучали и читали по ним лекции [ХШ, 100-1/4198; 72/3066]. Однако места эрудитов-*боши* для них открыты не были, и в основную официальную образовательную программу они еще не входили[46]. Вероятно, первоначально это способствовало фиксации рассуждений-*шо* разных ученых, которые, однако, не будучи устойчивой основой для потенциальной линии учительского преемства, быстро утратили свою актуальность и потерялись. Во всяком случае, в *Хоу Хань шу* уже не встречается

[46] Хотя в *Ханьшу* есть одно упоминание о том, что в процессе чтения лекций о *Луньюе* Чжан Юй составил *чжан цзюй* к Луньюю, но такие упоминания единичны и не позволяют говорить о целом направлении или сложившейся тенденции.

упоминаний об этих сочинениях, а некоторые авторы не указаны уже в *Ханьшу И вэнь чжи*. Подробнее о комментариях *шо* см. раздел 2.2.2. (3) несколько сочинений-*вэй* 微 («[исследование] тонкостей»), если судить по авторам, являются наследием вообще доханьских исследований *Чуньцю*, которые при Хань просто сохранялись некоторое время, но затем потерялись. Подробнее об этом типе комментария см. раздел 2.2.7. (4) наконец, по таблице видно, что встречаемое в научной литературе разделение на школу канонов в древних знаках (*гувэнь цзинсюэ* 古文經學) со свойственными ей комментариями *сюньгу* 訓詁 и на школу канонов в современных знаках (*цзиньвэнь цзинсюэ* 今文經學) со специализацией на комментариях *чжанцзюй* 章句 не выглядит так однозначно, поскольку многие представители течения *цзиньвэнь*, наоборот, специально занимались *сюньгу*. При этом, действительно, большинство официально преподававших в Училище эрудитов составляли *чжанцзюй*, а кто официально не преподавал эти цели могли и не преследовать. О самих комментария *чжанцзюй* и *сюньгу* см. раздел 2.2.4.

Таблица 2. *Комментарии эпохи Восточная Хань*[47]

(*Чжуань* 傳)[48]	***Чжан цзюй* 章句**	***Сюнь гу* 訓詁 *Цзе гу* 解詁 *Цзе* 解**	***Бо* 駁, *Нань* 難, *Ши* 釋 *Вэнь да* 問答**	***Чжу* 注 *Цзянь* 箋**	***Шо* 說**	***И тун* 異同 *Тун и* 同異 *И и* 異義**	***Прочее***
Сост. Сюнь Шуан 荀爽: *—Ли чжуань* 禮傳** *—Ши чжуань* 詩傳***	*Ци ши чжанцзюй* 齊詩章句 (сост. Фу Гун 伏恭)***	*Мао ши сюнь* 毛詩訓 (сост. Вэй Хун 衛宏)	*Бо Хань-ши Хань и* 駁何氏漢議 (сост. Чжэн Сюань 鄭玄)***	Сост. Ма Жун 馬融: *—Мао ши чжу* 毛詩注** *—Сяо цзин чжу* 孝經注** *—Ли цзи Ма-ши чжу* 禮記馬氏注* *—Санфу цзин чжуань чжу* 喪服經傳馬氏注**	*И шо* 易說(сост. Цзин Луань 景鸞)***	Сост. Цзя Куй 賈逵: *—Оуян Да сяо Сяхоу Шаншу тун и* 歐陽大小夏侯尚書古文同異** *— Ци Лу Хань ши юй Мао шо и тун* 齊魯韓詩與毛詩異同***	Сост. Чжэн Сюань 鄭玄: *—Санфу пу* 喪服譜*** *—Мао ши пу* 毛詩譜**

[47] В таблицу не поместилось два сочинения-*цзи*: *Шаншу цзацзи* 尚書雜記 (сост. Чжоу Фан 周防)*** [ХХШ, 79-1/2560] и *Ли нэй вай цзи* 禮內外記 (сост. Цзин Луань 景鸞)*** [ХХШ, 79-2/2572].

[48] Про сложность атрибуции этих восточноханьских комментариев в качестве *чжуань* см. раздел 2.2.1.

Сост. Ма Жун 馬融: —*Чжоу и чжуань* 周易傳** —*Гувэнь Шаншу чжуань* 古文尚書傳** — *Чжоугуань чжуань* 周官傳**	*Хань ши чжан цзюй* 韓詩章句 (сост. Ду Фу 杜撫)***	Сост. Цзя Куй 賈逵: —*Чуньцю сань цзя цзин вэнь сюньгу* 春秋三家經本訓詁** —*Чуньцю Цзо-ши чжуань цзегу* 春秋左氏傳解詁** —*Чжоу гуань цзе гу* 周官解詁*** —*Чуньцю вай чжуань Гоюй цзе гу* 春秋外傳國語解詁**	*Чуньцю сай нань* 春秋塞難 (сост. Фу Цянь 服虔)***	Сост. Чжэн Сюань 鄭玄: —*Чжоу и чжу* 周易注** —*Шаншу да чжуань чжу* 尚書大傳注** —*И ли чжу* 儀禮注* —*Ли цзи чжу* 禮記注* —*Чжоугуань ли чжу* 周官禮注* —*Сяоцзин чжу* 孝經注** —*Луньюй Чжэн-ши чжу* 論語鄭氏注**	*Чуньцю чэн чан шо* 春秋成長說 (сост. Фу Цянь 服虔)**	*У цзин и и* 五經異義 (сост. Сюй Шэнь 許慎)*	Сост. Хэ Сю 何休: —*Гунъян мо шоу* 公羊墨守 —*Цзо-ши гао хуан* 左氏膏肓 —*Гулян фэй цзи* 穀梁廢疾)
	Хань ши чжан цзюй 韓詩章句 (сост. Чжао Хуа 趙曄)***	*Ши цзе* 詩解 (сост. Цзин Луань 景鸞)***	*Чуньцю Хань и бо* 春秋漢議駁 (сост. Фу Цянь 服虔)***	*Мао ши чжуань цзянь* 毛詩傳箋 (сост. Чжэн Сюань 鄭玄)*	*Цзо-ши шо* 左氏說 (сост. Кун Фэнь 孔奮)***	*Чуньцю сань чжуань и тун шо* 春秋三傳異同說 (сост. Ма Жун 馬融)**	*Чуньцю Цзо-ши цзин чжуань чжу мо ле* 春秋左氏經傳硃墨列 (сост. Цзя Куй 賈逵)***
	Шаншу чжан цзюй 尚書章句/ *Моу-ши чжан цзюй* 牟氏章句 (сост. Моу Чан 牟長)***	*Чжоу ли Чжэн сынун цзе гу* 周禮鄭司農解詁 (сост. Чжэн Чжун 鄭衆)**	*Чуньцю цза и нань* 春秋雜議難 (сост. Кун Жун 孔融)***	*И чжу* 易注 (Сост. Сюнь Шуан 荀爽)**	*Луньюй Ма-ши шо* 論語馬氏訓說 (сост. Ма Жун 馬融)**		*Чуньцю Цзо-ши чжуань тяо ли* 春秋左氏傳條例 (сост. Чжэн Чжун 鄭衆)***
	Юэ лин чжан цзюй 月令章句 (сост. Цзин Луань 景鸞)***	*Чуньцю Цзо-ши чжуань цзе и* 春秋左氏傳解詁/ *Чуньцю Цзо-ши чжуань*	*Мао ши цза и нань* 毛詩雜議難 (сост. Цзя Куй 賈逵)***[49]	*Сяо цзин чжу* 孝經注 (Сост. Чжэн Чжун 鄭衆)***			*Чуньцю Цзо-ши гао хуан ши кэ* 春秋左氏膏肓釋痾 (сост. Фу Цянь 服虔)**

[49] В коллекции Ма Гоханя есть сочинение Цзя Куя *Мао ши Цзя-ши и* 毛詩賈氏義**, однако оно видимо является компиляцией разрозненных высказываний Цзя Куя по теме, а не реконструкцией оригинального комментария.

		цзе 春秋左氏傳解 (сост. Фу Цянь 服虔)**					
	Чуньцю Цзо-ши чан цзин чжан цзюй 春秋左氏長經章句 (сост. Цзя Куй 賈逵)**	*Чжоугуань сюньгу* 周官訓詁 (сост. Чжан Хэн 張衡)***	*Чуньцю ши сюнь* 春秋釋訓 (сост. Цзя Куй 賈逵)***				*Чуньцю Цзо-ши да и* 春秋左氏達義 (сост. Ван Бин 王玢)***
	Луньюй Бао-ши чжан цзюй 論語包氏章句 (сост. Бао Сянь 包咸)**	*Шаншу сюньгу* 尚書訓詁 (сост. Лю Тао 劉陶)***	*Чуньцю ши ли* 春秋釋例 (сост. Ин Жун 穎容)**				
	Чжоу и чжан цзюй 周易章句 (сост. Лю Бяо 劉表)**	*Чуньцю Гунъян цзе гу* 春秋公羊解詁 (сост. Хэ Сю 何休)*	*Да Линь Сяо цунь Чжоу ли нань* 答臨孝存周禮難 (сост. Чжэн Сюань 鄭玄)**				
	Юэ лин чжан цзюй 月令章句 (сост. Цай Юн 蔡邕)**	*Чжоу ли Чжэн дафу цзе гу* 周禮鄭大夫解詁 (сост. Чжэн Син 鄭興)**	*Бо Сюй Шэнь У цзин и и* 駁許慎五經異義 (сост. Чжэн Сюань 鄭玄)***				
	Сюэ-цзюнь Хань Ши чжан цзюй 薛君韓詩章句 (сост. Сюэ Хань 薛漢)**		*Юэ лин вэнь да* 月令問答 (сост. Цай Юн 蔡邕)**				
(5)	**10**	**12**	**10**	**14**	**4**	**4**	**9**

Из Таблицы 2 тоже сделаем несколько важных для дальнейшего исследования выводов: (1) к середине–концу Восточной Хань появляются

полемические комментарии (*бо*, *нань*, *ши*, *вэнь да, и тун, и и, тун и*)[50], то есть дискуссии о смысле и разночтениях в канонах и *чжуанях* начинают постепенно фиксироваться письменно ввиду их важности, что свидетельствует о меняющемся стиле экзегетической деятельности и увеличивающейся открытости интеллектуальных сообществ. (2) помимо собственно полемических комментариев, в конце Хань вошли в практику синтетический комментарий *чжу* (и ситуативно — скромный/ученический субкомментарий *цзянь*, поскольку в дальнейшем этот тип (суб)комментария востребован не был). Об этих комментариях см. подробно в разделе 2.2.5. (3) отдельно нужно выделить комментарий разъяснение-*цзе*, который несколько раз уже использовался западноханьскими экзегетами, однако его популярность стала гораздо заметнее к концу Хань, причем преимущественно в сфере изучения *Чуньцю*. О комментарии подробно см. раздел. 2.2.6.

2.2. Типы конфуцианского комментария в эпоху Хань, их генезис и историческое развитие

За историю существования традиционного конфуцианского каноноведения в практику вошло около двух десятков типов комментария, в разной степени популярных и востребованных среди экзегетов. В данном разделе мы остановимся на девяти комментаторских типах, сформировавшихся или получивших распространение в эпохи Западная и Восточная Хань (см. Таблицы 1 и 2):

- *чжуань* 傳 — традиционный комментарий, предание, традиция;
- *цзи* 記 — записки (тж. дополняющие *чжуань* материалы);
- *шо* 說 — рассуждение (нестабильное по формальным признакам произведение, чаще всего эссеистического характера);
- *гу* 故 (詁) — (букв. «старое», «старинные слова») глосса, состоящая из однослога и его толкования;
- *сюнь* 訓 — (букв. «наставление», «растолкование») комментарий к многослогам, чаще всего, это дву- или четырехсложные устойчивые выражения;

[50] О развитии полемических комментариев см. разделы 3.1.–3.2. настоящей диссертации.

- *чжан цзюй* 章句 — комментарий с разбиением текста на параграфы и фразы;
- *цзянь* 箋 — [ученический] (суб)комментарий;
- *чжу* 注 — пофразовый комментарий, объединяющий интерпретации разных школьных традиций;
- *цзе* 解 — разъяснение;[51]

Одно из первых упоминаний сразу о нескольких типах комментариев содержится в *Ханьшу*:

> 獻王所得書皆古文先秦舊書，周官、尚書、禮、禮記、孟子、老子之屬，皆經傳說記，七十子之徒所論。
>
> «Все книги, обретенные Сянь-ваном, были до-циньскими старыми книгами, [записанными] древним письмом — *Чжоуские чиновники, Древнейшие документы, Ритуалы, Записки о ритуале, Мэн-цзы, Лао-цзы*, все каноны, [устные] комментарии, рассуждения и записки[52] и то, что обсуждали семьдесят студентов [ближайших] учеников [Конфуция]» [ХШ, 53/3896].

Библиографический раздел *Ханьшу И вэнь чжи* демонстрирует очевидную популярность такого четырехчастного деления на канон (*цзин*), интерпретирующий его смысл традиционный комментарий (*чжуань*), записки (*цзи*) и рассуждения (*шо*). Помимо этих комментариев в «Трактате» представлены сочинения *вэй* 微 и *чжан цзюй*, о которых речь пойдет позже.

2.2.1. Традиционный комментарий-*чжуань* 傳

Особенная позиция *чжуань* в конфуцианской комментаторской иерархии уже обсуждалась в первой главе настоящей диссертации. Там эти сочинения

[51] В конце настоящей диссертации см. раздел Список терминов, в котором перечислены все исследованные типы комментария.

[52] Впервые бином *цзин чжуань* («канон и комментарий») встречается в автобиографии Сыма Цяня в *Ши цзи*: 夫儒者六藝為法，六藝經傳以千萬數，累世不能通其學，當年不能究其禮 «Конфуцианцы полагают шесть [родов] искусств за стандарт. Канонов и комментариев по шести [родам] искусств — тысячи и десятки тысяч. Подряд несколько поколений не может вникнуть в их учение, достигнув совершеннолетия невозможно проникнуть в их ритуал» [Ши цзи, 130/3290].

рассматривались как явление, необходимое конфуцианским каноноведам для развития экзегетического дискурса, однако это не означало, что сам тип комментария-*чжуань* был зафиксирован в одной форме на все времена. Рассмотрим историческое происхождение этих комментариев и их основные особенности.

Первые *чжуань* начинают развиваться примерно в V–III вв. до н.э. Буквально иероглиф *чжуань* (в чтении *чуань*) переводится как «передавать» [ШВЦЦ, 8-1/660-661], в том числе в древнейшем словаре иероглифов *Эръя* 爾雅 в разделе «Толкования речей» 釋言 (*ши янь*) он стоит в таком ряду синонимов: 馹 (*жи*, экипаж, почтовые лошади), 遽 (*цзю*, ямской экипаж), 傳 (*чуань*, передавать/ехать на перекладных). В данном контексте подразумевалась передача документа, как в одном из фрагментов *Чжоу ли* 周禮 («Чжоуские ритуалы»): 凡通達於天下者，必有節，以**傳**輔之 «Все те, кто достигают Поднебесной, должны обязательно иметь верительные бирки и подкреплять их **документом**» [Чжоу ли, 28/1119-1120]. У посланника было два вида объекта для передачи. Первый — в виде самой бирки (которая состояла из двух частей для сверки), второй — в виде документа или сообщения, которое поясняло цель визита и прочие детали. Оба предмета были необходимы и взаимно дополняли друг друга.

В случае комментирования текста, *чжуань* обозначает комментарий[53], передававшийся от учителя к ученику в рамках определенной школьной[54] традиции: уже в *Ханьшу* с каждым каноном связывается своя традиция-*чжуань* [см. ХШ, 30]. Такое «предание» было необходимо и для прояснения текста, и для формирования учительской преемственности так же, как в вышеприведенном примере для подтверждения бирки требовался документ. Теоретик китайской литературной критики Лю Се 劉勰 (465–520) также обращался к определению данного типа комментария, отмечая:

---

[53] Тж. существует перевод «повествование», см. [Карапетьянц, 2010, с. 359], который тоже отражает важную сторону данного типа сочинений.

[54] Под словом «школа» применительно к эпохам Чжаньго, и тем более, Чуньцю, я не подразумеваю никаких четко сформированных институций, однако считаю, что тогда уже существовали вполне самодостаточные «интеллектуальные сообщества», в рамках которых практиковалась активная передача знания.

昔者夫子閔王道之缺，傷斯文之墜，靜居以嘆鳳，臨衢而泣麟，于是就太師以正《雅》、《頌》，因魯史以修《春秋》。舉得失以表黜陟，征存亡以標勸戒；褒見一字，貴逾軒冕；貶在片言，誅深斧鉞。然睿旨幽隱，經文婉約，丘明同時，實得微言。乃原始要終，創為傳體。傳者，轉也；轉受經旨，以授于后，實聖文之羽翮，記籍之冠冕也。

«В давние времена учитель [Кун] печалился о недостатках Дао-пути правителя, он скорбел о падении культуры, он горестно вздыхал о том, что феникс [не прилетает], когда тихо жил дома, и проливал слезы о том, что [пойман] единорог, когда выходил пройтись по улице. Поэтому он стал служить начальником дворцовых музыкантов, чтобы выправить «Оды» и «Гимны», а также отредактировать *Чуньцю* на основании исторической [хроники] княжества Лу. Он приводил примеры достижений и неудач, чтобы выразить свое одобрение или порицание [окружающей действительности], выявлял [причины] существования и гибели [государств], чтобы обозначить то, что поощряет и то, от чего предостерегает. Одно слово одобрения от него, было дороже, чем экипаж и шапка [высокопоставленного чиновника], а слова порицания — резали глубже топора и секиры. Однако указания совершенномудрых темны и сокровенны, а текст канона иносказателен и лаконичен. [Цзо] Цю-мин был современником и действительно смог постичь мельчайшие/сокровенные слова, то есть проследил их до истоков и нашел их конец, назвав этот жанр комментария *чжуань*. *Чжуань* — это передача. Получив [знание] об идеях канона, его преподают последователям. [*Чжуань*] для письмен совершенномудрых — как стрежень пера у птицы и как тиара — для [остальных] письменных памятников» [ВСДЛ, 16/207–208].

Здесь интересно, что выявляется временная привязка создания первых *чжуаней* — фактически это эпоха Конфуция или недолго после его смерти. Такой ход мысли понятен, потому что если по своему определению *чжуани* призваны разъяснять смысл идей совершенномудрых, то, действительно, их фиксация должна начаться с людей, которые еще при жизни застали самого

совершенномудрого или хотя бы его ближайших учеников. В дальнейшем, видимо, подразумевалось, что *чжуань* так и продолжает передаваться спустя поколения.

Среди самых известных и самых древних представителей этого типа можно назвать две группы комментариев-*чжуань*:

1. Три комментария к хронике царства Лу — *Чуньцю* 春秋 («Вёсны и осени») — *Гулян чжуань* 穀梁傳 («Комментарий Гулян»), *Гунъян чжуань* 公羊傳 («Комментарий Гунъян») и *Цзо чжуань* 左傳 («Комментарий Цзо»). В *И вэнь чжи* упоминаются еще две традиции-*чжуани* к Чуньцю — *Цзоу-ши чжуань* 鄒氏傳 («Комментария господина Цзоу») и *Цзя-ши чжуань* 夾氏傳 («Комментарий господина Цзя»), однако там же сообщается, что комментарий Цзоу утратил передающих эту версию наставников, а Цзя — не был письменно зафиксирован [ХШ, 30/2928], поэтому подробно о них говорить невозможно.

2. Комплекс комментариев к «Канону перемен» — «Десять крыльев» 十翼 (*Ши и*).

Помимо этого, есть огромное количество «безымянных» *чжуаней*, к которым постоянно отсылают тексты любых направлений, об этом уже упоминалось в предыдущем разделе, — это отсылки к традиционному авторитетному знанию, по тем или иным причинам не получившему письменную фиксацию в полном объеме или до наших дней не сохранившееся.

Две группы комментариев к *Чуньцю* и *Переменам* представляют особую важность для истории конфуцианского каноноведения ведь они, по сути, являются примерами двух первых экзегетических стратегий в Древнем Китае — историографической и философской. На их примере можно проиллюстрировать, что *чжуань* как «устная традиция», не предполагала общепризнанной и установленной формы и структуры, однако очевидно сохраняла содержательную стабильность в рамках сообщества, передававшего определенное учение.[55]

---

[55] Так, линия передачи *Гунъян чжуань* в рамках конфуцианской школы царства Ци возводится к Гунъян Гао 公羊高 (V в. до. н.э.), а сам текст был письменно зафиксирован его потомком Гунъян Шоу и коллегой последнего Ху-у Шэном 胡毋生 во II в. до н.э. *Гулян чжуань* передавался в луской школе от Гулян Чи 穀梁赤 (V в. до. н.э.), который

О трёх классических комментариях к *Чуньцю* подробнее речь пойдет в следующем разделе, сейчас лишь кратко отметим, что все они причисляются к одному типу *чжуань*, однако в действительности являются совершенно разными произведениями, у которых общее — только исходный комментируемый текст и предполагаемая устная передача. Два из них (*Гунъян* и *Гулян*) между собой схожи в методе раскрытия «закодированного» смысла канона, один (*Цзо*) — поясняет и восполняет опущенные детали древней истории. Если же обратиться к комплексу комментариев-*чжуань* к *Переменам* [56], то видим еще большую разницу:

Туань чжуань 彖傳 «Комментарий высказываний», комментарий непосредственно к афоризмам гексаграмм, интерпретирует мантический текст с точки зрения идеи о взаимодействии двух начал — Неба и Земли, а также закономерной и циклической смене двух состояний — твердого и мягкого (*ган жо* 剛柔), избытка и недостатка (*ин сюй* 盈虛) и т.д. Через призму *Туань чжуань* каждая гексаграмма, т.е. любая жизненная ситуация, представляется результатом комбинации разных противоположных, но вместе с тем неотделимых друг от друга факторов.

Сян чжуань 象傳 «Комментарий образов», подразделяется на *Да сян чжуань* 大象傳 («Большой комментарий образов», комментарий к образу гексаграммы в целом) и *Сяо сян чжуань* 小象傳 («Малый комментарий образов», комментарий к образу каждой отдельной черты). *Да сян чжуань* сопоставляет образы верхней и нижней триграмм, анализирует их сочетание и экстраполирует толкование этого символа на человеческую деятельность, где главная роль отводится действиям *цзюнь-цзы* и «правителям древности» (*сянь ван* 先王). *Сяо сян чжуань* делает

по преданию был учеником внука Конфуция Цзы Ся 子夏 (Гунъян Гао тоже считался учеником Цзы Ся). Оба этих сочинения относятся к каноноведческому течению «новых текстов». Считалось, что «новые тексты» основываются на традиционной устной передаче текстов, письменно зафиксированной со слов стариков при династии Западная Хань 西漢 (206 г. до н.э. – 8 г. н.э.), примерно при императоре Цзин-ди 景帝 (прав. 157-141 гг. до н.э.).

[56] Текст *Чжоу и* включает в себя каноническую часть (в двух разделах), созданную, видимо, в VIII–VII вв. до н.э., т.е. собственно *И цзин* в узком смысле, и комментирующую часть, созданную в VI–IV вв. до н.э., — *И чжуань* (или Ши и — «Десять крыльев», т.е. семь комментариев-*чжуань*, три из которых имеют по два раздела) [Щуцкий, 1993: 189, 210].

краткие выводы о том, что происходит на данном этапе развития ситуации — почему черта предрекает «счастье» или, наоборот, «несчастье».

Сицы чжуань 繫辭傳 «Комментарий к афоризмам» — самый объемный и самый разнообразный с философской точки зрения комментарий из числа *Десяти крыльев*. Этот трактат, по выражению А. Е. Лукьянова, описывает «объемный космологический архетип Дао, его статико-динамические структурно-функциональные построения» [Лукьянов, 1994, с. 48]. Будучи неразрывно связан с *Переменами*, этот текст не комментирует его пофразово, как *Туань* или *Сян чжуань*, но «поидейно». В *Сицы* получают философское осмысление все мантические формулы и основные понятия, встречающиеся в афоризмах, разъясняется роль совершенномудрых в процессе установления триграмм, гексаграмм и афоризмов, на более высоком уровне анализируется процесс взаимодействия двух начал и состояний (этот мотив уже встречался в *Туань чжуань*).

Сюй гуа чжуань 序卦傳 «Комментарий к последовательности гексаграмм» — текст, призванный краткой характеристикой гексаграмм выявить логику в их последовательности.

Шо гуа чжуань 說卦傳 «Комментарий объяснения триграмм» — трактат о символике восьми триграмм в последовательности Вэнь-вана и Фуси. Как отмечалось Ю.К. Щуцким, *Шо гуа*, видимо, составлен из двух разных текстов, логически и стилистически плохо друг с другом соотносящихся. Один – скорее относиться к *Си цы чжуань*, другой – разворачивает образный ряд каждой из триграмм [Щуцкий, 1993, с. 190].

Цза гуа чжуань 雜卦傳 «Различные комментарии о гексаграммах» — методологически схож с *Сюй гуа чжуань*, однако последовательность гексаграмм в этом тексте не совпадает с устоявшейся версией.

Вэнь янь чжуань 文言傳 «Комментарий к знакам и словам» – комментарий только к первым двум гексаграммам *Цянь* и *Кунь*, частично записан в форме «вопроса-ответа», частично состоит из пофразового комментария и глосс, видимо

распадаясь на несколько разных текстов, поскольку содержательно также довольно неоднороден — здесь встречается и *цзюнь-цзы*, и концепция *инь-ян* и прочее.

Этот краткий обзор показывает, что объединить всю эту «комментаторскую полифонию» по какому бы то ни было устойчивому признаку, кроме определения «устная традиция» или «предание», не получается. Каждый из ранних текстов типа *чжуань* отличают свои техники комментирования, объем, стиль и цель. На этом раннем этапе становления китайского искусства толкования, комментарий был осознан как комментарий и был отделен от изучаемого текста, а в дальнейшем, в процессе письменной фиксации комментариев и их систематизации, ряд сочинений этого типа получил особенный приоритетный статус по отношению к прочим комментариям.

Данный тип комментария характеризуется предполагаемой длительной устной передачей текста. Возможно, и даже скорее всего, имела место и письменная фиксация такого комментария, но если говорить о ранних *чжуанях*, то об этом процессе мало сведений, — мы имеем дело с окончательно закрепленной версией и можем лишь догадываться о том, как и из чего этот текст был сформирован. Кроме того, как свидетельствую все определения в источниках, *чжуань* отличает то, что авторами в большей или меньшей степени выступают все участники передачи (или как минимум в этом пытаются убедить читателя), поскольку *чжуань* призвана выразить мнение определенного интеллектуального сообщества. Если в традиции сохранилось имя человека, которому приписывается создание такого комментария, с наибольшей вероятностью авторство все равно носит коллективный характер, поскольку комментатор выступает скорее в роли компилятора и редактора, нежели единственного «создателя» интерпретации. Наконец, у данного типа комментария, как и у большинства других конфуцианских комментариев, отсутствует устойчивая форма и единый метод интерпретации, так как они варьировались от одного интеллектуального сообщества к другому, да и в рамках одного сообщества могли использоваться разные техники в зависимости от преследуемой цели.

В середине и к концу периода Восточная Хань ситуация меняется или, как минимум, усложняется. Анализ источников показывает, что появляется типологическая нестабильность некоторых комментаторских сочинений, которые иногда называются то *чжуань*, то *чжу*[57][58]. Это время как раз было периодом активного взаимодействия различных экзегетический традиций, стали появляться комментарии-сравнения разных версий текста, да и в принципе общий уровень критики разных интерпретаций значительно возрос[59]. Приведем примеры и попробуем разобраться.

Комментарий Ма Жуна 馬融 (79–166) *к Переменам:*

1) В жизнеописании в *Хоу Хань шу* Ма Жуна упоминается, что он писал комментарии-*чжу* ко многим канонам, в том числе, к *Переменам* [ХХШ, 60-1/1972];
2) В *Жизнеописании конфуцианцев* из *Хоу Хань шу* указывается, что «Ма Жун составил *чжуань* к *Переменам*» [ХХШ, 79-1/2554];
3) В библиографическом своде *Суй шу Цзин цзи чжи* его комментарий к *Переменам* причисляется к *чжу*, однако там же в заключении повторяется, что это *чжуань* [Суй шу, 32/909].
4) В библиографическом своде *Синь Тан шу* его комментарий к *Переменам* причисляется к *чжан цзюй* [СТШ, 57/1424].

Комментарий Сюнь Шуана к Переменам:

1) В его собственном жизнеописании в *Хоу Хань шу* его сочинение называется *чжуань* [ХХШ, 62/2057];
2) В *Жизнеописании конфуцианцев* его сочинение называется *чжуань* [ХХШ, 79-1/2554];
3) В библиографическом своде *Суй шу Цзин цзи чжи* он превращается в *чжу* [Суй шу, 32/909].

[57] Отдельно об этом типе комментария см. в соответствующем разделе.
[58] Тж. в одном случае — *чжан цзюй*, однако см. раздел об этом типе комментария, где описано, как при Хань они являлись основной формой существования *чжуани*.
[59] Подробно об этих процессах см. Главу 2 настоящей диссертации.

4) В библиографическом своде *Синь Тан шу* его комментарий к *Переменам* причисляется к *чжан цзюй* [СТШ, 57/1424].

Комментарий Ма Жуна к «*Документам* в древних знаках»:

1) В *Жизнеописании конфуцианцев* из *Хоу Хань шу* говорится, что «Ма Жун составил *чжуань* [к *Документам* в древних знаках]» [ХХШ, 79-1/2566];
2) В его биографии, где все эти комментарии перечисляются, сказано, что это комментарий-*чжу* [ХХШ, 60-1/1972];
3) В библиографии из *Суй шу* сочинение Ма Жуна называется *чжу* [Суй шу, 32/913] [60];
4) В библиографии из *Синь Тан шу* сочинение Ма Жуна называется *чжуань* [СТШ, 57/1427].

По этим примерам видно, что атрибуция комментария, особенно позднеханьского, бывает делом очень непростым, потому что требует перепроверки по целому ряду источников, часть из которых уже безвозвратно утрачена. Многое проясняет «Предисловие к *Документам*»:

> 以注者多言曰「傳」，「傳」者，傳通故也。以「傳」名出自丘明。賓牟賈對孔子曰「史失其傳」。又《喪服》儒者皆云子夏作傳，是「傳」名久矣。但大率秦漢之際，多名爲「傳」；於後儒者以其傳多，或有改之別云「注解」者；仍有同者，以當時之意耳。說者爲例云「前漢稱傳，於後皆稱注」，誤矣。何者？馬融、王肅亦稱注名爲「傳」，傳何有例乎？以聖道弘深，當須詳悉，於是研核精審，覃靜思慮以求其理，冀免乖違，既顧察經文，又取證於外，故須廣博推考羣經六籍，又捃拾採摭羣書之言，以此文證造立訓解，爲之作傳，明不率爾。雖復廣證，亦不煩多，爲傳直約省文，令得申盡其義。明文要義通，不假煩多也。以此得申，故能徧佈通暢《書》之旨意，是辭達而已，不求於煩。既義暢而文要，則觀者曉悟。故云庶幾有所補益於將來，讀之者得悟而有益也。

[60] Всегда есть некоторая вероятность, что имеются ввиду разные сочинения и различие маркеров связано с этим, однако в данных случаях на это ничто не указывает, поэтому анализ проведен на основании утверждения, что имеются ввиду одни и те же сочинения.

«Среди комментариев-*чжу* многое называется *чжуань*. *Чжуань* — это передача [знания о] былом. Термин *чжуань* происходит из [сочинения] Цюмина. Биньмоу Гу сказал в ответ Кун-цзы: “чиновники утратили *предание* [о происхождении музыки У]”.[61] Кроме того, все конфуцианцы говорят, что к «Траурным одеждам» Цзы Ся составил *чжуань*, так что у термина *чжуань* длительная [история]. Однако, в целом, [и] в периоды в Цинь и Хань многое называлось *чжуань*. Впоследствии, из-за того, что *чжуаней* было много, некоторые изменили названия на *чжу* и *цзе*. То, что по-прежнему называлось так же (т.е. *чжуань — О.Б.-О.*), это делалось из соображений того времени. Рассуждающие о стиле [комментариев-*чжуань*], например, говорят: «до Хань [комментарии] назывались *чжуань*, а после — *чжу*». Это ошибочно. Почему? Потому что Ма Жун и Ван Су тоже называли свои *чжу* — *чжуанями*. Какой [устойчивый] стиль есть у *чжуани*? Поскольку Дао-путь совершенномудрых грандиозен и глубок, необходимы подробные и детальные [разъяснения], поэтому проводится тщательное и точное исследование, долго и спокойно размышляют для того, чтобы найти истину, в надежде избежать превратного и ложного [понимания]. Для этого проверяют текст канона и ищут доказательства во внешних [источниках], поэтому необходимо очень широко исследовать все канонические книги, а также собрать и отобрать высказывания из множества книг, чтобы на основании этих [канонических] текстов и доказательств [из других книг] выстроить истолкование. Для всего этого составляется пояснение-*чжуань*, чтобы показать, что [истолкование] не сделано наобум. Хотя доказательства должны быть обширные, они так же не должны быть слишком многословные, составление *чжуань* [заключается в] краткости и немногословности, [что] позволяет исчерпывающе изложить смысл. Пояснять текст нужно лаконично, чтобы смысл был понятен, не нужно опираться на многочисленность слов, [доказывая свое истолкование смысла]. Таким образом обретя ясность, можно повсеместно распространять суть *Документов*. Слов должно быть достаточно лишь для выражения смысла, и только. Не нужно стремиться к многословию. Раз

[61] Цитата из «Записок о музыке» [Ли цзи, 39/1542].

> смысл ясен, а текст краток, тогда читающий все уяснит. Поэтому говорят: надеемся, что от этого будет помощь в будущем и читающий эти [строки] сможет постигнуть и обрести [в этом] пользу [ШШЧИ, Сюй/116].

Во-первых, здесь *чжуань* более детально определяется как теоретический комментарий, который обобщает конкретные фактические данные, представленные в экзегетическом исследовании до этого. Поскольку он обобщает многие детали в цельную интерпретацию, такой комментарий можно было передавать в рамках учительского преемства, как определенную позицию.

Во-вторых, очевидно наложение одного типа комментария на другой и примечательно, что это начинает происходить особенно часто при Восточной Хань. Здесь сказалась проблема многочисленных авторитетов и традиций, которые к тому времени копились уже несколько столетий и постепенно уготовляли сдвиг в сторону менее претенциозных комментариев. Появление, а затем предпочтение другого маркера для комментаторских сочинений выглядит логичным выбором эпохи, ведь традиционное учительское преемство тогда уже было в кризисе, кто-то продолжать дело своих учителей, кто-то фабриковал звенья в истории своего учительского преемства, кто-то откровенно выходил за рамки всех существовавших традиций. На фоне сокращения количества *чжуаней* и произошло обоснование *чжу* как нового типа комментария. Об этой проблеме еще конкретнее свидетельствует «Предисловие к *Выправленному смыслу Записок о ритуале*»:

> 注者，即解書之名。但釋義之人，多稱為傳。傳謂傳述為義，或親承聖旨，或師儒相傳，故云傳。今謂之注者，謙也，不敢傳授，直注己意而已。若然，則傳之與注，各出己情。皇氏以為自漢以前為傳，自漢以後為注。然王肅在鄭之後，何以亦謂之傳？其義非也。

> *Чжу* — это название [разновидности] разъяснений к текстам. Однако те, кто интерпретирует смысл [текстов], часто называют [свои сочинения] *чжуань*. *Чжуанью* называется передача рассказа о смысле — кто-то непосредственно наследует идеи совершенномудрых, кто-то передает [идеи] наставника, поэтому и называется «комментарий-предание». Те, кто

> сейчас называет [свои комментарии] *чжу*, — [делают] это из скромности, [так как ученые] не решаются передавать [знание] и учить [на основании него], поэтому лишь комментируют исходя из своего понимания, и только. Если [сказанное здесь] верно, то при передаче и комментировании — каждый исходит из своего восприятия.[62] Господин Хуан [Кань] полагал, что до Хань комментарии называли *чжуань*, а после Хань — *чжу*. Однако Ван Су был после Чжэн [Сюаня], отчего тогда он тоже назвал эти [комментарии-*чжу*] *чжуань*? Это понимание ложно [ЛЦЧИ, 1/1229].

При ранней Тан, когда было написано это «Предисловие», проблема с наложением *чжуань* и *чжу* стояла не так остро, потому что тогда все внимание экзегетов сосредоточилось на урегулировании отношений комментария-*чжу* и субкомментария-*шу*. [63] Тем ценнее информация о том, что экзегеты проанализировали отличие *чжуань* от *чжу* в терминах авторитетности преемства знания и скромности, если этого авторитета нет. Это возвращает нас к проблеме типологической атрибуции указанных выше комментариев. Когда в конце Восточной Хань некоторые комментарии уже имели оба маркера и *чжу*, и *чжуань*[64], при составлении свода из *Суй шу* при Тан они были оставлены в каталоге как *чжу* (не исключено, что к тому времени они уже и циркулировали с такими именами), поскольку по *Суй шу цзин цзи чжи* четко прослеживается тенденция сделать акцент на малочисленности «древних» *чжуаней* и многочисленности комментариев-*чжу* ханьских экзегетов. Таким образом, даже если в других источниках сохранялось упоминание о том, что некая новая *чжуань* была написана, в свод она попадала под другим, более скромным, именем. А вот при составлении сводов *Цзю Тан шу* и *Синь Тан шу* в эпоху Сун 宋 (960–1279) (в своде *Сун ши* ситуация такая же), им был возвращен маркер *чжуань* или приписан *чжан цзюй*, который тесно связан с *чжуань*. То есть, виден новый разворот, теперь уже отдающий предпочтение

---

[62] Букв. *цин* 情 — «чувств».

[63] О нем см. соответствующий раздел.

[64] О личных предпочтениях авторов судить сложно, возможно, они сами предпочитали называть свои сочинения *чжуанями* для авторитетности, возможно, и последователи изменили названия.

другим формам комментария (*чжуань*, *цзе*[65], *шо*[66], например) и отодвинувший ханьские и раннесредневековые *чжу* на задний план.

В числе прочих особенностей комментария *чжуань* стоит отметить, что у него рано появилась возможность разделения на «внутреннее предание» (*нэй чжуань* 内傳) и «внешнее предание» (*вай чжуань* 外傳), передававшиеся, соответственно, внутри школы и распространявшиеся вне ее. Из внешних комментариев можно назвать, например, сочинение *Чуньцю вай чжуань Гоюй* 春秋外傳國語 («Речи царств, внешний комментарий к *Чуньцю*») и *Хань ши вай чжуань* 韓詩外傳 (далее сокр. ХШВЧ, «Внешний комментарий [господина] Ханя к *Песням*»). Они относятся к текстам *Чуньцю* и *Песен* соответственно. Если внутренние комментарии, при всем их своеобразии, можно определить как «комментарии» хотя бы потому, что они выстраиваются вокруг интерпретируемого классического текста, то с внешними не происходит даже этого. О *Хань ши вай чжуань* подробнее будет сказано в соответствующем разделе, поэтому сейчас обратимся к *Гоюй*, который не привлекает текст *Чуньцю* даже в такой невеликой степени, как это делает комментарий Хань Ина с текстом *Песен*. Что дало основание назвать это сочинение внешним комментарием (помимо того, что *Чуньцю* – хроника царства Лу, а *Гоюй* приводит истории о персонажах из других царств)? В качестве гипотезы, можно предположить, что внешние комментарии, если судить по их содержанию, показывали, как можно воспользоваться классическим текстом не в теории, а на практике, в повседневной жизни. И, если в случае ХШВЧ – это умение в нужный момент вставить подходящую стихотворную строку, то в случае с диалогами и речами в *Гоюй* – оживают канонизированные конфуцианством моральные оценки, «вшитые» в код летописи *Чуньцю*. *Гоюй* показывает, как на практике используется не текст канона, но сама его суть.

Более десяти веков статус комментариев *чжуань* как источника авторитетного традиционного знания был уникален и достаточно стабилен, но ко

[65] Об этом типе комментария см. соответствующий раздел.
[66] Об этом типе комментария см. соответствующий раздел.

времени эпохи Сун, эта парадигма стала утрачивать былую актуальность. Если до Сун новые *чжуани* практически не появлялись, но при Сун появляются сочинения Лю Чана 劉敞 (1019–1968) *Ци цзин сяо чжуань* 七經小傳 («Малый комментарий к семи канонам») или Чжу Си 朱熹 (1130–1200) *Ши цзи чжуань* 詩集傳 («Сводный комментарий к *Песням*») и многие другие. Кроме того еще есть разного рода «дополнительные *чжуани*»-*би чжуань* 裨傳, *фу чжуань* 附傳, *бу чжуань* 補傳 [Сун ши, 202/5040, 5043-5044, 5046]. Эти сочинения не сопоставимы с ранними *чжуанями* по авторитетности, поэтому и в названии обычно заранее скромно указывали «дополнительный», «маленький» и «сводный», если предполагался синтез нескольких традиций. В своем подавляющем большинстве сунские *чжуани* суть пофразовые комментарии *чжу*, однако, использование термина *чжу* было не популярно в то время (о чем речь пойдет еще ниже, см. разделы о комментариях *чжу* и *цзе*), что привело к его частичной замене на «деградировавшую» *чжуань*.

2.2.2. Рассуждение-*шо* 說

Следующий тип комментария, подлежащий анализу, — это «рассуждение» *шо* 說 (тж. *шо и* 說義 «рассуждение о смысле»).

«Рассуждение» как вид комментария в той или иной форме зарождается в эпоху Чжаньго 戰國 (V-III вв. до н.э.). Во всяком случае, уже в трактате *Мо-цзы* 墨子 встречается разделение текста на «канон» 經 и комментирующее его «рассуждение» 說. Другое дело, что в данном случае слово «канон» использовано, конечно, не в том значении, какое оно приобретет при династии Хань и преимущественно для конфуцианских книг.

«Рассуждение»-*шо*, в словаре *Шо вэнь* поясняемое расплывчато как *ши* 釋 «освобождать», «истолковывать» [ШВЦЦ, 3-1/167], в случае *Мо-цзы* является логически выверенным методом построения умозаключений.[67] Таким образом,

[67] Помимо этого, техническим арсеналом моистской логики и аргументативной практики являлись семь приёмов (*хо* 或 дизъюнктивный силлогизм «или…или…», *цзя* 假 гипотетический силлогизм), *сяо* 效 категорический силлогизм, *пи* 辟 «приведение сравнения», *моу* 侔 «приведение параллели», *юань* 援 «имитация», *туй* 推 «расширение») [подробнее об этом см. Ху Цзыцзун и др., 2007, с. 232–233, 357–367; Graham, 1964, с. 1–54; Hu Shi, 1922, с. 93-108].

если в «канонической» части кратко высказывалось некое утверждение, то в «объясняющей» — оно доказывалось. Эта же структура (положение + его краткое доказательство) встречается в мавандуйском варианте трактата *У син* 五行 («О пяти процессах/видах деятельности»), где текст тоже делится на «каноническую» и «комментаторскую» части.[68]

Далее, схожее разделение на «канон» и комментирующее «рассуждение» мы встречаем в тексте глав 30-35 *Хань Фэй-цзы*: *Нэй чу шо шан ци шу* 內儲說上七術 («Внутреннее хранилище рассуждений, верхний раздел: семь техник»), *Нэй чу шо ся лю вэй* 內儲說下六微 («Внутреннее хранилище рассуждений, нижний раздел: шесть тонкостей»), *Вай чу шо цзо шан* 外儲說左上 («Внешнее хранилище рассуждений, левый верхний раздел»), *Вай чу шо цзо ся* 外儲說左下 («Внешнее хранилище рассуждений, левый нижний раздел»), *Вай чу шо ю шан* 外儲說右上 («Внешнее хранилище рассуждений, правый верхний раздел»), *Вай чу шо ю ся* 外儲說右下 («Внешнее хранилище рассуждений, правый нижний раздел»). Несмотря на название глав, внутри самого текста комментирующая часть, видимо, получила название *шо* уже в более-менее позднее время, в версиях до Нового времени такого обозначения не находим [Lundahl, 1992, c. 147; ХФЦ, 9/571]. Тем не менее, такое разделение правомерно, поскольку и название, и сама внутренняя архитектоника глав указывает на то, что комментирующая часть именно так и называлась:

1. канон 經 (утверждение);
2. краткая отсылка к прецеденту, вводящаяся словами «это поясняется в/с помощью…» 其說在;
3. подробное доказательство-«рассуждение» 說, содержащее несколько историй, призванных подтвердить справедливость изначального утверждения.

В *Хань Фэй-цзы* довольно любопытно на совершенно другом материале проявляется та же схема, что и в *Мо-цзы*: заявление определенной позиции, а затем ее доказательство теми средствами, которые для автора кажутся эффективными. В

[68] Исследование и перевод этого текста см. в [Csikszentmihalyi, 2004].

случае *Хань Фэй-цзы* — это исторические примеры, истории, которыми он подтверждает правильность своего утверждения.

Это связано с общим для интеллектуалов периода Чжаньго пониманием *шо* 說, как одной из стадий аргументативной практики. Яркий тому пример находим в трактате *Сюнь-цзы*, в главе *Чжэн мин* 正名 («Выверение имён»):

> 今聖王沒，天下亂，姦言起，君子無埶以臨之，無刑以禁之，故辨說也。實不喻，然後命，命不喻，然後期，期不喻，然後說，說不喻，然後辨。故期命辨說也者，用之大文也，而王業之始也。名聞而實喻，名之用也。累而成文，名之麗也。用麗俱得，謂之知名。名也者，所以期累實也。辭也者，兼異實之名以論一意也。辨說也者，不異實名以喻動靜之道也。期命也者，辨說之用也。辨說也者，心之象道也。心也者，道之工宰也。道也者，治之經理也。

> «Ныне совершенномудрые правители исчезли, Поднебесная в хаосе, появляются коварные речи, [а] правитель/благородный муж не имеет сил, чтобы справиться с ними, не имеет средств наказаний, чтобы пресечь их, поэтому [использует] «*различение*» и «*рассуждение*». Если объект не понятен, тогда его *называют*. Если имя не понятно, тогда его *определяют*. Если определение не понятно, тогда о нем *рассуждают*. Если рассуждение не понятно, тогда о нем *спорят*/проводят операцию *различения*. Поэтому называние и определение, рассуждение и различение — это величайшие формы практической (цивилизаторской) деятельности, это начало дела государей. [Суть] применения имени в том, что, когда слышишь имя, объект, [стоящий за ним], понятен. Связность имен состоит в том, что [имена] следуют друг за другом и образовывают текст. Когда наличествует и «применение», и «связность», то это называется «знанием имени». Ведь имя — это то, чем определяются разные предметы. Слова — объединяют имена разных предметов, чтобы выразить одну идею/мысль. Различение и рассуждение [существуют для того, чтобы], не разъединяя предмет и имя, понять Дао-путь движения и покоя. Называние и определение — это функция различения и

> рассуждения. Различение и рассуждение — это образный Дао-путь сознания. Сознание [выступает в роли] и рабочего, и распорядителя по отношению к Дао-пути. Дао-путь — это основа и принцип управления» [Сюнь-цзы, 16/499–500].[69]

Сюнь Куан 荀況 (ок. 313–215 гг. до н.э.), по имени которого назван трактат *Сюнь-цзы*, по многим пунктам расходился со своими конфуцианскими предшественниками.[70] Однако в контексте данной работы важнее то, что он подверг логическому анализу и систематизировал многие понятия, присущие не только конфуцианскому философскому дискурсу, но, например, и моистскому [Cua, 2005, с. 149, 354; Knoblock, 1994, с. 123]. Особенно с точки зрения логики, дискурс Сюнь-цзы и моистов имеет много общего, что и отразилось на терминологии приведенного выше фрагмента. В процессе «назвать-определить-рассудить-различить» *шо* как раз отводится роль доказательства определения имени.

Достаточно очевидно, что понимание канона-*цзин* до и после Хань было разным, как разным было и рассуждение-*шо*. Однако чжаньгоское понимание *шо* оказало сильное влияние на тот тип комментария, в который он вылился ко времени династии Хань и особенно — империй Тан и Сун. Комментарий *шо* не просто устно или письменно интерпретирует и дополняет *чжуань*, его кардинальное отличие состоит в том, что *шо* — это частный, авторский комментарий.[71] Его назначение — высказать определенную частную точку зрения на избранный канонический текст или на отдельные вопросы, с ним связанные. А это в свою очередь обусловило его достаточно свободную форму. Один из первопроходцев литературной критики Китая Лю Се отмечал направленность *шо* на убеждение оппонента и на то, что

---

[69] Тж. ср. [Феоктистов, 2005, с. 296–297; Knoblock, 1994, p. 132].].

[70] Особую известность получила его полемика с Мэн-цзы 孟子 (тж. 孟軻 Мэн Кэ, 372–289 до н.э.) по вопросу человеческой природы – зла ли она или добра? Обзор вопроса см. [Лян Цичао, 2016, с. 185–205].

[71] Под авторским комментарием в данной диссертационной работе подразумевается комментарий не литературно-авторский, но комментарий, составленный с частной позиции экзегета, содержание которой как раз и проверяло его лояльность традиционной интерпретации канонического текста. Одна из особенностей конфуцианской экзегетики заключается в том, что оригинальное мнение отдельного ученого, конфуцианцы маскировали под «слова учителя» или же под «знания, полученные от прежних учителей». То есть не подкрепленное авторитетом древности личное мнение высоко не оценивалось. Ниже будет показано, как происходила или проваливалась «легализация» такого частного мнения на экзегетических диспутах.

такое сочинение может быть в равной степени озвучено устно в процессе спора или облечено в письменную форму [ВСДЛ, 18/249–250].

Сочинение типа *шо* редко письменно фиксируется как пофразовый комментарий, поскольку в этом нет необходимости, ведь предметом рассуждения здесь является не весь текст, а только его конкретные идеи. Соответственно, и связь между каноном и комментарием-*шо* гораздо более зыбкая, чем, например, между каноном и *чжуань*. При этом *шо* не имеет отношения к критической оценке предшествующих работ или комментариев, так же как в сферу его интересов не входит историческая или культурологическая информация, связанная с изучаемым текстом — эти материалы, как будет показано в соответствующем разделе, находились в ведении субкомментариев-*шу*.

При Хань происходит формализация данного типа рассуждения в самостоятельный комментарий, теперь уже имеющий самое непосредственное отношение к конфуцианскому каноноведению. Библиографический трактат *И вэнь чжи* приводит немалое количество комментариев *шо*: к *Песням* — 2, к *Луньюю* — 5, к *Сяоцзину* — 6, десятки «рассуждений»-*шо*, приписываемые разным школам мысли [ХШ, 30/175–207]. Однако проблема состоит в том, что их подавляющее большинство до наших дней не сохранилось. Причем они потерялись достаточно рано. Если смотреть библиографические разделы династийных историй *Суй шу, Цзю Тан шу* или *Синь Тан шу*, то не найдем ни одного совпадения с ханьскими данными. Разделы содержат указания на другие сочинения этого типа, но они малочисленны — по всему видно, что вплоть до эпохи Сун комментарии-*шо* были не очень популярны. На это, конечно, есть свое объяснение, так как при Сун в конфуцианстве происходит смена экзегетической стратегии. В моду входят сочинения эссеистического характера, опиравшиеся не на ханьскую каноноведческую традицию, веры в которую заметно поубавилось, а на личное мнение учёного.

Другой достаточно важный вопрос связан с сопоставлением ханьских рассуждений-*шо* с прочими существовавшими тогда типами комментария. Например, еще Люй Сымянь 吕思勉 (1884–1957) полагал, что «*чжуань* и *шо* — это

по сути одно и то же. Однако то, что появилось раньше и записывалось на бамбуке и шелке, называется *чжуань*. А то, что появилось позже и сохранялось в устном виде, называется *шо*» [Люй Сымянь, 1982, с. 684–685]. Отсюда следует, что разница между этими комментариями состояла в первую очередь в способе передачи информации — письменном или устном. Однако данное объяснение выявляет только одну из сторон, отличающую *чжуань* от *шо*, в то время, как в источниках есть их однозначные противопоставления (например, в докладе Лю Синя «доверяют устным рассуждениям-*шо* и предают *чжуани* и записки» [ХШ, 36/1969]). В современных работах, затрагивающих эту проблематику, уже читаем со ссылками на Люй Сымяня более развернутые рассуждения: «между текстами *чжуань* и *шо* практически нет никаких отличий, просто *шо* более разговорные. Отсюда заключаем, что по своей природе *чжуань* и *шо* похожи, даже повторяют друг друга» [Се Минсянь, 2016, с. 95].[72] И снова получается, что разница между *чжуань* и *шо* заключалась в формальных характеристиках, и *шо* — это разговорный вариант *чжуани*. Однако здесь проблема кроется в неточности первоначальной идеи о разнице между *чжуань* и *шо* по способу передачи. Суть различия заключалась не в том, что рассуждения-*шо* были более разговорны в силу устного способа передачи, а в том, что в принципе не каждый текст удостаивался письменной фиксации, поскольку письменная фиксация сразу же указывала на высокий статус сочинения. «Рассуждения» же по большей части оставались устными толкованиями, большинство которых носило временный или локальных характер и не получало авторитетного статуса, который бы оставался неизменным в нескольких поколениях учеников.

Сложившаяся при Западной Хань образовательная и экзегетическая система накладывала большие ограничения на возможности ученого предложить свою трактовку и легализовать свое личное мнение о каноне. Встает вопрос о наличии таких «частных» интерпретации и способе их бытования. Фактически

[72] Данный вывод автор основывает на сопоставлении одного похожего фрагмента из *Гунъян чжуань* и *Цзинь Чуньцю Гунъян шо* 今春秋公羊說 («Современные рассуждения о *Чуньцю Гунъян*»), которые цитируются в сочинении Сюй Шэня «Различные смыслы в [текстах] Пятиканония» (*У цзин и и* 五經異義).

единственным способом подтвердить авторитетность собственного толкования были регулярно проводившиеся придворные диспуты, в частности, практика *шо цзин* 說經 («рассуждение о каноне/канонах»). *Шо цзин* представляли собой специальные лекции с дискуссией о каком-либо каноническом тексте (или указание на то, что данный ученый мог рассуждать о канонах).[73] Устное рассуждение на диспуте совершенно не обязательно приравнивалось к письменному рассуждению-*шо*. В широком смысле *шо цзин чжэ* 說經者 («тот, кто рассуждает о канонах») — это любой экзегет, то есть конфуцианский ученый, который исследует каноны и может аргументированно рассказать и ответить на вопросы о них. Само же мероприятие *шо цзин* подразумевало непременную дискуссию между оппонентами. В *Хоу Хань шу* есть записи о таких событиях, например, Лу Пи 魯丕 в докладе императору писал:

> 臣聞說經者，傳先師之言，非從己出，不得相讓；相讓則道不明，若規矩權衡之不可枉也。難者必明其據，說者務立其義，浮華無用之言不陳於前，故精思不勞而道術愈章。法異者，各令自說師法，博觀其義。
>
> «[Ваш] подданный слышал, что те, кто рассуждают о канонах, передают слова прежних наставников, не исходят из личного мнения и не должны уступать друг другу [лишь из вежливости]. Если будут уступать друг другу, то Дао-путь будет не ясен, что подобно тому, как мерило и весы не должны быть кривыми. Те, кто [выдвигают] сомнения, должны прояснить свои аргументы, те кто рассуждают, обязаны обосновать [излагаемый] ими смысл. Витиеватые бесполезные слова не излагаются вначале, поэтому светлые мысли не иссякают, а искусство управления все более проясняется. Тем, у кого отличаются законы [школ/наставников] (т.е. те, кто относится к различным школам или наставникам — *О. Б.-О.*), пусть велено будет каждому рассудить о законе

[73] Например, конфуцианец Чжан Юй «был искусен в рассуждении о *Луньюе*» [ХШ, 81/3347].

своего наставника, [дабы] глубоко разобраться в его смысле» [ХХШ, 25/884].

Зарождение традиции *шо цзин* в виде диспута, совершенно очевидно имеет свои корни в чжаньгоской истории *шо* как одного из уровней аргументативно-ораторской практики, о котором шла речь выше[74]. И это как раз подчеркивает особенный статус такого рода рассуждений — они еще не получили всеобщего признания, но наоборот, являлись мнением ученого, которое должно быть подвергнуто профессиональному сомнению (*нань* 難). Только после успешной защиты позиции ученого, такого рода рассуждения могли быть признаны достоверными. Главным фактором здесь становилось мастерство использования более авторитетных источников для подтверждения своей точки зрения, и в этом смысле, устное рассуждение-*шо* о каноне — это единственный легальный способ привнести в устоявшуюся традицию свое собственное мнение.

Успешная защита интерпретации канона открывала ученому путь в образовательную систему, которая была связана и с политико-бюрократическим продвижением по карьерной лестнице[75]. Однако очевидно, что выиграть диспут можно было лишь доказав всем, что трактовка соответствует «закону учителя» (*ши фа* 師法), т.е. имеет под собой глубоко традиционные основания. Поэтому наибольший интерес представляет то, что случалось с *шо* в случае всеобщего их одобрения и что происходило с их «авторской оригинальностью». *Шо* в устной форме лекций, докладов или выступлений на диспутах могли охватить либо

[74] Помимо прочего, *шо* как отдельный вид доклада трону или выступления перед вышестоящими (при Хань сюда стали входить и соображения относительно канонов) подробно анализируется в главе *Хань Фэй-цзы Шо нань* 說難 («Сложности рассуждения»). Здесь автор трактата излагает с какими сложностями встретится чиновник или ученый, который собирается высказать свое мнение при дворе и, соответственно, описывает, как лучше это мнение подать и отстоять.

[75] Например, один из видных специалистов по *Луньюю* при западноханьском дворе Чжан Юй 張禹 получил должность наставника наследника престола, будущего Чэн-ди, в результате дискуссии с другим специалистом по *Луньюю* Сяо Ванчжи 蕭望之 (ум. 46 г. до н.э.), а также в результате многочисленных рекомендаций со стороны других ученых [ХШ, 81/3347]. По той же схеме начал подниматься вверх по службе Куан Хэн 匡衡, в его случае, успех обеспечили успешные ответы на вопросы о *Песнях* [ХШ, 81/3332].

конкретные проблемы [76], либо общий смысл текста канона, поэтому и их письменная фиксация была возможна в двух вариантах:

Первый вариант позволял сохранить форму эссе на выбранную тему (типологически как раз соответствующего рамкам *шо* как отдельному типу комментария), в том числе, это комментарии *шо и* 說義 («рассуждение о смысле»). Например, у Оуян-шэна был составлен как комментарий *чжан цзюй* к Документам, так и *шо и* [ХШ, 30/1705], где первый очевидно выполнял функцию флагманского обучающего комментария, а второй играл роль частного дополнения.

Второй требовал трансформации (или как минимум переименования) *шо* в совершенно другой тип комментария, а именно, для развития на службе ученому было необходимо переделать свое изначальное *шо* в формат, подходящий для его систематического использования в рамках официальной парадигмы. *Ханьшу* содержит упоминания о таких переходах *шо* в другой комментарий. Специалист по *Переменам* Дин Куань «составил “Рассуждения о *Переменах*” (*шо И* 說易) в тридцать тысяч слов, разъяснил слова и изложил основной смысл и только. Это то, что сейчас называется “Малый *чжан цзюй* [Дин Куаня]”» [ХШ, 88/3598]. Упоминавшийся выше Чжан Юй, занимавшийся *Луньюем*, во время преподавания наследнику престола составил для него *Луньюй чжан цзюй* («Комментарий к *Луньюю* с разбиением на параграфы и фразы»), а *И вэнь жи* его комментарий зафиксирован как *шо* [ХШ, 30/1716]. Далее находим в *Ханьшу* о Хоу Цане: «Цан рассуждал о *Ритуалах* в нескольких десятках тысяч слов, название произведению было “Записки Хоу Цана об учебном павильоне” (*Хоу Цан цюй тай цзи* 後氏曲台記)» [ХШ, 88/3615].

Далеко не все рассуждения-*шо* выдерживали проверку диспутом, а многие даже и не добирались до этого этапа, так и оставаясь непризнанным ученым и политическим сообществом частным мнением книжника. Разумеется, в случае неуверенной и слабой аргументации, новые толкования встречали всеобщее

[76] Из рассуждений о *Ритуалах* встречаются рассуждения о ритуальных одеждах [ХШ, 75/3155], очень распространены были рассуждения о всевозможных бедствиях и катаклизмах на базе *Перемен* и *Документов* [ХШ, 88/3602, 3605, 3616].

неодобрение и выбрасывали ученого на периферию официальной образовательной, экзегетической и политической деятельности. [77] Приведем несколько соответствующих примеров. Западноханьский ицзинист Мэн Си, по сообщению *Ханьшу*, хотя и учился у Тянь Вансуня, кроме этого, еще обрел книги об *инь-ян* и природных катаклизмах, и впоследствии обманом стал выдавать это за учение Тянь Вансуня, переданное ему учителем перед самой смертью. Среди ближайших коллег сразу нашлись те, кто стал опровергать достоверность этого преемства, и впоследствии Мэн Си не брали на службу, ссылаясь на то, что он изменил «учительский закон» [ХШ, 88/3599]. Современник Мэн Си ицзинист Чжао Бинь 趙賓 в ситуации диспута с коллегами прямо указывал, что его знания «получены от Мэн Си» (т.е. имеют законное место в традиции) и, поскольку дискутировал он ловко, оппоненты не находили, как бы возразить и в чем бы усомниться (*нань*), однако все приходили к выводу, что это «не древний закон» (*фэй гу фа* 非古法) [ХШ, 88/3599]. Видимо статус преемства знаний самого Мэн Си вызывал вопросы, так что его поддержка Чжао Биня сомнения не развеивала. Неудивительно, что после смерти Чжао Биня, никто не смог поддерживать «рассуждения» последнего, так что и сам Мэн Си перестал его открыто признавать [Ibid].

Как видно, у устных «рассуждений» была очень важная функция как распространения учения. Ключевым здесь является то, что эти *шо* — это такая точка зрения по поводу *чжуани* и канона, которая высказывается не от лица всей устойчивой традиции, а от лица конкретного ученого, и поэтому изначально требует проверки. Для доказательства состоятельности своего «рассуждения» ученому необходимо протянуть устойчивые связи и к своему учителю, к ко всей линии преемства знания в области, о которой он рассуждает. Так находит свое подтверждение высказанная выше идеей о том, что устные *шо* имеют прямое отношение к *чжуани*, поскольку, если защита мнения рассуждения проходила

[77] Огромное количество «непризнанных» рассуждений составляло параллельное измерение для экзегетической деятельности. Частично, это были просто не вошедшие в официальную образовательную программу комментарии («Ши, Мэн, Лянцю были приняты в казенные училища, а в народе бытовали рассуждения Фэя и Гао» [ХШ, 30/1704]).

успешно, это знание как бы включалось в официальную парадигму.[78] Вместе с тем, ставить между ними знак равенства тоже было бы ошибочно, так как изначальный статус в традиции, процесс признания и широта охвата материала у этих комментариев были разные.

Рассматривая комментарии-рассуждения *шо* сунской эпохи, первое, стоит отметить — это трактат Чжоу Дуньи 周敦頤 (1017–1073) — *Тайцзи тушо* 太極圖說 («Объяснение чертежа Великого предела»/«Рассуждение о чертеже Великого предела»). Этот маленький по объему текст имел парадигмальное значение для сунского конфуцианства, стал его терминологическим фундаментом и идеологической базой [о нем подробнее см. Рысаков, 2009, с. 70–76]. В лучших традициях свободного комментария-«рассуждения» Чжоу Дуньи взял за основу идеи *Чжоу и* (если точнее, то комментария *Сицы чжуань*, где впервые встречается термин *тай цзи* [о нем см. ДКК, 2006, с. 424–428]), однако систематизировал их так, как никто прежде него не делал. Трактат показывает последовательное разворачивание всего многообразия космоса, пяти элементов, *инь* и *ян*, времен года, всех вещей из Великого Предела *тай цзи*. Великий предел неразрывно связан с Беспредельным (т.е. с *у цзи* – отсутствием придела), образуя с ним первую пару перетекающих друг в друга противоположностей. Все это изображено на схеме, откуда и название трактата «Объяснение чертежа…», однако в основе – творческая систематизация и новаторское осмысление сути «Канона перемен» [Лукьянов, 2009, с. 222–231].

Не всегда тексты-*шо* носили столь революционный характер, как *Тайцзи тушо*. Например, один из самых ранних из дошедших до нас комментариев на *Шицзин — Маоши чжишо* 毛詩指說 («Наставляющие рассуждения о «[Каноне] Песен» [в редакции] Мао»), за авторством Чэн Боюя 成伯瑜 (годы жизни неизвестны), танского каноноведа. Это небольшое сочинение состоит из четырех глав: «Изложение [процесса] создания [Песен]» 興述, «Разъяснение и

[78] Например, в послании Лю Синя читаем «*чжуани* и *шо* всех мудрецов широко установились в казенных училищах, [владеющие ими] получили места боши» [ХШ, 36/1969]. Здесь очевидно имеются в виду те «рассуждения», которые были признаны частью официального учения.

рассуждение» 解說, «Преемственность и обучение» 傳授, «Литературный стиль» 文體. Сочинение Чэн Боюя, возможно, и не открыло новые горизонты в изучении *Шицзина*, однако оно любопытно по ряду моментов. Автор отобрал важные на его взгляд темы для эссе и сам проанализировал выбранный материал. Например, во втором разделе он приводит достаточно интересный вариант объяснения логики следования частей в разделе *Песен Гофэн*, доказывая таким образом продуманный характер структуры канона. Он проводит анализ большинства понятий, составляющих основу традиционного изучения *Шицзина* – «четыре начала» (названия четырёх разделов *Шицзина*) 四始, «шесть принципов/смыслов» (три жанра и три стилистических приема *Шицзина*) 六義, «выправленное и измененное» 正變 (произведения в составе *Шицзина*, написанные в эпоху совершенномудрых и когда Дао-путь уже был утрачен), комментарий к словам и выражениям *сюньгу* 訓詁 и т.д. [МШЧШ, 2–10] Все это выглядит достаточно последовательно и систематично, и идеи Чэн Боюя имели влияние на последующие тенденции в изучении *Шицзина* при Сун, в частности, на чжусианское прочтение канона.

К такому же типу комментариев-рассуждений относятся, например, *Чэн ши цзин шо* 程氏經說 («Рассуждения о канонах господина Чэна») Чэн И 程頤 (1033–1107), которые тоже являют собой пример систематичного изложения мнения автора о канонах. *Шу шо* 書說 («Рассуждение о «[Каноне] документов») Люй Цзуцяня 呂祖謙 (1137–1181) на первый взгляд может показаться нестандартным комментарием для типа *шо*, ведь он практически пофразовый или уж точно – поабзацевый. Однако разобраться нетрудно — суть в обстоятельствах сочинения текста. Люй Цзуцянь был приглашен ко двору южносунского императора Сяо-цзуна 孝宗 (1127–1194) и в годы правления под девизами Цяньдао 乾道 (1165–1173) и Чуньси 淳熙 (1174–1189) читал там лекции о *Документах*. Материалы, которые он готовил к этим лекциям, и легли в основу «Рассуждений» [Шу шо, 2008, с. 1–4]. *Шу шо* — абсолютно авторский комментарий (ведь автора как раз и пригласили высказать свое мнение по поводу канона), не имеет почти никаких

элементов филологического исследования текста, а лишь подробно излагает точку зрения Люй Цзуцяня на историю, идеологию и, конечно, методы управления государством.

Дальнейшее перечисление примеров приведет к увеличению материала, однако не добавит нового по сути. Подводя итог, необходимо отметить следующие особенности комментаторского типа *шо*: это не критический (не оценивает предшествующие точки зрения на вопрос), не филологический (не содержит элементов *сюньгу*) и не исторический (не приводит дополнительные материалы по теме), а «программный» комментарий-рассуждение, призванный последовательно осветить точку зрения автора. Рассуждения-*шо* нередко сначала проходили защиту в ходе ученых диспутов и затем фиксировались письменно уже в форме других комментариев. Индивидуалистический характер комментария-*шо* тем более очевиден при сравнении, например, с *чжуань*, где передаваемое знание декларируется как традиционно-догматическое, унаследованное или от совершенномудрых, или от череды наставников.

2.2.3. Заметки-*цзи* 記

С природой заметок-*цзи* разобраться непросто. Они, несомненно, тесно связаны с конфуцианской экзегетикой и упоминаются в ранних источниках вместе с *чжуань* и *шо*, однако, строго говоря, это вспомогательные материалы, собиравшиеся специалистами по той или иной теме. Например, в *Ханьшу И вэнь чжи* находим запись о тексте *У син чжуань цзи* 五行傳記 («Комментарий и заметки к “Пяти процессам”», 11 *цзюаней*) Лю Сяна 劉向 (79–6 гг. до н.э.), такое же сочинение за именем Сюй Шана 許商 (1 *пянь*), а также о дополнении к «Канону ритуалов» в 131 главу «Записок»-*цзи*.

Далее перечисляются разные сочинения, некоторые из которых тоже позднее частично вошли в состав объемного сборника под названием *Ли цзи* 禮記 («Записки о ритуале»): *Юэ цзи* 樂記 («Записки о музыке»), *Минтан инь ян* 明堂陰陽 («[Записки о] светлом зале, [энергиях] *инь* и *ян*»), *Ван-ши ши* 王史氏 («[Записки о]

роде историографов Ван»), в итоге насчитывавшем 214 *пяней* [ХШ, 30].[79] Основной особенностью этого сочинения является его неоднородность, мозаичность в подобранном материале: здесь и рассуждения о конкретных ритуалах (*гуань и* 冠義 («О ритуале надевания шапки»), *сян инь цзю и* 鄉飲酒義 («О провинциальном ритуале пира»), *янь и* 燕義 («О ритуале придворного банкета»)), и откровенно философские эссе (*Дасюэ* 大學 «Великое учение», *Чжун юн* 中庸 «[Учение] о срединном и неизменном [Пути]»), есть главы и каноноведческие (*Цзин цзе* 經解 «Разъяснение канонов»), и об управлении государством (*Ван чжи* 王制 «Уложение правителя») и др.

Ли цзи охватывает огромный спектр тем, которые связаны с ритуалом-*ли*, эталоном должного поведения и образованности [Васильев, 1988, с. 173–176]. Однако текст не отличается большой последовательностью в изложении, что сразу заметно и отмечалось и средневековыми комментаторами, например, У Чэном 吳澄 (1249–1333): 記者，旁搜博採，勦取殘篇斷簡，會粹成書無復銓次 «Те, [кто создавали] *Записки*, искали [информацию] повсюду, отбирали ее из многочисленных источников, выкраивали и вырезали из разрозненных глав и отдельных фраз. [И в итоге] смогли собрать цельную книгу, не повторяясь в изложении» [ЛЦЦЯ: 1-2], и современными исследователями [Ян Тяньюй, 2007, с. 160–167]. Да и в танском предисловии к *Ли цзи* зафиксирована его оценка, как текста собирательного характера:

> 至孔子沒後，七十二之徒共撰所聞，以為此《記》。或錄舊禮之義，或錄變禮所由，或兼記體履，或雜序得失，故編而錄之，以為《記》也。
>
> «Когда Конфуция не стало, семьдесят два ученика собрали то, что они слышали, и это стало «Записками». Они фиксировали смысл древних ритуалов, записывали происхождение измененных ритуалов, одновременно записывали и суть [ритуала], и [ритуальные] действия,

[79] В *И вэнь чжи Ван-ши ши* называется *цзи*, а по данным каталога *Белу* 別錄 Лю Сяна и *Ван-ши ши*, и *Минтан инь ян* оба являются *цзи* [ХИВЧКЧ, 2/157]

сумбурно описывали достоинства и недостатки. Поэтому все это было собрано и записано — это и стало “Записками”» [ЛЦЧИ, Сюй/1226].

«Записки» собирались в разное время, разными специалистами по ритуалу и с разными целями — в основном для того, чтобы дополнить недостающие сведения о ритуале или чтобы использовать их в обучении. К сожалению, других примеров *цзи* ханьского времени нет, поэтому сложно проводить аналогии. Единственное, что есть — это альтернативное название *Тайшигун шу* 太史公書 («Книга придворного историографа») — *Тайшигун цзи* 太史公記 или *Шицзи* 史記 («Записи придворного историографа») Сыма Цяня 司馬遷 (145–86 гг. до н.э.), законодателя китайской историографии. Но *Шицзи* – это династийная история, выверенная как структурно, так и содержательно, результат многолетней кропотливой работы великого историографа. С *Лицзи* их роднит, возможно, лишь разнообразие источников, на основе которых они написаны.

Эта особенность сохранилась за *цзи* и в более позднее время — приведем другой пример — сунский комментарий *Люйши цзяшу ду Ши цзи* 呂氏家塾讀詩記 («Записки о чтении Песен в частной школе господина Люя»), написаны Люй Цзуцянем на основе многолетнего преподавательского опыта в своей школе. Сам Люй Цзуцянь считал, что проблема каноноведения его времени состоит в том, что 近時多忽傳注而求新說，此極害事 «в последнее время многие пренебрегают *чжуанями* и комментариями-*чжу* и ищут новые рассуждения-*шо*[80], это в высшей степени вредит делу» [ДШЦ, 3-4]. Поэтому Люй Цзуцянь был против однозначной критики *чжуани* Мао к *Песням*, а предпочел составить «объективный комментарий», в котором были изложены различные точки зрения на текст канона. За основу он взял версию Мао и Чжэн Сюаня, но при этом приводит мнения Чэн И, Су Ши, Ван Аньши, Чжан Цзая, Оуян Сю, Чжу Си и других по каждому вопросу, который он разбирает, к каждой песне, которую он анализирует.

[80] Это противопоставление Люй Цзуцяня лишний раз подтверждает идею о конфуцианском понимании *чжуаней* и *шо* как вещей прямо противоположного характера.

Цзи — комментарий в этом смысле не критический, в его задачи не входит специально критиковать мнения, с которыми не согласен автор, и не входит выдвижение новых идей, но это хрестоматия, сборник разных интерпретаций, связанных одной идеей о необходимости их изучения в процессе обучения.

Этим и отличается комментарий-*цзи* Люй Цзуцяня от других многочисленных комментариев к *Песням* — он выражает свою позицию опосредованно, путем подбора разных точек зрения, на которые, по мнению автора, можно положиться. Поэтому, если сопоставлять *цзи*, например, с *чжуань*, то этот тип сочинения будет относиться к разряду частных мнений, но при этом мнений, лояльных традиции. А одной из его главных особенностей будет то, что он использовался как вспомогательный материал в процессе обучения.

Точно те же особенности *цзи* сохраняют и в других комментариях этого типа, например, *Сюэ и цзи* 學易記 («Записки об изучении *Перемен*») юаньского конфуцианца Ли Цзяня 李簡 (гг. жизни неизвестны), *Чжоу и вань цы кунь сюэ цзи* 周易玩辭困學記 («Записки о трудностях изучения словесных тонкостей *Чжоу и*») и *Дай сюань Ши цзи* 待軒詩記 («Записки о [Каноне] *Песен* из флигеля для ожидания») минского ученого Чжан Цы-чжуна 張次仲 (1589–1676) и многие другие подобные сочинения – все они строятся на цитатах из прежних работ конфуцианцев.

Отдельную категорию составляют сочинения, которые тоже маркируются, как *цзи*, однако комментариями к каноническим книгам не являются. Например, пользовавшиеся в средневековье огромной популярностью сборники авторских *бицзи* 筆記 («заметки»), или другие отдельные сочинения, как поэтические *Тао хуа юань цзи* 桃花源記 («Записки о персиковом источнике») Тао Юаньмина 陶淵明 (352/365-427), *Юэян лоу цзи* 岳陽樓記 («Записки о Юэянской башне») Фань Чжунъяня 范仲淹 (989-1052). Таких примеров очень много. Их природа требует отдельного исследования, но их всех объединяет одна особенность, присущая и комментариям-*цзи*: они пишутся как бы спонтанно – в процессе ли обучения, в

поездке ли по стране, они фиксируют впечатления, важные идеи и события, создавая из разрозненных лоскутков мысли единое целое.

2.2.4. Чжан цзюй 章句 vs сюнь гу 訓詁

Типы комментариев, описанные выше, в той или иной форме существовали до Хань, затем продолжали существовать на протяжении правления дома Хань, сохранились и даже получили ощутимое развитие после Хань. Некоторые из этих комментариев действительно были наследием глубокой древности, некоторые — были написаны в более позднее время и только выдавались за наследие прошлого, однако нельзя не заметить, что все-таки не они были в ханьском каноноведческом тренде (кроме *чжуань*, разумеется) и не они поддерживали существование экзегетической традиции, как при Западной, так и при Восточной Хань.

В этой связи имеет смысл обратиться к более широкому историческому контексту и взглянуть на то, как конфуцианство в принципе закрепилось и функционировало при ханьском дворе в качестве одного из столпов его идеологической основы.

Ситуация с древними книгами после падения Цинь — в начале правления Хань была достаточно сложная. Традиционно считается, что в 213 г. до н.э. Цинь Ши-хуанди 秦始皇帝 (259–210 гг. до н.э.) по совету канцлера Ли Сы 李斯 (284–208 гг. до н.э.) и повелел сжечь:

> 臣請史官非秦記皆燒之。非博士官所職，天下敢有藏詩、書、百家語者，悉詣守、尉雜燒之。有敢偶語詩書者棄市。以古非今者族。吏見知不舉者與同罪。
>
> «[Я, Ваш] подданный, прошу сжечь все записи историографов, кроме циньских. Кроме тех, что используются чиновниками-эрудитами, *Песни* и *Документы*, а также изречения ста [философских] школ, которые в Поднебесной [кое-кто] отваживается хранить, должны быть изъяты, принесены губернаторам или начальникам [уездов] и сожжены. Те, кто осмелится обсуждать *Песни* или *Документы* — будут публично

> казнены. Те, кто при помощи [примеров из] прошлого, будет осуждать настоящее, будут казнены вместе с семьями. Чиновники, которые видели или знали, однако не доложили [о подобных делах], [будут считаться] одинаково виновными» [Ши цзи, 6/254–255].[81]

Сомнения в том, что все обстояло именно так, и что к началу Хань в распоряжении ученых не было никаких версий этих книг, высказываются давно.[82] Да и сами конфуцианцы не были полностью удалены от двора, показателен хотя бы пример Шу Суньтуна, бывшего *боши* при дворе Цинь, а потом сумевшего найти себе применение и при основателе Хань — Лю Бане [Ши цзи, 99/2720–2721], несмотря на то, что последний к конфуцианцам относился весьма прохладно [Ibid]. В любом случае, факт остается фактом: когда при западноханьских императорах Вэнь-ди 文帝 (прав. 180–157 гг. до н.э.) и Цзин-ди 景帝 (прав. 157–141 гг. до н.э.), т.е. в середине II в. до н.э., появился интерес к этим книгам и тенденция к их собиранию и восстановлению, сохранность их была очень неравномерной.

Перемены, являясь мантическим текстом, были меньше всего затронуты циньскими гонениями, текст был представлен в передаче цисца Тянь Хэ 田何. *Документы* имелись только в передаче Фу Шэна 伏生 (стал *боши* при Вэнь-ди), который, вроде бы, не досчитался более десятка глав, когда нашел спрятанный им при Цинь текст. *Песни* были восстановлены исключительно по сохранившейся устной передаче — их представляли целых три школы: луская Шэнь Пэя 申培 (стал *боши* при Вэнь-ди), циская Юань Гушэна 轅固生 (стал *боши* при Вэнь-ди) и школа Хань Ина 韓嬰 (стал *боши* при Цзин-ди). *Канон Ритуалов* состоял только из ритуалов служилых людей-*ши* и был зафиксирован в тексте *И ли* (к нему примыкали «Записки» — *Ли цзи*). Передача шла через лусца Гао Таншэна 高堂生, а при Вэнь-ди также выходец из Лу — Сюй Шэн 徐生 получил место *боши* как

---

[81] Тж. ср. [Nienhauser, 1994, p. 147].

[82] Еще Ма Дуаньлинь 馬端臨 (1254–1323), известный конфуцианский ученый рубежа эпох Сун и Юань, полагал, что те сочинения из *Песен*, которые считаются утраченными, никогда и не содержали слов, поскольку это изначально были лишь мелодии, а о прочих книгах, таких как *Ритуалы*, мы даже не знаем, в каком они виде находились до Хань, поэтому сложно говорить, что действительно погибло, а что нет [ВСТК, 174/5188].

специалист по этому тексту. Летопись *Чуньцю* тоже, разумеется, имела две линии передачи – *Гунъян* и *Гулян*. *Гунъян* получила признание при Цзин-ди, когда Ху-у Шэн и Дун Чжуншу стали *боши*.

Вышеперечисленные тексты и специалисты по ним составили основу течения *цзиньвэнь* 今文 — «новых текстов/современных знаков». «Новыми» или «современными» эти тексты были потому, что они были записаны унифицированным письмом, введенным при Цинь Ши-хуанди. Позиции данного течения окончательно закрепились благодаря политике молодого императора У-ди 武帝 (прав. 141–87 гг. до н.э.), унаследовавшего трон в 141 г. до н.э., а уже в 136 г. до н.э. — официально утвердившего за «пятью канонами» (именно с этого момента книги, перечислявшиеся выше и стали «канонами») места *боши* [ХШ, 6/229]. Важность этого события, помимо беспрецедентного возвышения статуса конфуцианского учения, состояла еще в том, что содержание должности *боши*, именно как специалиста по конфуцианским каноническим книгам, стало гораздо более четко очерчено, и уже на этой основе стала формироваться живая учительская преемственность [Сюй Даосюнь и Сюй Хунсин, 2006, с. 55–62].[83]

Всё это самым непосредственным образом отразилось на каноноведении и формах экзегезы. Количество специалистов по канонам (в т.ч. «великих учителей» *даши* 大師) неуклонно росло на протяжении всей истории династии Хань: при Сюань-ди, вскоре после каноноведческой конференции Шицюгэ 石渠閣會議 (51 г. до н.э.) их стало 12 [ХШ, 19/871]. А к концу Восточной Хань, по сообщению Бань Гу в «Биографиях конфуцианцев», их уже насчитывалось более тысячи человек [ХШ, 88/5457]. При этом у каждого из них были ученики — учащиеся столичного университета Тайсюэ 太學, отношения с которыми при Западной Хань регулировались посредством т.н. *шифа* 師法 — «установления/модель наставника», а при Восточной — через *цзяфа* 家法 («установления/модель школы»): 立五經博士，各以家法教授 «После установления *боши* для «Пятиканония», учительское

[83] *Боши* существовали и при Цинь, и при более ранних ханьских императорах, подробнее об истории должности см. [Цянь Му, 2015, с. 183–188].

преемство регулировалось посредством законов школы» [ХХШ, 79-1/2545]. Под этим подразумевалось, что ученик «знает свои истоки» 溯其源, т.е. отдает себе отчет, к какой школе он принадлежит и кто его учитель[84], и «распространяет свое течение» 衍其流, т.е. поддерживает магистральную линию интерпретации канона в рамках своей школы в собственных работах [Пи Сижуй, 2011, с. 91; Tsai, 1993, с. 125–130]. Знание истоков своей школы было невероятно важно для ханьских ученых, ведь это официально «связывало» их с «совершенномудрыми» создателями канонических текстов, все школьные генеалогии стремились именно к ним или хотя бы к их ближайшим ученикам.[85]

Образовательный процесс[86] был поставлен на прочные рельсы и развивался далее весьма успешно («учебных заведений много, как [деревьев] в лесу, сельские школы набиты битком» [ДДФ, 1/38]), но ни один из существовавших до этого типов комментария не мог удовлетворить его запросам. В первую очередь потому, что четко выработанной образовательной программе требовались специальные материалы для сдачи экзаменов и критерии для оценивания. Ни один из ранее существовавших комментаторских типов не обладал такой степенью формализации, не был разработан в достаточной степени, поэтому новый вид комментария – *чжан цзюй* 章句 (букв. «[разбивка на] параграфы и фразы»)[87] так быстро набрал популярность. [88] Неудивительно, что им пользовались

---

[84] Периодически школы формировались и по принципу принадлежности к определенной семье, так, род Оуян традиционно занимался *Документами* [ХХШ, 79-1/2545].

[85] В дальнейшем это станет одним из камней преткновения между течениями *цзиньвэнь* и *гувэнь* – как полагали ученые *цзиньвэнь*, «древние тексты» не имеют авторитетной генеалогии и не имеют живого учительского преемства, без которого невозможно представить себе традиционную передачу знания. Разумеется, это привело к фабрикации родословных и с той, и с другой стороны [Янь Чжэн, 2001, с. 38–44].

[86] Об образовательной системе при Хань, если судить о ней с позиций танской экзаменационной системы *кэцзюй* 科舉, говорить достаточно трудно, поскольку очевидно, что такой степени разработанности она тогда еще не достигла. Однако это не отменяет существования практики *чацзюй* 察舉 («рекомендация [на должность] по рассмотрении»), которая для ученых включала экзаменацию на знание конфуцианских канонов [ХХШ, 44/1506]. Например, см. [ХХШ, 44/1500–1501], где прямо говорится, что «все учащиеся сдавали экзамен по *чжан цзюй*», помимо этого уточняется, что такой экзамен состоял из пятидесяти вопросов. Данная практика, по сообщению *Ханьшу*, восходит ко времени правления императора У-ди, когда были утверждены места *боши* по пяти канонам, открыты места для их учеников и учреждены ежегодные экзамены, успешно сдав которые можно было получить должность [ХШ, 88/3620].

[87] Этому типу комментария тоже приписывалось «древнее» происхождение — якобы сам Цзы Ся, один из ближайших учеников Конфуция, начал практику такого толкования классиков [ХХШ, 44/1500; Tsai, 1993, с. 131].

[88] В *И вэнь чжи* приводится немало соответствующих записей: к группе *Перемен* относились *Чжан цзюй Ши Мэн Лянцю-ши* 章句施孟梁丘氏 каждый по 2 *пяня*. К группе *Документов* относились *Оуян чжан цзюй* 歐陽章句 31

преимущественно в среде приверженцев *цзиньвэнь,* ведь они на долгое время монополизировали *гуаньсюэ* 官學 — «казённые училища».

Основной задачей данного типа комментария, как и следует из его названия, было провести разбивку текста на параграфы и фразы, а затем последовательно их прокомментировать. Тайваньский исследователь Цай Яньжэнь выделил несколько особенностей *чжан цзюй*, среди которых в контексте нашего исследования важно отметить следующие: его устный характер и его преимущественное внимание к тексту *чжуани* [Tsai, 1993, с. 132–134].

Формально за основу брался сам канон, но чем дальше, тем больше внимания уделялось *чжуаням,* а потом комментариям на них и так далее. К этому каждый раз добавлялось новое устное комментирующее изложение наставника (*шо цзин* 說經), и затем составлялся *чжан цзюй*. Студенты заучивали их, сдавали на экзаменах, а став наставниками, развивали это толкование, причем оно уже заметно расходилось с исходным каноном, о чем вздыхал Лю Синь в своем письме, обращенном к *боши* [ХШ, 36/3305–3306]. Как уже упоминалось, при Хань наблюдалась тенденция лишь к увеличению преподавательского состава, а заодно и количества учеников, из чего нетрудно сделать вывод, что подобных комментариев становилось все больше, и росло не только их количество, но и объем. *И вэнь чжи* фиксирует, что первые *чжан цзюй* были достаточно компактными — от 2 до 38 *пяней*, но к концу Восточной Хань ситуация была уже совершенно иная.

Основной проблемой *чжан цзюй* стала их все более и более набиравшая обороты пространность. Объем комментария зачастую превышал объем исходного текста во много раз, у Бань Гу читаем:

цзюань и *Да сяо Сяхоу чжан цзюй* 大小夏侯章句 каждый по 29 *цзюаней.* К группе *Чуньцю* относились *Гунъян чжан цзюй* 公羊章句 38 *пяней* и *Гулян чжан цзюй* 穀梁章句 33 *пяня* [ХШ, 30]. Большинство ханьских комментариев *чжан цзюй* до наших дней не дошло, на конфуцианский текст остался только один такой комментарий – *Мэн-цзы чжан цзюй*, за авторством Чжао Ци 趙岐 (ок. 108–201). Еще есть комментарий Ван И 王逸, но он написан не на конфуцианский канон, а на литературное произведение *Чуцы* – *Чуцы чжан цзюй* 楚辭章句.

後世經傳既已乖離，博學者又不思多聞闕疑之義，而務碎義逃難，便辭巧說，破壞形體；說五字之文，至於二三萬言。

«Впоследствии каноны и *чжуани* разошлись друг с другом, и эрудированные ученые не задумывались, что и в их обширных знаниях есть пробелы. Они спасались [от этого] тем, что дробили смысл на мелкие кусочки, витийствовали в словах и [упражнялись] в остроумии речей, при этом разрушая форму и суть [исходного текста]. На рассуждение о тексте в пять знаков у них уходило по двадцать-тридцать тысяч слов» [ХШ, 30/2951].

Такая схолизация экзегезы вызывала неприязнь даже в рядах ученых *цзиньвэнь*, не говоря уже об их оппонентах.

В биографии Хуань Таня 桓譚 (23 г. до н.э. – 56 г. н.э., альтерн. ок. 43 г. до н.э. – 28 г. н.э.), одного из ключевых деятелей школы древних текстов в конце Западной-начале Восточной Хань, читаем, что он «занимался всеми «Пятью канонами», [через посредство] *сюньгу* [постигал] великий смысл и не занимался *чжан цзюй*» [ХХШ, 28-1/955]. Биография яркого западноханьского ученого Ян Сюна 揚雄 (53–18 гг. до н.э.) сообщает примерно то же самое — «не занимался *чжан цзюй*, прекрасно разбирался в *сюньгу*» [ХШ, 87-1/5307]. У Ян Сюна в принципе невозможно встретить упоминания о *чжан цзюй* в положительном контексте — он всегда подчеркивал свое негативное отношение и к данному типу комментария и к тем, кто им занимается.[89] Его позиция хорошо видна по письму к Лю Синю [Knechtges, 1977, c. 314–315] и по одной из од, содержащейся в его автобиографии [Knechtges, 1976, c. 100, 136].

Из вышесказанного следуют два вывода: *чжан цзюй* на долгое время стал формой существования *чжуани* и зафиксированной в ней традиции, однако в этом крылась его основная проблема. Через несколько сотен лет традиция изжила себя

[89] Отношение Ян Сюна к *цзиньвэнь* и *гувэнь* направлениям мысли не тривиально и не сводится к простой оппозиции по отношению к комментариям *чжан цзюй*. Текстологический анализ *Фа янь* показывает, что в плане каноноведческой преемственности Ян Сюн вполне придерживался версий *цзиньвэнь*: для *Песен* – это луская версия, для *Чуньцю – Гунъян чжуань*, для *Перемен* – версия Цзин Фана, для *Документов – цзинь вэнь Шан шу*, наконец, для ритуалов – *И ли* [Ван Цин, 2000, с. 74–79]. Другое дело, что сама форма, которую обретало *цзиньвэнь* каноноведение, и, тем более, связанные с этим политические интриги Ян Сюн не одобрял и старался держаться от них подальше.

и начала вырождаться в пустое многословие.[90] Это и стало основной причиной того, что данный тип комментария продержался на конфуцианском экзегетическом небосклоне не очень долго — его закат отчетливо наблюдается уже при Восточной Хань.

Здесь нужно отметить, что *чжан цзюй* был не единственной формой экзегезы при Хань. Параллельно с течением *цзиньвэнь* существовало направление *гувэнь* 古文 (древних текстов/древних знаков), сформировавшееся на рубеже Западной и Восточной Хань. Приверженцы *гувэнь* пытались добиться признания ряда текстов, найденных в стене дома, принадлежавшего роду Конфуция, и получивших большую поддержку в лице князя Лю Дэ 劉德 (пр. 156-130 гг. до н.э.) — Сянь-вана Хэцзянь (сводного брата императора У-ди) [ХШ, 53/3896].

Текстами, притязавшими на древний авторитет, в первую очередь, были: *Чжоу гуань* 周官[91], *гувэнь Шаншу* 古文尚書 («Древняя книга в древних знаках»), *Цзо-ши Чуньцю* 左氏春秋 («Чуньцю [в версии] господина Цзо») и *Мао-ши ши* 毛氏詩 («Песни [в версии] господина Мао»).[92]

Итак, в распоряжении тех, кто поддерживал «древние тексты» был ряд сочинений, хотя бы отчасти записанных дореформенным письмом (*дачжуань* 大篆 или *чжоувэнь* 籀文), а значит содержащих сложные для понимания знаки и выражения. Например, в биографии Лю Синя читаем о тексте *Цзо*: 左氏傳多古字古言 «В *чжуани* господина Цзо было много древних знаков и выражений» [ХШ, 36/3304]. Это до определенной степени сказалось на методе работы с текстом в

---

[90] Здесь, правда, нельзя не отметить, что *чжан цзюй* по своей сути изначально были многословнее, например, комментариев *сюньгу*, которые из-за своей филологической направленности оставались достаточно краткими.

[91] «Чжоуские чиновники», при Ван Мане переименованные в *Чжоу ли* 周禮 «Чжоуские ритуалы».

[92] Попытки установить места *боши* для специалистов по этим текстам начались еще с Лю Синя, уже неоднократно упоминавшегося ранее. Он направил письмо *тайчан боши* (распорядителю ритуалов в императорском храме предков), предлагая «дополнить» сведениями из «древних текстов» уже признанные тексты *цзиньвэнь* [ХШ, 36/3305–3310]. М. Найлан утверждает, что это не свидетельствует о его желании продвинуть тексты *гувэнь* на первый план и вытеснить *цзиньвэнь*, а лишь «поддержать» уже установившееся «*гуань сюэ*» [Nylan, 1994Б, с. 102–105]. Видимо, чтобы убедить современных исследователей, Ли Синю нужно было только прямым текстом написать о своих намерениях… В любом случае, если бы его намерения были столь невинны, как полагает М. Найлан, то вряд ли *цзиньвэнь боши* пришли бы в такой гнев, как это случилось после получениями ими письма. Разумеется, ему было отказано. Недвусмысленно свидетельствует об амбициях Лю Синя и его триумфальное назначение *гоши* 國師 (наставник государя) в период узурпации престола Ван Маном [ХШ, 36/3311].

рядах ученых *гувэнь*. Долгое время они не получали официального признания и мест *боши*[93], то есть необходимости в выработке стандартизированных учебных материалов у них не было. Вместе с тем, это не значит *чжан цзюй* они совершенно не писали, однако, в целом, акценты в интерпретации классиков у них были другие. Их интересовала этимология древних слов и прочие филологические аспекты исследования текста — так при ранней Хань *сюньгу* 訓詁 (тж. 訓故) оформился в комментаторский тип.[94]

Комментарий *сюньгу* (тж. *гусюнь*), состоящий из двух компонентов «сюнь» и «гу», закрепился в этой форме не сразу, они часто использовались по отдельности, например, в *И вэнь чжи* находим: *Чжоу сюнь* 周訓 («Комментарий к *Чжоу*», 14 глав), *Хуайнань дао сюнь* 淮南道訓 («Комментарий к *Хуайнань-цзы*», 2 главы), *Маоши гусюнь чжуань* 毛詩故訓傳 («Комментарий-*чжуань* и [филологический] комментарий к *Песням* [в версии] Мао», 30 свитков), *Лу гу* 魯故 («Глоссы к [*Песням*] в луской версии», 25 свитков), *Хань гу* 韓故 («Глоссы к [*Песням*] в версии Хань [Ина]», 36 свитков)[95], *Ду Линь Цан Цзе гу* 杜林蒼頡故 («Глоссы Ду Линя к [тексту] *Цан Цзе*», 1 глава) и другие сочинения [ХШ, 30].

Гу — комментарий, специализировавшийся на разъяснении древних, редких и диалектальных слов при помощи более современных или более распространенных синонимов. Сам иероглиф *гу*, независимо от того, в каком варианте написания использован, 詁 или 故, содержит элемент 古 *гу* «древность», откуда и проистекает его семантическое поле [МШЧИ, 1/269], что дало

[93] Специалисты по *Цзо чжуань* пытались получить место *боши* после восстановления правления династии Хань при Гуан У-ди 光武帝 (прав. 25–57), однако из-за отчаянного сопротивления *цзиньвэнь боши*, эти планы быстро свернулись. При Мин-ди 明帝 (прав. 58–75) и Чжан-ди 章帝 (прав. 75–88) тоже шли дискуссии на эту тему, однако результат был схожий [см. подробнее Чжоу Юйтун, 2015, с. 8–13].

[94] *Сюньгу* как вид и метод исследования текстов существовал задолго до этого момента, чему словарь *Эръя*, составленный приблизительно в I в. до н.э. на основе материалов, собиравшихся, вероятно, начиная с V–IV вв. до н.э. [Шишмарёва, 2016, с. 254], служит доказательством.

[95] По записям *И вэнь чжи* видно, что сложно ограничивать *сюньгу* только рамками течения *гувэнь*, поскольку, например, *цзиньвэнь* школы изучения *Песен* тоже активно пользовались этим подходом (но тогда о противостоянии *гувэнь* и *цзиньвэнь* речь еще не шла). Да и в дальнейшем ученые *цзиньвэнь* и *гувэнь* периодически писали комментарии в стиле оппонента, но в целом как минимум вплоть до второй половины-конца Восточной Хань эти случаи все-таки достаточно редки.

возможность восточноханьскому ученому Сюй Шэню 許慎 (ок. 58–147) напрямую связать 詁 и «древние речи» [ШВЦЦ, 3-1/166].

Сюнь имеет древние корни как один из жанров древнекитайской литературы — сочинения такого рода были включены в *Документы* и по преданию считалось, что они фиксировали наставления правителей древности и их мудрых советников. *Шовэнь* поясняет этот знак как "произносить проповедь/наставлять/говорить об учении" (*шо цзяо* 說教) [ШВЦЦ, 3-2/162], что делает этот вид повествования первоисточником авторитетного «знания совершенномудрых».

Как комментарий *сюнь* поясняет «образы» (道物之貌 «говорит о внешнем облике вещей»), что в первую очередь подразумевает толкование выражений, прилагательных и наречий [Ibid]. Поэтому если *гу* обычно комментирует одиночные иероглифы, то *сюнь* — их сочетания.[96] Более широко под *сюнь* мог подразумеваться и комментарий о «смысле речей» (訓者，釋所言之理; 訓者, 謂字有意義) и в этом он был редко отделяется от комментария-*гу*, став его неотъемлемой частью[97] [Чжоу Дапу, 2007, с. 2–5, 411–412]. *Сюнь* также часто связывается со знаком *шунь* 順 (наставлять) [ГЯШЧ, 1-1/10], поскольку комментарии-*сюнь* могли развивать смысл (*иньшэнь* 引申), перенося смысл одного слова на другое, т.е. проводя аналогии и параллели.

Благодаря этому увлечению филологией при Хань появляется немалое количество словарей, составленных преимущественно учеными *гувэнь*: *Шовэнь цзецзы* 說文解字 («Объяснение простых знаков и истолкование сложных») каноноведа и языковеда Сюй Шэня, *Фанъянь* 方言 («Диалекты/Местные речения») Ян Сюна.

Распространение комментария *сюньгу* было очень симптоматично (часто выходя за рамки школьной аффилиации его создателя – *цзиньвэнь* или *гувэнь*).

---

[96] Это отлично видно, например, по словарю *Эръя* 爾雅 («Приближение к классике»). Словарь разбит тематически на разделы и в числе первых там встречаются «Растолкование слов» 釋詁 и «Растолкование [устойчивых] выражений» 釋訓 [Эръя, 2004, с. 1, 160].

[97] *Сюньгу* брало за основу истолкование отдельных сложных слов, но постепенно понимание этого термина расширялось и, в конечном счете, это значение термина так расширилось, что он объединил в себе всю науку о конфуцианском традиционном комментарии, его формах и технических приемах [Фэн Хаофэй, 1995].

Комментарии *чжан цзюй* стали слишком отходить от смысла канонического текста, ведь они передавали знание уже скорее о *чжуани*, чем о каноне, причем даже это знание уже десятки раз трансформировалось и искажалось, передаваясь из уст в уста в процессе обучения. По мысли сторонников комментариев *сюньгу*, данная ситуация была опасна в первую очередь утратой понимание канонического текста, а значит и Дао-пути в целом. Ведь для ханьских ученых Дао-путь как раз и заключался в канонических текстах, созданных совершенномудрыми. [98] Подтвердить такое понимание *чжан цзюй* легко, например, в *Ханьшу* читаем: 建所謂章句小儒，破碎大道 «[Сяхоу] Цзянь был так называемым мелким конфуцианцем, [поборником] комментариев-*чжан цзюй*, разбивал вдребезги великий Дао-путь» [ХШ, 75/4877].

Кардинально *сюньгу* от *чжан цзюй* отличал принцип работы с текстом. Составители *сюньгу*, декларируя необходимость поиска «великого смысла» 大義 (*да и*), т.е. восстановления понимания Дао-пути совершенномудрых, стали исследовать язык классиков. По этой логике, чтобы понять Дао-путь, сначала необходимо удостовериться, что правильно поняты средства, через которые он передается. [99] Упоминания о «великом смысле» нередко встречаются вместе с уточнением, что человек не занимался *чжан цзюй*, как, например, в биографии Бань Гу: «не занимался *чжан цзюй*, излагал великий смысл и только» 不為章句，舉大義而已 [ХХШ, 40-1/1330] или в приведенных выше примерах о Хуань Тане и Ян Сюне.

Как минимум с середины эпохи Восточная Хань, а в её конце — тем более, сложно провести четкую границу между приверженцами *цзиньвэнь* и *гувэнь*. Официальное учение *гуаньсюэ* со своим громоздким аппаратом *боши*, их учеников и составляемых ими комментариев *чжан цзюй*, в конечном счете, привело самих ученых из течения *цзиньвэнь* к мысли о необходимости перемен. О степени

[98] Выше уже были приведены примеры упоминаний о канонах, как «следах совершенномудрых», они встречаются в источниках повсеместно, вопрос «диалога» с ними хорошо проанализирован в работах американского исследователя Д. Гарднера [Gardner, 1998; Gardner, 2003].

[99] О том, что в теории – это был поиск «великого смысла», а на практике – отчаянное отстаивание своих политических интересов см.: [van Ess, 1994, с. 161–168].

взаимной заинтересованности между учеными *гувэнь* и *цзиньвэнь* может рассказать полуанекдотическая история из биографии ярчайшего позднеханьского эрудита и каноноведа Чжэн Сюаня 鄭玄 (127–200), современника и оппонента Хэ Сю 何休 (128/129–182):

> 何休好《公羊》學，遂著《公羊墨守》、《左氏膏肓》、《穀梁廢疾》；玄乃發《墨守》，針《膏肓》，起《廢疾》。休見而嘆曰：『康成入吾室，操吾矛，以伐我乎！』
>
> «Хэ Сю любил учение Гунъяна [о *Чуньцю*] и в связи с этим сочинил “Оборону крепость *Гунъян* [по заветам Мо Ди]”, “Неизлечимые болезни[100] господина Цзо” и “Увечные и недужные места *Гулян*”. Чжэн Сюань [в ответ сочинил] “Взятую ‘Неприступную крепость’”, “Исцеляющий укол ‘Неизлечимому больному’” и “Выправленные ‘Увечные места’”. Хэ Сю увидел это и воскликнул: “Кан Чэн заходит в мою комнату, берет мое копьё и меня же им и закалывает!”» [ХХШ, 35/1207–1208].

Наблюдались изменения и с другой стороны – ученые все больше стремились к изучению не одного канонического текста, «предписанного» им по школьной принадлежности, а к знанию всего корпуса канонических текстов. В биографиях конфуцианцев из *Хоу Хань шу* часто встречается характеристика «хорошо ориентировался в нескольких канонах», «учился понимать и современные, и древние [тексты]» [ХХШ, 60-1/1972; 64/2113; 76/2477; 79-1/2551, 2553; 79-2/2573, 2577, 2581-2582, 2584, 2588; 82-1/2717]. По самым скромным подсчетам, более трети конфуцианцев, чьи биографии там приведены, описаны как *тун жу* 通儒 — конфуцианцы-эрудиты, широко образованные ученые. Это были уже конфуцианцы нового поколения, они разбирались и писали комментарии сразу к нескольким каноническим текстам, причем чаще всего и на *цзиньвэнь*, и на *гувэнь*. В конечном счете, это не могло не привести к эволюции комментария в новый переходный тип

[100] Буквально имеется в виду «область между жиром околосердечной сумки и диафрагмой», которая считается недоступной действию лекарства.

– *тун и* 通義 («проникновение в смысл»), *тун и* 同異 («общее и различное»), *и и* 異義 («различия в смысле»). К этой же категории можно отнести комментарии *нань* 難 («сложности») и парные им комментарии *бо нань* 駁難 («опровержение сложностей»).

Необходимость в этих сравнительных, полемических комментариях стала особенно очевидна в конце Восточной Хань, когда упомянутые *тун жу*, благодаря своей эрудиции, смогли перейти к анализу и сопоставлению сразу нескольких канонических текстов и *чжуаней*. Сопоставление выявляло противоположные взгляды разных традиций по ряду вопросов: налогообложение, титулатура, регуляция союзнических отношений, вопросы ритуала и музыки и многое другое.[101] Примером такого комментария может послужить *У цзин и и* 五經異義 («Различия в смысле Пяти канонов») Сюй Шэня, более знаменитого составлением словаря *Шо вэнь*. [102] Сюй Шэнь, несмотря на свое широкое образование и знакомство с разными традициями, предпочтение отдавал все-таки традиции *гувэнь*, поэтому в большинстве случаев вставал на сторону трактовок *Цзо чжуань* и других «древних текстов». Структура комментария достаточно проста: Сюй Шэнь приводит две точки зрения по вопросу — *цзиньвэнь* и *гувэнь*, а затем делает краткий вывод, приводя доводы (чаще всего это цитаты из текстов) в пользу поддерживаемой им позиции.

В этом и состоит «переходность» комментариев типа *нань*, *тун и*/*и и* — они выявили различия между канонами и их разными интерпретациями, проанализировали их, однако принадлежность к той или иной традиции чаще всего заставляла автора все-таки отстаивать ту точку зрения, которой он придерживался изначально (как это видно и по истории с Хэ Сю, например). Их появление знаменовало собой очень важный этап развития конфуцианского комментария, поскольку после этого оставалось сделать только один шаг для объединения

[101] Эти темы представлены в комментарии Сюй Шэня и, как видно, все они носили прагматический характер, в нем не было отвлеченных рассуждений (или они были утрачены, поскольку текст сохранился не полностью).
[102] Комментарий был утрачен и частично восстановлен только при династии Цин ученым Чэнь Шоуци. Сейчас он обычно публикуется вместе с парным ему комментарием-опровержением Чжэн Сюаня – *Бо У цзин и и* 駁五經異義.

существовавших более двухсот лет разногласий. Этот шаг сделал Чжэн Сюань, ученый, открывший новую эпоху конфуцианской экзегетики.

2.2.5. Комментарии *чжу* 注 и *цзянь* 箋

«Совмещай много традиций, но почитай одну» — этот девиз вполне мог бы отразить позицию Чжэн Сюаня по отношению к «Канону песен» в версии Мао. Именно для написания комментария к *чжуани* Мао ученый изобрел (суб)комментарий *цзянь* 箋, причем для его творчества этот комментарий носит уникальный характер — все остальные свои комментарии Чжэн Сюань называл *чжу* 注. Это связано с особенностью позиции автора такого комментария, которая заключалась в следующем: оставаясь в рамках выбранной им традиции, и в целом следуя ей он, тем не менее, имел право корректировать ее, развивать и восполнять недостатки.

Самый известный комментарий данного типа — *Маоши гусюнь чжуань цзянь* 毛詩故訓傳箋 («Комментарий к *чжуани* и [филологическому] комментарию к *Песням* [в версии] Мао»). Чжэн Сюань обучался *Песням* у Ма Жуна, а значит базовой традицией комментирования для него была *гувэнь* версия Мао. При всем к ней уважении, Чжэн, тем не менее, не всегда был согласен с имеющимися трактовками, поэтому дополнял их своим мнением, основанным на знании интерпретации *Песен* в школах *цзиньвэнь*, особенно Хань Ина. Именно это заложено в названии *цзянь*. По словарю *Шо вэнь*, *цзянь* — это «пояснительная записка к основному тексту», т.е. нечто второстепенное и дополнительное [ШВЦЦ, 5-1/339]. Этим Чжэн Сюань показывал, что он, признавая первостепенное значение *чжуани* Мао, просто дополняет ее и разъясняет «темные и недостаточно раскрытые места» [МШЧИ, 1/269].

Понимание *цзянь* как почтительно-критического комментария поддерживалось конфуцианскими экзегетами и позднее. Например, деятель эпох Троецарствие и Западная Цзинь — Чжан Цзин 張靖 — будучи специалистом по *Гулян чжуань* к *Чуньцю*, составил к хронике комментарий-*чжу*, а параллельно с

этим, как бы с позиции почтительного дополнения составил комментарий-*цзянь* к парным сочинениям Хэ Сю и Чжэн Сюаня о *Гулян чжуань* [Суй шу, 32/932]. Учитывая, что Хэ Сю школу Гулян критиковал, Чжэн Сюань это оспаривал, а сам Чжан Цзин занимался изучением *Гулян*, то его комментарий-*цзянь*, скорее всего, имел целью поддержать и дополнить сочинение Чжэн Сюаня. В целом же, комментарии *цзянь* не получили широкого распространения после смерти Чжэн Сюаня, что объясняется кризисом учительской преемственности III в. и началом периода длительных экзегетических дискуссий. В ходе этого периода конфуцианские ученые все меньше и меньше стремились выделять какую-то одну школьную традицию или комментарий в качестве опоры своим убеждениям, чему непопулярность *цзянь* служит косвенным доказательством.

В связи с вопросом о временной востребованности одних комментариев и невостребованности других, достаточно интересным получается сравнение комментария *цзянь* с разъяснением-*цзе* 解, о котором речь пойдет подробно в следующем разделе. В традиционной классификации они стоят на одном уровне [СТШ, 57/1421], и особенно с функциональной точки зрения их многое объединяет — во II в. эти комментарии служили инструментом экзегету, который хотел официально высказать свое мнение, не порывая с традицией, которую считал для себя базовой. При этом поначалу они оказались поделены между двумя экзегетическими партиями — исторически сложилось так, что если за *цзянь* так и закрепилось определение «скромного» комментария, то разъяснения-*цзе*, сначала оказались востребованы в среде специалистов по *Чуньцю Цзо чжуань* (и вообще по *Чуньцю*), а затем в сборниках «сводных разъяснений» *цзи цзе* 集解, начавших набирать популярность со второй половины III в. на волне стремления к обобщению дискуссионного материала.

Умение составлять комментарии *чжу*, считается, было унаследовано Чжэн Сюанем от его учителя — Ма Жуна, у которого он находился в обучении несколько лет [Ши Инъюн, 2007, с. 7]. Однако комментарии Ма Жуна до нас не дошли, из-за чего наиболее ранние *чжу*, которые доступны для изучения — авторства Чжэн Сюаня.

В истории китайского каноноведения появление комментария *чжу* ознаменовало собой переход на новый этап. Это был первый синтетический комментарий, объединивший разные (до этого казавшиеся несовместимыми) традиции и разные приемы комментирования. Кроме того, ч*жу* стал не просто первым пофразовым комментарием, он инкорпорировался непосредственно в комментируемый текст, просто записывался меньшим шрифтом. До этого канон и комментарии были разделены и не совмещались в один текст [Чжоу Дапу, 2007, с. 64; Чжан Тайянь, 2010, с. 101]. Эта его особенность отражается и в названии, прямое значение *чжу* — «течь», «вливаться» [ШВЦЦ, 11-1б/965], поэтично указывая на то, что как течет вода, так и комментарий просачивается в основной текст канона, заполняя место.

Первая особенность *чжу* — его академичность, то есть связь с какой-либо конкретной традицией у него гораздо слабее, чем у предыдущих комментариев (особенно по контрасту с изобретением Чжэн Сюаня – *цзянь*). *Чжу* вошел в моду тогда, когда конфуцианцы в основном уже стали *тун жу* — эрудитами, а значит противостояние между *цзиньвэнь* и *гувэнь* утратило свою актуальность, ему на смену пришло их совмещение — «не стоять на позициях [одной] школы» 不立門戶 [Ли Юньгуан, 2012, с. 19]. В разделе 1.2. настоящей диссертации уже приводились различия между *чжуань* и *чжу*, как традиционно авторитетным комментарием (*чжуань*) и не претендующим на прямое наследование совершенномудрым (*чжу*). Чжэн Сюань, действительно, не претендовал на унаследованное от совершенномудрых знание, а полагался на собственные навыки работы с разными списками текстов.

Вторая особенность состоит в разнообразии приемов работы с текстом: сверка разных версий, критика текста и его редактура, филологическое исследование *сюнь* и *гу*, разъяснение имен, названий и топонимов и, собственно, толкование смысла. Раньше всё это распределялось по разным комментариям и даже имело школьную привязку. Это отличает *чжу*, например, от *шо*, еще одной разновидности комментария, сообщающего личное мнение экзегета — *шо* не

ставит своей задачей многоаспектно исследовать текст, он лишь излагает точку зрения автора по конкретным вопросам.

Окончательно *чжу* закрепился на позиции наиболее востребованного комментария уже после падения дома Хань, в период Вэй-Цзинь 魏晉 (220–420), когда он смог утвердиться в качестве основной формы экзегезы и для представителей синкретического даосско-конфуцианского учения *сюань сюэ* 玄學.[103]

Таким образом, *чжу* полностью отвечал всем запросам представителей этого совмещенного *гу-цзиньвэнь* направления *тун сюэ* 通學 (обширного/всепроникающего учения), позволяя органично совмещать разные традиции. Однако нельзя не отметить, что при Восточной Хань все-таки еще юыли ученые, выступавшие категорически против этого совмещения и отнюдь не спешившие разделить всеобщее увлечение «комплексной интерпретацией» канонов и *чжуаней*. Виднейшим представителем этого «лагеря несогласных» был Хэ Сю, последний при Хань яркий специалист по *Гунъян чжуань*.

2.2.6. Разъяснение-*цзе* 解

Анализируя тип комментария-*цзе*, необходимо учитывать восточноханьскую полемику между сторонниками текстов *Цзо* и *Гунъян*. Последним великим мастером школы Гунъян считается известный ученый Хэ Сю (128/129–182).[104] Его отчаянная борьба со смешением *цзиньвэнь* и *гувэнь* интерпретаций хроники *Чуньцю* отчасти зафиксирована в уже приводившейся выше истории о его полемике с Чжэн Сюанем, отчасти отражена в его предисловии к основному сочинению экзегета — *Чуньцю Гунъян чжуань цзе гу* 春秋公羊傳解詁 (Разъяснение и глоссы к *Чуньцю Гунъян чжуань*). Это предисловие в данном случае целесообразно привести полностью:

---

[103] Ярчайшие представители этого направления – как Ван Би 王弼 (226–149), так и Хэ Янь 何晏 (195–249), писали комментарии к *Чжоу и, Дао дэ цзин* и *Лунь юй*, все они были выдержаны в стиле *чжу*, подробнее см. [Юй Дунькан, 2016].

[104] О Хэ Сю, его жизни и деятельности см. критическую биографию [Хуан Пуминь, 2011].

昔者孔子有云：“吾誌在《春秋》，行在《孝經》。”此二學者，聖人之極致，治世之要務也。傳《春秋》者非一。本據亂而作，其中多非常異義可怪之論，說者疑惑，至有倍經、任意、反傳違戾者。其勢雖問不得不廣，是以講誦師言至於百萬猶有不解，時加讓嘲辭，援引他經失其句讀，以無為有，甚可閔笑者，不可勝記也。是以治古學貴文章者謂之俗儒，至使賈逵緣隙奮筆，以為《公羊》可奪，《左氏》可興。恨先師觀聽不決，多隨二創。此世之餘事，斯豈非守文、持論、敗績、失據之過哉！餘竊悲之久矣。往者略依胡毋生《條例》，多得其正，故遂隱括使就繩墨焉。

«В древности Кун-цзы говорил: «моя воля [заложена в] *Чуньцю*, а поступки [отражены в] “Каноне о сыновней почтительности”». Два этих учения — наивысшее достижение совершенномудрых, важнейшая сила в управлении государством. Передающие [знания о] *Чуньцю* не едины, [разные сочинения] создаются в нынешний смутный век, среди них много чрезвычайно противоречивых и странных идей, а кто их распространяет — сомнительны и вводят в заблуждение. Даже есть такие, кто отходит от канона, произвольно [следует своим] мыслям, обращается против *чжуани*. Положение таково, что, когда [ученики] задают вопросы, им приходится [говорить] пространно. Поэтому на лекциях речи наставников достигают миллиона слов, однако понимания [сути] все-равно нет. Временами вставляют упреки и насмешки, притягивают цитаты из других канонов и лишают [исконного] членения текст. Несуществующее превращают в существующее. Плачевных и комических [ошибок] настолько много, что это нельзя записывать. Поэтому те, кто исследуют древнее учение и ценят витиеватые тексты, называются «вульгарными конфуцианцами». Это касается [Цзя] Куя, который при каждом удобном случае лихорадочно строчил, что *Гунъян* [*чжуань*] можно ликвидировать, а [*чжуань*] господина Цзо можно распространять. Жаль, что прежние наставники не могли решить [где правда, а где ложь, в том, что они] наблюдали и слушали, и часто шли на поводу у первого или второго. В наш век эти мелкие теории не сохраняют

> [традиционный] текст, не поддерживают [традиционные] идеи. Это ошибка, ведущая к полному поражению и потерям основ! Я долго пребывал в тихом отчаянии. Из прежних [теорий] я в какой-то степени опираюсь на «правила истолкования [исторических событий]» Ху-у-шэна и нашел много правильных решений. Я всегда и везде [вносил поправки, будто] выпрямлял кривизну, пользуясь зажимом для выпрямления дерева, и в этом достиг четкого соответствия нормам» [ГЯЧ, Сюй/4-6].

Хэ Сю был прекрасно образован и ориентировался во всех канонических текстах, но это не подточило его уверенности, что во-первых, школа Гунъян наиболее авторитетная, во-вторых, нельзя смешивать трактовки разных школ, поскольку от этого ослабеют позиции своей собственной (отсюда одно из его сочинений, названное *мо шоу* 墨守, букв. «оборона крепости [как это делал] Мо [Ди)»). Мысль вполне традиционная, и в этой парадигме ученый и действовал. Проблему составляло то, что по своей природе Хэ Сю не был силен в ораторском искусстве, и даже когда ученики к нему подходили с вопросами, он писал им в ответ записки с комментариями, потому что не мог толком изложить свои мысли устно [Хуан Пуминь, 2011, с. 57]. Неудивительно, что придворная карьера также не была успешной. Он был в хороших отношениях с Чэнь Фанем 陳蕃 (ум. 168 г.), неподкупным политиком-идеалистом, убитым евнухами. Когда это произошло, Хэ Сю как сторонник партии Чэнь Фаня, тоже оказался в тюрьме, где провел более десяти лет жизни и написал все свои основные комментарии [ХХШ, 79-2/2583-2584].

Что он мог противопоставить оппонентам и чем его комментарий отличался, например, от комментариев-*чжу* Чжэн Сюаня? Как уже говорилось выше, комментарии-*чжу*, получившие распространение в конце эпохи Восточная Хань, по большей части являлись продуктом деятельности *тун жу* 通儒, эрудитов, не ограничивавших себя одной традиционной интерпретацией текста. Именно с этой позицией Хэ Сю был категорически не согласен, и его комментарий заявляет

другие цели — разъяснить (*цзе* 解) текст хроники и *чжуани* и объяснить древние слова (*гу* 詁).

Вместе с тем, Хэ Сю не был первым, кто решил использовать такое название для своего комментария. Еще при Западной Хань такие комментарии были составлены младшим и старшим Сяхоу о *Документах*, а также Кун Аньго о *Луньюе* (см. Таблицу 1). Из более близких Хэ Сю реалий — объектом его резкой критики являлась его прямая противоположность — Цзя Куй 賈逵 (30–101), потомок западноханьского ученого Цзя И 賈誼 и один из виднейших представителей течения *гувэнь* в эпоху Восточная Хань, талантливый эрудит-*тун жу*. Его отец Цзя Хуэй обучался тексту *Цзо* у самого Лю Синя [ХХШ, 36/1234], по его стопам пошел и сын, отстаивавший важность закрепления места *боши* за текстом *Цзо*. В отличие от Хэ Сю, Цзя Куй в свое время пользовался большим расположением императора, Чжан-ди 章帝 (Лю Да 劉炟, прав. 75–88) любил послушать его рассуждения. Результатом в числе прочего стало сочинение *Чуньцю Цзо-ши чан цзин* 春秋左氏長經 («Длинный канон *Чуньцю* [в версии] господина Цзо»), где он сравнивал Цзо и Гунъян, с целью показать, что *Цзо* успешнее служит нуждам правящей династии [ХХШ, 36/1236].[105]

Между этими двумя учеными, несмотря на разделившую их догматическую пропасть, протянулась одна связующая нить, а именно, для своих основных комментаторских сочинений оба они выбрали тип *цзе* (или еще точнее, *цзе гу* 解詁, то есть «разъяснение с толкованием древних слов»).[106] Получается, этим типом комментария не пренебрегали ни такие ярые сторонники *цзиньвэнь*, как Хэ Сю, ни такие убежденные представители *гувэнь*, как Цзя Куй. Несколько позднее, последователь Чжэн Сюаня Фу Цянь 服虔 (III в.), тоже сторонник *гувэнь*, напишет разъяснение-*цзе* к тексту *Цзо*, а еще позднее — Ду Юй прославится составлением к нему «сводных *цзе*».

---

[105] А.Э. Терехов в своей диссертации отмечал, что для этих целей Цзя Куй даже доказывал связь *Цзо* с апокрифическими текстами [Терехов, 2016, с. 30].

[106] Цзя Кую принадлежит текст *Чуньцю Цзо-ши цзе гу* («Разъяснение Чуньцю [в версии] господина Цзо с толкованием древних слов»).

Комментарии-*цзе* не были изобретением ханьского времени, так же, как и у рассмотренного выше *шо* 說, у этого вида «разъяснения» была своя чжаньгоская предыстория. Семантическое поле иероглифа *цзе* включает в себя такие значения, как «распутывать», «разрубать/раскалывать», «разрешать [проблему]», «выносить решение», в *Шо вэнь* он поясняется через иероглиф 判 — «решать», «отличать», «разделять» [ШВЦЦ, 4-1/330].

В памятниках, датируемых от позднего Чжаньго до Хань, находится немало примеров таких «разъяснений»: в составе текста *Гуань-цзы* 管子 четыре главы сопровождаются парными им главами-*цзе* (изначально их было больше, сохранились не все).[107] Памятник *Хань Фэй-цзы* (далее ХФЦ) содержит главу *Цзе Лао* 解老 («Разъяснение *Лао*[-*цзы*]»). Название большинства глав *И чжоу шу* 逸周書 («Оставленная книга [дома] Чжоу»/«Неканонизированные писания [дома] Чжоу) тоже сопровождается иероглифом *цзе*.[108] Наконец, одиннадцать глав более позднего сборника *Кун-цзы цзя юй* 孔子家語 («Беседы в школе Конфуция») маркированы как «разъяснения».[109] В первую очередь можно выделить следующие проблемы. Во-первых, везде ли значение данного иероглифа одинаково? Во-

[107] Текст приписывается мыслителю и политику периода Чуньцю (ок. 770 г. до н.э.-476 г. до н.э.) Гуань Чжуну (VII в. до н.э.), однако современная версия *Гуань-цзы* является плодом творчества западноханьского ученого Лю Сяна, ставшего его составителем и редактором. Памятник представляет собой очень интересное собрание разных трактатов, ряд которых имеют больший уклон в даосизм, а некоторые содержат идеи, традиционно связываемые с конфуцианством и легизмом [подробнее см. Чжан Гу-е, 2006; Rickett, 1985, с. 3–50].

[108] Традиционной историографией памятник *И чжоу шу* относится к разряду *цза ши* (неофициальные истории). Текст гетерогенный, охватывает немалый спектр тем – астрономия, чиновничий аппарат, посмертные имена, есть и исторические главы, например, с описанием захвата чжоусцами Шан. Имеет достаточно древнее происхождение – конец IV-начало III вв. до н.э. – к этому времени относится сочинение 32 «корневых» глав. Далее, текст видимо редактировался в начале I в. до н.э., получил предисловие, поясняющее назначение каждой из глав, и еще несколько глав, в итоге их получилось 70. До нашего времени дошло 59 глав, самый ранний комментарий к сорока двум из которых написан цзиньским ученым Кун Чао 孔晁 (III в. н.э.) [ЕСТ, 1993, с. 229–232; Хуан Хуайсинь, 2006, с. 34–46].

[109] Текст *Кун-цзы цзя юй* имеет очень непростую историю: несмотря на то, что он приводится в библиографическом трактате *Ханьшу И вэнь чжи* и позиционируется как дополнение к *Лунь юю*, большую часть времени он считался подделкой, текстом составленным вэйским ученым Ван Су 王肅 (195–256) для подкрепления своей критики учения Чжэн Сюаня. К такому выводу пришло большинство цинских ученых, и эту точку зрения отстаивал один из виднейших китайских историков и филологов XX века Гу Цзеган. Однако в 70-е годы прошлого века в результате археологических раскопок в провинциях Хэбэй (Динчжоу 定州, Бацзяолан 八角廊) и Аньхой (Шуангудуй 雙古堆) были вскрыты могилы, датируемые 55 г. до н.э. и 165 г. до н.э. соответственно. В первой могиле был обнаружен текст на бамбуковых планках *Жу цзя чжэ янь* 儒家者言 («Речи [представителей] школы *жу*»), по содержанию имеющий огромное сходство с *Кун-цзы цзя юй*. Во второй могиле были найдены деревянные таблички со списком глав текста *Жу сюэ чжэ янь*, также практически совпадающие с дошедшим до нас *Кун-цзы цзя юй*. Эти находки заставили многих современных ученых пересмотреть свое отношение к памятнику и признать его вероятное древнее происхождение [подробнее см. Нин Чжэньцзян, 2017; КЦЦЮ, 2009, с. 1–43; Kramers, 1950]. О находках в Динчжоу см. [van Els, 2009, с. 909–941].

вторых, если *цзе* — это вид комментирующего разъяснения, то что отличает его от прочих комментариев?

Отвечая на первый вопрос, можно с достаточной уверенностью сказать, что во всех случаях, кроме *И Чжоу шу*, иероглиф *цзе* обозначает вид комментария. Комментирующие главы из *Гуань-цзы* [110] строятся по принципу сначала разъяснение, затем — цитата из комментируемого текста. Фактически, это вариант прото-пофразового комментария. Комментаторские главы, скорее всего, были написаны одним автором и добавлены к памятнику позднее, приблизительно в I в. до н.э., что проявляется и в языке комментария, отличающемся от базового текста, и в косвенных интерпретациях текста *Хуайнань-цзы* (сер. II в. до н.э.) [Rickett, 1985, с. 61].

Глава «Разъяснение *Лао*[*-цзы*]» из ХФЦ строится по тому же принципу, что и главы *Гуань-цзы* (разъяснение-цитата), однако автор ХФЦ явно не ставил целью прокомментировать весь текст *Лао-цзы* и сделать это по порядку. «Сюжет» этого комментария выстраивается по ходу мысли комментатора, а не последовательно по содержанию комментируемого текста.

Комментирующие главы *Кун-цзы цзя юй* в своем подавляющем большинстве являются комментариями к *Ли цзи* — иногда к главам из версии *Сяо Дай Ли цзи,* иногда к главам из версии *Да Дай Ли цзи*. Поскольку весь корпус *Кун-цзы цзя юй* обозначен, как «цзя юй», т.е. «школьные беседы», то каждая из его глав фиксирует диалоги Конфуция с учениками и консультировавшимися у него политиками. В том же стиле выдержаны и комментаторские главы, например, глава *Ван янь цзе* 王言解 («Разъяснение речей правителя») содержательно выстроена вокруг главы из *Да Дай Ли цзи — Чжу янь* 主言 («Речи правителя»), однако слова Конфуция немного перефразируются, становятся подробнее и дополняются описанием

[110] *Син ши цзе* 形勢解 «Разъяснения к главе *Условия и обстановка*», *Ли чжэн цзю бай цзе* 立政九敗解 «Разъяснения к главе *Девять ошибок в создании правительства*», *Бань фа цзе* 版法解 «Разъяснения к главе *Уложения на дощечках*», *Мин фа цзе* 明法解 «Разъяснения к главе *Прояснение закона*»

внешней ситуации, на фоне которой происходит диалог [КЦЦЮ, 3/16–27].[111] Глава *Жу син* 儒行 («Поведение ученого/конфуцианца») дополняет и расширяет одноименную главу *Сяо Дай Ли цзи*, то же происходит и с другими главами.

Наконец, каждая глава *И чжоу шу* маркирована как «*цзе*», что само по себе любопытно, потому что текст вроде бы не является комментарием к другому сочинению, а внутри его глав нет комментаторской части. В связи с этим вопросом мнения исследователей разделились: одни полагают, что здесь *цзе* все-таки обозначает комментарий, поскольку видят инкорпорированные в сам текст глав комментирующие фразы [Хуан Хуайсинь, 2006, с. 41–46]. Другие считают это натяжкой и склоняются к мысли, что первый комментатор Кун Чао, увидев полурифмованную строфу *И Чжоу шу*, по аналогии с произведениями *юэфу* 樂府 добавил к названию каждой главы иероглиф «цзе», который в данном случае обозначает «строфу», «главу» (в традиционных комментариях к тексту эта идея тоже встречается часто).[112] Тем более, что в ранних библиографических сводах, таких, как *Ханьшу И вэнь чжи* нет упоминаний о том, что главы сопровождаются этим знаком [Ван Ляньлун, 2010, с. 57–62; ИЧШ, 1/1]. Учитывая содержание и стиль памятника, вторая версия, согласно которой *цзе* обозначает «главу», а не «комментарий», выглядит более убедительно.

Таким образом, доханьские *цзе* невозможно объединить по каким-либо формальным признакам. *Цзе* воплощали широкий спектр комментаторских функций, среди которых, тем не менее, удается выделить несколько особенностей: (1) Очевидная привязка к комментируемому тексту. Даже на самом раннем, чжаньгоском этапе бытования *цзе* представлял собой вариант пофразового комментария, который, получается, предшествовал *чжу*. Каждый из приведенных

---

[111] Кропотливое сопоставление текстов *Ли цзи и Кун-цзы цзя юй* (не только комментаторских глав, а вообще всего текста) провел китайский исследователь Нин Чжэньцзян, показав, что *Ли цзи* стремится «экономно» приводить высказывания Конфуция, сокращая их, где возможно, в то время как *Кун-цзы цзя юй* добавляет этим диалогам ситуативный «фон» и детали [Нин Чжэньцзян, 2017: 269-322]. Правда из этого анализа делается сомнительный вывод о том, что *Кун-цзы цзя юй* первичен по отношению к *Ли цзи*, поскольку первый подробнее [Ibid, с. 334]. На мой взгляд, как раз наоборот, его анализ доказывает, что *Ли цзи*, текст с более-менее достоверной родословной, действительно фиксирует различные диалоги наставников с учениками (был ли это сам Конфуций – вопрос, конечно, спорный), а уже на его основе и как дополнение к нему был создан *Кун-цзы цзя юй*. В этом вопросе гораздо логичнее выглядят рассуждения цинских ученых [см, например, Фань Цзясян, 2010].

[112] См. тж. [Grebnev, с. 79–82].

выше текстов сообразует новый поворот мысли с цитатой из базового сочинения или вообще его пересказывает, в случае *Кун-цзы цзя юй*. (2) Вольность трактовки базового текста. Так, *Лао-цзы* из ХФЦ служит автору комментария лишь поводом для развития идеи о «недеятельном» управлении государством. Посредством *Лао-цзы* доказывается необходимость дихотомии процветания и упадка, поощрений и наказаний, культуры и войны и т.д. Понятие ритуала, гуманности, Дао-пути и силы-*дэ* получают оригинальную интерпретацию на стыке даосского, легистского и конфуцианского дискурсов [ХФЦ, 6/370–380]. *Гуань-цзы* тоже легко метафорически трактует свой текст, склоняясь в сторону легистско-конфуцианской интерпретации, обходя стороной даосские мотивы. Так «гора» из базового текста (山高而不崩，則祈羊至矣) в комментарии сразу превращается в целый ряд образов «высоты» — милосердие государя, милость родителей, верность подданных, почтительность детей и жен [ГЦ, 64/1166].[113] (3) *Цзе* во всех вышеперечисленных вариантах не содержит элементов филологического исследования; этот комментарий интерпретирует только смысл текста. Те, кто составляли свои комментарии при Западной и Восточной Хань, специально отмечали, что они комментируют древние слова (*гу* 詁), что скорее всего началом адаптации данного типа комментария к филологическому исследованию. (4) Все указанные комментарии не являются полемическими или критическими, они не содержат оценки других трактовок базового текста. Даже Хэ Сю избегает этого — он замыкается в мире *Гунъян чжуань*, делая вид, что других интерпретаций просто не существует. Однако если бы этот комментарий излагал лишь точку зрения выбранной традиции, то он бы ничем не отличался от *чжуань*, а он, очевидно, ею не является в силу своей пятой особенности. (5) Комментарий *цзе* излагает *личную точку зрения* автора, которая не является общепринятой (поэтому это не *чжуань*), он не сопоставляет разные точки зрения и разные традиции (потому это не *чжу* и не *цзянь*). Поскольку текст авторский, то это и не записи-*цзи* (тем более в их более

[113] Рассматриваемый фрагмент полностью в оригинале выглядит следующим образом: 山者，物之高者也。惠者，主之高行也。慈者，父母之高行也。忠者，臣之高行也。孝者，子婦之高行也。故山高而不崩，則祈羊至。主惠而不解，則民奉養。父母慈而不解，則子婦順。臣下忠而不解，則爵祿至。子婦孝而不解，則美名附。故節高而不解，則所欲得矣，解則不得。故曰：山高而不崩，則祈羊至矣。

позднем варианте – когда они просто стали комментариями в форме сборника цитат).

Наконец, представляется важным сопоставить *цзе* и *шо*, поскольку оба комментария призваны до определенной степени высказать личное мнение автора. Здесь имеет смысл выделить несколько этапов развития данных комментариев: в разные эпохи им отводились разные функции, что снижало конкуренцию между ними:

Цзе: в доханьский период *цзе* фактически был единственным вариантом достаточно независимого прото-пофразоваго комментария. В эпоху Западная Хань, учитывая главенство *чжан цзюй*, *цзе* не пользовался популярностью, и вошел в более активное употребление только в конце Восточной Хань. В III–VI в. он приобретает форму сборников «сводных разъяснений» *цзи цзе*, а при династии Сун, на общей волне пересмотра «ханьского начётничества» становится одним из самых востребованных форм пофразового комментария — умеренно высказывающего оригинальные идеи автора, досконально исследующего «сложные» места канона.

Шо: в доханьский период *шо* понимался и как один из способов аргументации, и собственно как комментарий (в принципе эти две функции тогда были тесно связаны). Западноханьские *шо* были больше свойственны экзегезе неканонизированных текстов (или изучению *Перемен*), а при Восточной Хань резко уступили по популярности другим комментариям. Только в эпоху Сун для него наступает пора настоящего расцвета: *шо* разворачивается в качестве эссеистического комментария, все заметнее уходя непосредственно от текста канона и позволяя автору развивать свои собственные философские идеи.

Статистика библиографических разделов династийных историй говорит сама за себя:

В *Суй шу* и *Синь Тан шу* комментариев *цзе* к текстам «Пятиканония» насчитывается только 20 и 21 соответственно [Суй шу, 32/903–951; СТШ, 57/1421–1452];

В *Сун ши* — уже порядка 120 (если без учета «сводных разъяснений» *цзи цзе*, если вместе с ними, то около 150) [Сун ши, 202/5031–5083].[114]

Возвращаясь к восточноханьским *цзе*, сам Хэ Сю уточнял, что методологически он следует за Ху-у-шэном, который уже исследовал «нормы» историописания в *Чуньцю* (*тяо ли* 條例) [ГЯЧ, Сюй/9].[115] Равно как и Цзя Куй основывал свой комментарий на исследовании *тяо ли* в *Цзо чжуань* его отца Цзя Хуэя 賈徽 [ХХШ, 36/1234]. То есть они оба обозначили для себя традиционные точки отсчета. При этом Хэ Сю вводит в этот анализ «смысла и норм» (*и ли* 義例) новые параметры: природные бедствия связывает с конкретными делами людей, часто привлекает апокрифическую литературу [Чжао Босюн, 2004, с. 223–227]. Другое дело, что в случае с Гунъян, Хэ Сю удалось объяснить в тексте *Гунъян* некоторые места, которые до него еще никто не объяснял, хотя в конечном счете, это привело только к бóльшей мистификации канона, а вдохнуть новую жизнь в деятельность школы не помогло.

У нас нет разнообразия примеров ханьских *цзе*, однако если судить по тем материалам, что есть, они составлялись каноноведами с позиции достаточно упрямого школьного превосходства и с претензией на умение «распутывать» сложные проблемы в тексте — что однозначно справедливо и для Хэ Сю, и для Цзя Куя. Вероятно, с этой особенностью связана популярность комментариев *цзе* во второй половине III в., когда началась мода на компиляцию и анализ комментариев в формате сборников-*цзи*. *Цзе* выступали в роли, разрешающих сомнения комментариев, систематизирующих и усложняющих анализ на базе уже имеющихся материалов.

Важно отметить, что указанная практика «распутывания» узла смыслов оставалась наиболее характерной для специализированных толкований *Чуньцю*, о чем свидетельствует очень малое количество комментариев-*цзе* к другим текстам

---

[114] С рассуждениями-*шо* та же ситуация: в *Синь Тан шу* их всего 5, а в *Сун ши* — уже около ста.

[115] Под этими «нормами» подразумеваются устойчивые правила изложения событий, которым, по мысли мастеров Гунъян, следовал составитель *Чуньцю*. Например, если сообщается, что кто-то убил князя, то этот убийца далее никогда не будет упомянут в летописи — в осуждение поступка. Соответственно, можно выделить такие же нормы, указывающие на одобрение поступка или личности [подробнее см. Чжао Босюн, 2004, с. 36–40, с. 227–228].

«Пятиканония», например, за период с конца II в. н.э. по VI в. н.э.: к *Переменам* было составлено 2 *цзе*, к *Песням* — 1 *цзе*, к *Документам* — 1 *цзе* (все они – в формате сборника-*цзи*), к *Ритуалам* — 2 (1 *цзи цзе*, 1 *люй цзе*), в то время как к *Чуньцю* — 13 *цзе* (7 из которых сборники-*цзи*).[116] *Цзе* проигрывали сопоставление с другими комментаторскими типами вплоть до эпохи Сун, когда они начали использоваться в качестве альтернативы комментарию-*чжу*.

2.2.7. Тонкости-*вэй* 微

Сочинения-*вэй* 微 (букв. «мельчайшее/сокрытое/тонкое»), видимо, зарождаются на почве изучения хроники *Чуньцю*, во всяком случае, все наиболее ранние тексты данного типа, зафиксированные в *Ши цзи* и *Ханьшу И вэнь чжи*, относятся к сфере интерпретации именно этого памятника. Примечательно, что *Ханьшу И вэнь чжи* фиксирует данные сразу о четырех таких сочинениях, причем три из них относится к периоду Сражающихся царств и одно — к Ранней Хань, если доверять названным там авторам. Одно сочинение так и называется *Цзо ши вэй* 左氏微 и его атрибуция сейчас уже невозможна, потому что в источниках нет подробностей о том, кто и при каких обстоятельствах его составил. Другие приписываются наставнику чуского Вэй-вана 楚威王 (прав. 339–329 гг. до н.э.) До Цзяо 鐸椒 (втор. пол. IV в. до н.э.), *цзайсяну* из царства Чжао Юй Цину 虞卿 (тж. Юй Синь 虞信, сер. III в. до н.э.) и ученику Сюнь-цзы и *чэнсяну* основателя Западной Хань Лю Бана 劉邦 — Чжан Цану 張蒼 (253–152 гг. до н.э.) соответственно. Всех этих людей, помимо приближенного положения к правителям, объединяет изучение *Чуньцю* в версии Цзо, о чем сообщает Лю Сян в своем библиографическом каталоге *Белу* 別錄 («Отдельный каталог») [ЧЦЦЧ, Сюй/1703].[117] Что еще интереснее, там он пишет, что До Цзяо и Юй Цин составили

[116] Подсчет по данным [Суй шу/32].

[117] Примерно по этой схеме обычно и восстанавливается линия преемства *Чуньцю* в версии Цзо. По этой логике от Цзо Цюмина текст попал к Цзэн Шэню 曾申, затем к У Ци 吳起, затем к Цзы Цы 子期, затем к До Цзяо, затем к Юй Цину, затем к Сюнь-цзы, а уже от него — к Чжан Цану. Достоверность этих звеньев сложно доказуема [Цянь Му, 1998, с. 225], но и не абсолютно невозможна [Schaberg, 1996, с. 31–32].

чаоцо 抄撮 (конспект/краткое изложение/копия) *Чуньцю*, и так Цзо и передавали до западноханьского Чжан Цана, который тоже изучал этот текст [ХИВЧКЧ, 3/172]. В *Белу*, таким образом, хотя очевидно, что речь идет о тех же самых людях, что и в *И вэнь чжи*, *вэй* непосредственно не упоминается, зато дается характеристика сочинений. До Лю Сяна Сыма Цянь тоже упоминал об этих текстах, указывая на составление *вэй* (как минимум, До Цзяо) и объяснял причины, по которым тот решил это сделать:

> 魯君子左丘明懼弟子人人異端，各安其意，失其真，故因孔子史記具論其語，成左氏春秋。鐸椒為楚威王傅，為王不能盡觀春秋，采取成敗，卒四十章，為鐸氏微。趙孝成王時，其相虞卿上采春秋，下觀近勢，亦著八篇，為虞氏春秋。
>
> «Луский благородный муж Цзо Цю-мин страшился, что среди учеников будет распространено инакомыслие, каждый будет настаивать на своих идеях, [и так они] утратят истинное [знание о *Чуньцю*], поэтому основываясь на исторических записях Кун-цзы, он подробно изложил его слова и составил “*Чуньцю* господина Цзо”. До Цзяо служил наставником чуского Вэй-вана. Поскольку *ван* не мог полностью прочитать *Чуньцю*, [До Цзяо] отобрал [записи] о свершениях и поражениях и составил сорок параграфов, назвав сочинение “Тонкости [*Чуньцю*] господина До”. Во времена чжаоского Сяочэн-вана, его министр Юй Цин вначале отобрал [сведения] из Чуньцю, затем наблюдал за близкими [ему] ситуациями и тоже составил восемь глав, назвав сочинение “*Чуньцю* господина Юя”» [ШЦ, 14/509–510].

Далее Сыма Цянь описывает, как другие известные деятели чжаньгоского и раннеханьского времени делали свои выборки или варианты *Чуньцю* (Люй Бу-вэй, ученики Сюнь-цзы, Мэн-цзы, Гунсунь Гу, Хань Фэй-цзы, вплоть до Чжан Цана и Дун Чжуншу) [Ibid]. Из дошедших до нас источников[118], можно заключить, что все

[118] Большая часть перечисленного выше, разумеется, потерялась, но *Люйши чуньцю*, *Чуньцю фаньлу* дошли в хорошей сохранности.

эти вариации на тему хроники скорее всего были своего рода путеводителями, конспектами или в некоторых случаях отдельными трактатами на политические и философско-политические темы, составленными по мотивам хроники *Чуньцю*. Некоторые китайские ученые, включая Ван Говэя 王國維 (1877–1927), доказывали, что здесь под *Чуньцю* подразумевается текст *Цзо*, поскольку иначе не очень понятно, что именно нужно было сокращать в и без того лапидарной хронике, а в случае с *Цзо* это как раз объяснимо [Вяткин, 1984, с. 794].

Танский комментатор *Ханьшу* Янь Шигу 顏師古 (681–545), комментируя название *Цзо-ши вэй*, пояснял, что *вэй* — это «истолкование тонких смыслов» (釋其微指), однако данной понимание в определенной степени оспаривалось цинским текстологом Шэнь Циньханем 沈欽韓 (1775–1831), указывавшим на то, что *вэй* является «ответвлением *Чуньцю*» [ИВЧЧШ, 1983, с. 64]. «Ответвление», видимо в том смысле, что, судя по сохранившимся данным о тех сочинениях, они не являлись прямыми комментариями к хронике, были вполне независимы, но использовали ее материал, возможно, в том числе и с целью вскрыть те самые тонкие смыслы. Это понимание кажется достаточно обоснованным. Примечательно, что впоследствии комментарии *вэй* стали иногда писать и к другим канонам, однако эти произведения всегда были крайне малочисленны. Другое дело, что один из основных принципов школы Гунъян тоже заключался во вскрытии «мельчайших слов с великим смыслом» *Чуньцю*, но видимо как раз потому, что *вэй* были не совсем комментариями, они никогда не были в экзегетическом тренде, оставшись скорее методом, свойственным разным сочинениям, а не независимым типом комментария.[119]

[119] Из периода до Тан включительно мне известно только два комментария танских ученых Чжан И 張鎰 (ум. 783) *У цзин вэй чжи* 五經微旨*** («Тонкие смыслы Пятиканония») и Пэй Цяоцина 裴僑卿 *Вэйянь чжуцзи* 微言註集*** («Собрание комментариев к мельчайшим словам») [СТШ, 57], причем последний сюда можно отнести только опосредованно из-за тематики, а сам тип комментария у него очевидно «сводный». В *Синь Тан шу И вэнь чжи* приводится еще один комментарий *Чуньцю вэйчжи* 春秋微旨***, но безымянный [Ibid].

2.3. Формирование основных интерпретационных моделей при Хань

Ханьский этап развития конфуцианства характеризуется рядом уникальных черт, обусловивших направление экзегетической мысли той эпохи. В первую очередь, это живейшая вовлеченность конфуцианцев в политическую деятельность, их полная сконцентрированность на разработке вопросов, связанных с «Дао-путем правителя», «утратой основ управления», «реставрацией Пути совершенномудрых». Проблемы сменяющих друг друга состояний гармонии и хаоса, стихийных бедствий и благих знамений — вот в чем в первую очередь пытались разобраться ханьские конфуцианцы, и в эту сторону они повели развитие искусства толкования канонов. В данном разделе рассматриваются основные направления и школы, сформировавшиеся при Хань на базе комментирования «Пятиканония».

2.3.1 Комментарии-*чжуань* к *Чуньцю* и их интерпретации при Хань

Каноническим текстом, которому при Хань уделялось особенное внимание, была хроника *Чуньцю*. Здесь интересно отметить, как различалось понимание функций *Документов* и *Чуньцю* в сфере политической практики, что помогает объяснить разную степень их популярности при Хань. Сыма Цянь пишет:

> 易著天地陰陽四時五行，故長於變；禮經紀人倫，故長於行；書記先王之事，故長於政；詩記山川谿谷禽獸草木牝牡雌雄，故長於風；樂樂所以立，故長於和；春秋辯是非，故長於治人。是故禮以節人，樂以發和，書以道事，詩以達意，易以道化，春秋以道義。撥亂世反之正，莫近於春秋。春秋文成數萬，其指數千。萬物之散聚皆在春秋。春秋之中，弒君三十六，亡國五十二，諸侯奔走不得保其社稷者不可勝數。察其所以，皆失其本已。故易曰：失之豪釐，差以千里。

> «[*Канон*] *перемен* описывает Небо, Землю, *инь* и *ян*, четыре времени года и пять стихий; его сильная сторона в [выявлении] перемен. [*Канон*] *ритуалов* регулирует нормы отношений между людьми, его

> сильная сторона в осуществлении [порядка]. В [*Каноне*] *документов* записаны дела прежних правителей, его сильная сторона в [описании] политических [принципов]. [*Канон*] *песен* описывает горы и реки, теснины и долины, птиц и зверей, травы и деревья, самцов и самок, мужчин и женщин, их сильная сторона в [описании] нравов. [*Канон*] *музыки* устанавливает музыку, его сильная сторона в установлении гармонии. [Хроника] *Чуньцю* отделяет правду от неправды, ее сильная сторона в [изложении искусства] управления людьми. Вот почему [*Канон*] *ритуалов* держит людей в рамках, [*Канон*] *музыки* служит установлению гармонии, [*Канон*] *документов* говорит о [политических] делах, [*Канон*] *песен* выражает помышления людей. [*Канон*] *перемен* говорит о трансформациях, *Чуньцю* говорит о долге[120]. В деле усмирения беспорядков и возвращения на истинный путь, нет ничего, что [касалось бы этих вопросов] ближе, чем *Чуньцю*. *Чуньцю* содержит несколько десятков тысяч знаков, а указывает — еще на несколько тысяч. И слияние, и рассеивание всего сущего на земле представлены в *Чуньцю*. Там описаны тридцать шесть случаев убийства правителей, пятьдесят два факта гибели государств и неисчислимое количество примеров, когда *чжухоу* бежали [из собственных владений] и не смогли сохранить свои алтари Земли и Злаков. Если вникнуть в причины [происходившего], то [окажется, что] во всех случаях [государь] утрачивал основы [управления]. В [*Каноне*] *перемен* сказано: “Отклонишься [от *Чуньцю*] на волосок — промахнёшься на тысячу *ли*” [Ши цзи, 130/3297–3298].[121]

Таким образом, *Документы* понимались как текст консультирующий в «политических принципах» *чжэн* 政[122], которые обуславливали идеальную политическую практику верхов, как это описывает, например, Хуан Тань в одном из своих трактатов, зафиксированных в *Хоу Хань шу* — «ведь умело осуществляющий правление (*чжэн*) наблюдает за обычаями и осуществляет

---

[120] Дискуссию относительно корректного перевода термина *и* 義 можно найти в статье С.Ю. Рыкова [Рыков, 2015, с. 22–46], с приведенной там интерпретацией и аргументацией перевода я согласна.
[121] См. тж. [Вяткин, 2010, с. 319–320].
[122] Словарь *Шовэнь* поясняет *чжэн* 政 как *чжэн* 正 «нормативный», «правильный» [ШВЦЦ, 3-2/219].

просвещение, исследует ошибки и устанавливает защитные [меры на будущее], попеременно созидает [грозное] величие и [добродетельную] силу-*дэ*, чередует практику искусства и военного дела. Только вслед за этим правление настраивается на один тон со временем, а беспокойные люди могут быть успокоены» [ХХШ, 28-1/957]. То есть с одной стороны, речь идет об идеальной политической жизни, в то время как с другой стороны, ее описание склонно к идеализации этой теории и лишено конкретных деталей взаимодействия с «народом». Именно этот пробел восполняла хроника *Чуньцю*, которая тоже фокусировалась на политической практике, но раскрывала ее с другой стороны, говоря о практических методах «урегулирования/управления» *чжи* 治. Поэтому Сыма Цянь подчеркивает, что хроника изобилует примерами из различных ситуаций, показывающих как на практике отражались политические решения на правителях, сановниках, удельных князях, государствах в целом. *Чуньцю*, таким образом, охватывала гораздо больший спектр тем и давала большие возможности для их приложения к действительности.

Изучение хроники процветало и при Западной Хань, и при Восточной. *И вэнь чжи* сообщает, что изначально линий передач было пять — Гунъян, Гулян, Цзо, Цзоу и Цзя, однако у Цзоу «не стало наставников», а Цзя — «не сформировалась в книгу», то есть не получила письменной фиксации [ХШ, 30/2928], эти две линии передачи текста пресеклись достаточно рано.

Примерно в середине II в. до н.э., основные комментарии к *Чуньцю* получили письменную фиксацию. Пытаясь разрешить вопросы взаимоотношений человека и Неба или Дао-пути Неба и людских дел (идея «границы между Небом и человеком» — *тянь жэнь чжи цзи* 天人之際), соотнося «древность» и «современность» и исследуя природу расцвета и упадка династий, конфуцианцы искали ответы в коротком тексте хроники, который, как им представлялось, описывал все возможные варианты событий мира людей. И, что важнее, хроника содержала не просто записи о событиях, но их оценку (которую было необходимо выявить путем толкования текста), что делало данный памятник совершенно незаменимым в

разработке теории государственного управления. Наиболее систематично эти идеи были разработаны в самой влиятельной школе ханьской экзегезы — Гунъян.

Основой экзегетического метода *Гунъян чжуань* стало метафорическое разъяснение «мельчайших слов с великим смыслом» (*вэй янь да и* 微言大義). Школа Гунъян, возглавляемая при Западной Хань видным конфуцианским учёным и философом Дун Чжуншу 董仲舒 (ок. 179–104 гг. до н.э.), фактически сформировала политический и этический аспекты конфуцианского учения и внедрила их в императорскую идеологию.

Анализируя экзегетический метод школы Гунъян, необходимо ответить на два вопроса: 1) Чем для них являлась история? 2) Что или кто в этой истории играл ключевую роль, где точка отсчёта?

Ответ на первый вопрос связан с пониманием мастерами Гунъян текста, который они так возвысили, — исторической хроники царства Лу. Летописи в мировой истории редко становились каноническими текстами, что же, кроме обычного интереса к истории, обусловило такое отношение к *Чуньцю*? Размышляя на схожую тему, известный французский синолог Жак Жерне (1921–2018), отмечал явную связь древнего историописания с ритуальными и религиозными аспектами политической власти; он предположил, что видимо та информация, которая потом принимала вид летописи, сначала возвещалась в храме предков [Gernet, 1982, c. 84]. Хотя дошедшие до наших дней ритуальные тексты не сохранили информацию, напрямую подтверждающую этот тезис, можно согласиться с тем, что все сказанное в хрониках жанра *чуньцю*[123], имело отношение не только к фиксации истории, но и к ритуальной её оценке.

При чжоуском дворе ежегодно проводилась церемония *гаошо* 告朔 (церемония «возвещения календаря нового года» в 12-ом месяце), где чжоуский *ван* представлял *чжухоу* календарные данные на следующий год. Этот календарь хранился в предместных храмах и в храме предков (*цзяо мяо* 郊廟), и каждый месяц

[123] Летописи «вёсны и осени» велись не только в царстве Лу, однако до наших дней не сохранились. Кроме луской, в источниках упоминаются сунская, чжоуская, яньская, циская *Чуньцю* [Мо-цзы, 31/331–333]. В Мэн-цзы есть упоминание о хрониках, которые носили другие названия, но типологически составляли одно с луской *Чуньцю*. [Мэн-цзы, 4-Б.21/295]

в полнолуние по нему объявлялась воля Сына Неба [Чжоу ли, 51/2085; ГЯЧ, 13/534-535; ЛЦЧИ, 17/1379]. Японский синолог и историк Наитō Конан 内藤湖南 (1866–1934, тж. Наитō Торадзирō 内藤虎次郎) предположил, что этот календарь должен был дополняться кратким описанием важных происшествий, посольств и военных столкновений [Наито, 2016, с. 48–50, см. тж. Watson, 1958, с. 70–72]. Эти хроники или, вернее сказать, те записи, которые позднее объединялись в хроники, велись историографами-*ши* 史, которые одновременно выполняли очевидно жреческие функции.[124]

Проследить взаимосвязь процесса историописания с религиозно-ритуальной практикой представляется вполне плодотворной идеей. Это подтверждает и проясняет мысль, что история в целом и каждое событие в отдельности оценивалось экзегетами Гунъян в первую очередь с точки зрения ритуальных норм. Событие или соответствует ритуалу, или нет — это основное, что было в фокусе внимания *Гунъян чжуань*. Предполагалось, что эта оценка уже содержится в тексте летописи, будучи заложена туда ее составителем, то есть Конфуцием, однако она не лежит на поверхности и требует расшифровки специалистами, а именно, учеными школы Гунъян.

Интерес вызывает название хроники — 春秋 *Чуньцю* — «Вёсны и осени» и китайское понимание этого слова. *Чуньцю* можно перевести как «один год», обозначаемый двумя переходными сезонами, в один из которых все расцветает, а в другой — созревает. Однако хроника, редко ведется только один год: в ней год сменяется другим и так до бесконечности, пока что-то не прервёт её составление. Бином «вёсны и осени» как своеобразный китайский символ бесконечности фигурирует, например, в первой главе трактата *Чжуан-цзы* 莊子 (IV–II вв. до н. э.):

> 楚之南有冥靈者，以五百歲為春，五百歲為秋；上古有大椿者，以八千歲為春，八千歲為秋。

[124] Подробнее о жрецах-историографах *ши* см. [Ульянов, 2016, с. 127–182]

> «На юге Чу есть дерево *минлин*, пять сотен лет длится его весна, и пять сотен лет — осень. В глубокой древности было дерево *дачунь*, восемь тысяч лет длилась его весна, и восемь тысяч лет — осень» [Чжуан-цзы, 1-1/11].[125]

Употребленные здесь числа пять и восемь тоже имели соответствующий набор коннотаций, будучи связаны с образами и «центра», и «бесконечности».[126] Поэтому сказать, будто у дерева весна и осень длились по восемь тысяч лет, это всё равно, что сказать, что оно существовало бесконечно долго. Луская хроника не велась бесконечно долго, она фиксировала события за конкретный промежуток времени в 242 года. Однако экзегеты Гунъян полагали, что *событий* за это время произошло бесконечно много, буквально «не было такого, что бы ни произошло» [ЧЦФЛ, 12/144]. История, зафиксированная в *Чуньцю*, представлялась им набором всех возможных событий — достойных осуждения и одобрения, происходивших в прошлом, происходящих сейчас, и тех, которые еще будут происходить в будущем.

Другой аспект «бесконечности» *Чуньцю* поможет проиллюстрировать пример из *Гоюй*, который приводит Дэвид Скаберг в своем исследовании по формированию китайской историографии:

> 悼公與司馬侯升臺而望曰：「樂夫！」對曰：「臨下之樂則樂矣，德義之樂則未也。」公曰：「何謂德義？」對曰：「諸侯之為，日在君側，以其善行，以其惡戒，可謂德義矣。」公曰：「孰能？」對曰：「羊舌肸習于春秋。」乃召叔向使傅太子彪。

> «[Цзиньский] Дао-гун вместе с Сыма Хоу взошел на террасу, взглянул вдаль и сказал: «Как отрадно!» [Сыма Хоу] в ответ сказал: «Смотреть сверху вниз и радоваться — такая радость [не редкость], [вот] радости от силы-*дэ* и чувства долга — такой еще не было». Гун спросил: «Что называется силой-*дэ* и чувством долга?» [Сыма Хоу] ответил:

[125] См. тж. [Древнекитайская философия, 1972, с. 250].

[126] Восьмерка в китайских нумерологических построениях олицетворяет основные пространственные направления и, в целом, весь космос – «восемь сторон света» 八方, «восемь пределов» 八極, «восемь пространств мира» 八荒. Подробнее о классификационизме и нумерологии китайской философии, см. [Кобзев, 1993, с. 36–48].

> «Чжухоу в своих делах ежедневно должны быть на стороне правителя, осуществлять его добрые [намерения] и предостерегать о плохих. Это можно назвать силой-*дэ* и чувством долга». Гун спросил: «Кто способен [на такое]?» [Сыма Хоу] ответил: «Яншэ Си научен в *Чуньцю*». Тогда [гун] призвал Шусяна и сделал его наставником наследного принца Бяо»[127] [Го юй, 13.8/415; см. тж. Таскин, 1987, с. 210].

Этот фрагмент иллюстрирует, что хорошее владение текстом *Чуньцю* служило показателем универсальности и, в каком-то смысле, безграничности знаний человека. Во всяком случае, упомянутый Яншэ Си имел познания о силе-*дэ*, долге, добре и зле и вообще, обо всем необходимом, поскольку его сразу же назначили наставником наследного принца. Мастера Гунъян, несомненно, разделяли это отношение к *Чуньцю* как к источнику всеохватного и целостного знания.

Итак, отвечая на первый из поставленных ранее вопросов, можно сказать, что история для ученых Гунъян — это своеобразное «вечное приближение к древности», где фиксация событий не являлась делом самоценным, но обретала смысл только постольку, поскольку помогала реставрировать и следовать Дао-пути прежних совершенномудрых правителей. Когда мир находится в гармонии и ничто не отклоняется от нормы, нет необходимости записывать историю, ведь разделение на «соответствие» и «несоответствие» ритуалу еще не произошло — все происходящее ритуалу соответствует. Но вот когда Дао-путь начинает угасать — тогда невозможно не оценивать и не наставлять о том, как исправить ситуацию. Именно с этим феноменом связано высказывание Мэн-цзы:

---

[127] На основании этого фрагмента Скаберг делает вывод, что *Чуньцю* явно существовала до рождения Конфуция, так как наследный принц Бяо, занял цзиньский престол в 557 году до н.э., тогда как годом рождения Конфуция традиционно считается 551 г. до н.э. [Schaberg, 1996, с. 24]. Вывод, возможно, и верный, если только что-то могло бы подтвердить, что здесь идет речь именно о той *Чуньцю*, которая велась в Лу. А так, поскольку нам известно, что подобные летописи велись и в других княжествах, все-таки до конца не понятно, какая именно имеется в виду здесь. Если же здесь говорится именно о луской хронике, то неудивительно, что она существовала до Конфуция — ведь ему чаще всего приписывается не ее сочинение, а составление и редактура. В конце концов, *Луньюй* фиксирует позицию самого Конфуция: «Передаю, а не создаю, доверяю и люблю древность» [Луньюй, VII.1; см. тж. Мартынов, 2001, с. 248]. Впрочем, тут мнения самих конфуцианцев расходятся — Мэн-цзы, например, употребляет глагол 作 *цзо* «сделать», откуда пошла версия, что Конфуций лично написал эту летопись [Мэн-цзы, 3-Б.9/272].

王者之跡熄而《詩》亡，《詩》亡然後《春秋》作。

«Следы [совершенных] правителей исчезли, и *Песни* погибли. *Песни* погибли, и затем *Чуньцю* [стали] создаваться» [Мэн-цзы, 4-Б.21/295].

Второй вопрос был связан с личностью, которая, по мнению ученых Гунъян, стоит в центре истории и исторического процесса: кто является и её мерилом, и судьей. Ответ очевиден — древние совершенномудрые. Но в случае с *Чуньцю*, длинный ряд как безымянных, так и персонифицированных совершенномудрых (Вэнь-ван или Чжоу-гун) можно сократить до одного — Конфуций.

Первостепенная важность этой фигуры для всей традиции Гунъян уже была проанализирована в литературе, отметим лишь основное [подробнее см. Queen, 1996, с. 118–126; Gentz, 2005_A, с. 10–14; Gentz, 2009, с. 814–819; Watson, 1958, с. 78–80]. Конфуций, будучи совершенномудрым и «не воцарившимся правителем Поднебесной» (*су ван* 素王), имел исключительные права на критику нерадивых и развратившихся правителей. *Чуньцю* является изложением его позиции, и это изложение идеально. Весь текст летописи от начала до конца связан либо с самим Конфуцием (она заканчивается годом его смерти), либо с его предками (летопись начинается с правления Инь-гуна 隱公 потому, что это «самое далекое, о чем слышали предки [Конфуция]» [ГЯЧ, 28/1196]). В текст заложены этические и моральные оценки событий, подлежащие расшифровке специалистами, которыми и являются ученые школы Гунъян. Помимо этого, летопись имеет еще и мессианскую функцию — наставить будущих совершенномудрых о Дао-пути.

Отметим основные черты экзегезы ученых Гунъян, а именно то, *как* они пытались выявить эту скрытую оценку в летописи. Они разработали целую систему, которая и составляет суть экзегетического метода *Гунъян чжуань*. Его суть заключается в наблюдении, что записи *Чуньцю* часто «отклоняются» от

гипотетической «историографической нормы»[128], а это означает, что самое главное — это то, *каким образом* написано о событии. Поэтому комментарий приобрел строгую форму «вопроса-ответа», где практически к каждому иероглифу базовой летописи задавался вопрос (например, почему это записано/не записано? и т.д.) и за ним сразу следовало разъяснение. Если в летописной записи отсутствовала дата, титул человека, место действия или какая-либо другая важная деталь, это воспринималось как сигнал об отклонении от ритуала, что требовало расшифровки в комментарии. Если же запись содержала необходимый набор элементов, то вопрос заменялся на «почему это *так* сказано?» [ГЯЧ, 1/12], то есть предполагалось, что сам подбор иероглифов для описания события в любом случае должен нести глубокий смысл.

Уже при Западной Хань эти вопросы были отрефлексированы в экзегетических главах трактата *Чуньцю фаньлу* 春秋繁露 («Обильные росы “Вёсен и осеней”»)[129][130], особенно в 12-ой главе «Десять указаний» 十指 (*ши чжи*), которая предлагает последовательный алгоритм анализа «события»:

> 舉事變，見有重焉，一指也；見事變之所至者，一指也；因其所以至者而治之，一指也；強榦弱枝，大本小末，一指也；別嫌疑，異同類，一指也；論賢才之義，別所長之能，一指也；親近來遠，同民所欲，一指也；承周文而反之質，一指也；木生火，火為夏，天之端，一指也；切刺譏之所罰，考變異之所加，天之端，一指也。
>
> Рассматривая [феномен] появления изменений в делах [людей], необходимо выявить в них главное. Это первое указание.

---

[128] На английском языке Иоахим Генц подобрал хороший вариант перевода этой термину— pattern and deviation [Gentz, 2005Б, с. 130–134], а китайские ученые *бянь ши фа* 變史法 «измененные стандарты историописания» [Сюй Сюэтао, 2006, с. 54–90].

[129] При переводе названия трактата А.С. Мартынов, переводивший из него избранные главы, следовал за комментатором *Чжоу ли* Цзя Гунъюанем (VII в.): Цзя трактует *фань* как «многочисленный», а *лу* — как «влажный»/«блестящий», и я не вижу необходимости пересматривать этот вариант. Подробнее о других интерпретациях названия см. [Loewe, 2011, с. 191–192].

[130] Текст трактата достаточно разнороден и все его главы, скорее всего, не принадлежат одному автору, коим долгое время считался Дун Чжуншу. Анализ содержания показывает, что он дополнялся и дописывался еще и его ученикам и последователями уже после смерти наставника [подробнее см. Arbuckle, 1991; Arbuckle, 1989, с. 226–234; Queen, 1996, с. 69–112].

Видеть приближение изменений в делах [людей]. Это второе указание.

[Предложить способ] улаживания этого события, основываясь на причине их вызвавшей. Это третье указание.

Главные усилия направлять на ствол, дополнительные — на ветви, большее внимание уделять основанию, меньшее — вершине. Это четвертое указание.

Различать [всё] сомнительно схожее и классифицировать то, что [выглядит как относящееся] к одному виду. Это пятое указание.

Обсуждать значение достойных и талантливых и выделять сильные стороны их способностей. Это шестое указание.

Относиться к близким как к родным, и привлекать [тех, кто находится] далеко, а также желать того же, что и простой народ. Это седьмое указание.

Наследуя [внешнее] изящество культуры Чжоу, должно [прежде всего] обращаться к простоте. Это восьмое указание.

[Помнить о том, что] дерево рождает огонь, а огонь соответствует лету и что это — начало Неба. Это девятое указание.

Изучать, как наказывается критика и порицание и исследовать, что усугубляют изменения и аномальные явления — это основа [круговорота] Небес. Это десятое указание [ЧЦФЛ, 12/145–147].[131]

Эти десять указаний превращали каждое описанное в летописи происшествие в потенциальный урок для будущих поколений, если только правильно «выявить в нем главное». События не рассматривались отдельно взятыми — мастера Гунъян исследовали событие в процессе его становления, вместе с причинами его возникновения и всеми его последствиями. Таким образом получалось выявить логическую связность исторического процесса и иметь дополнительный вес при обсуждении политических дел при дворе, ведь нет большего авторитета, чем знание всех причин и всех следствий изменений в мире. Без этого знания невозможно выявить, кто лучше справится с поставленной задачей

[131] См. тж. [Древнекитайская философия, 1990, с. 115–116; Queen, et al, 2016, p. 169–170].

(указание 6), будет непонятно, как правильно взаимодействовать с подчиненными (указание 7), будет легко ошибиться в выявлении поверхностного и существенного в подражании древним правителям (указание 8), что приведет к нарушению порядка, установленного Небом, т.е. гибели династии и дисбалансу в обществе – будут несправедливо осужденные, а последствия событий выйдут из-под контроля (указания 9 и 10). Комплекс этих указаний обосновывал ведущую роль ученых школы Гунъян при дворе и утверждал их незыблемый политический статус.

Гулян чжуань, самый краткий из этой группы *чжуаней* к *Чуньцю*, менее детален и периодически расходится в оценках с *Гунъян*, однако их методологические различия крайне незначительны, поэтому в настоящей работе он рассматриваться не будет. Многочисленные текстологические совпадения двух комментариев даже породили идею о том, что их на самом деле написал один человек или «Гулян» это просто искаженное «Гунъян». Вряд ли это действительно так, поскольку в *Гулян* можно найти немалое количество случаев несогласия с *Гунъян*, несогласия, порожденного именно иным взглядом на смысл и значение событий [Лю Лимин, 2008, с. 337–338].[132]

В контексте настоящего исследования важнее рассмотреть текст, который представляет совершенно иную форму комментария на *Чуньцю — Цзо чжуань*. *Цзо* относится к интеллектуальному течению «древних текстов» 古文 (*гувэнь*), записанных доциньским письмом. По сообщению *Ханьшу*, книги *гувэнь* были найдены во II в. до н.э. в стене дома, принадлежавшего роду Конфуция [ХШ,

[132] Приведем лишь один пример такого различия оценок: случай, произошедший в 22-ой год правления луского Сигуна 魯僖公 (он же 魯釐公, прав. 659–627 гг. до н.э.). Сунский Сян-гун 宋襄公 (ум. 637 г. до н.э.) должен был сражаться с войсками княжества Чу, однако его собственная армия сильно уступала чуской по силам. Военачальники посоветовали ему атаковать, пока войска противника переправляются через реку и пока не построятся в боевой порядок, будет шанс победить. Но из соображений чести Сян-гун дважды отказался, сказав 不可。吾聞之也：君子不厄人。吾雖喪國之餘，寡人不忍行也。不可。吾聞之也：君子不鼓不成列。 Он ждал, пока можно будет ударить в барабаны и «по ритуалу» начать сражение. Стоит ли уточнять, что он был наголову разбит? *Гунъян чжуань* оценивает его решение в высшей степени высоко: 雖文王之戰，亦不過此也 «даже Вэнь-вана в битвах не превзошел этого». Однако *Гулян чжуань* этот поступок резко осуждает: 宋公茲父卒。茲父之不葬，何也？失民也。其失民，何也？以其不教民戰，則是棄其師也。為人君而棄其師，其民孰以為君哉！ «Почему Цзы Фу (т.е. сунский Сян-гун — *О.Б.-О.*) не был похоронен? – Он утратил народ. Почему он утратил народ? – [Потому что он] не обучал народ как воевать, таким образом бросая войска [на произвол судьбы]. Того, кто, будучи правителем, бросает [свои] войска – какой народ признает правителем!» [ГЛЧ, 9/2400].

6/3307]. Приведен в современный вид и опубликован *Цзо чжуань* был на рубеже н.э. ученым и каноноведом Лю Синем 劉歆 (ум. 23 г. н.э.).[133]

По преданию, автором комментария был младший современник Конфуция Цзо Цюмин — *тайши* (астролог и историограф) из царства Лу. Однако, как совершенно справедливо отмечает М. Ю. Ульянов, «памятник такого объема, как *Чунь цю Цзо чжуань*, в то время мог быть создан только при дворе при поддержке высшего руководства страны в рамках задач формирования имперской идеологии» [Ульянов, 2011Б, с. 34].

Цзо чжуань — обширный исторический труд, который даже не столько комментирует, сколько независимо и кропотливо исследует все детали исторических событий, описанных в хронике. Он даже выходит за ее изначальные рамки (*Цзо* разбирает историю с 722 по 468 гг. до н.э.). Стилю присуща сугубая историчность и детальность. Дидактических оценок и умозрительных построений, свойственных двум другим *чжуаням* на *Чуньцю*, он содержит мало потому, что не это в первую очередь интересовало составителей. Рассмотрим, что же их интересовало.

Цзо работает с текстом *Чуньцю* несколько по другой схеме, дополняя его новой исторической информацией, например, часто используется оборот *бушу* 不書 («в книге не сказано»), соответственно, этот пробел восполняется в комментарии. Уже записи *Чуньцю* за первый год правления луского Инь-гуна содержат десять таких восполненных пропусков [ЧЦЦЧ, 1/1715–1718].

Бывают случаи, когда, наоборот, информация, содержащаяся с летописи, никак не отражена в комментарии — просто пропускается. Например, 26-ой год Чжуан-гуна, *Цзо* не комментирует записи летописи, а говорит о других событиях, происходивших в это время, 8-ой год Хуань-гуна — то же самое [ЧЦЦЧ, 10/1780;

[133] Фигура Лю Синя нависает чёрной тенью над большинством текстов, получивших популярность незадолго до или в сам период недолгого правления Ван Мана 王莽 (46 г. до н.э.–23 г. н.э.) и позднее при династии Восточная Хань. Нельзя не отдать должное талантам Лю Синя – его подозревают в их кардинальной редактуре, перекомпоновке и, наконец, в сочинении и подделке. Вопрос фабрикации текстов *Чжоу ли, Цзо чжуань, Го юй* и *Мао ши чжуань* очень активно обсуждался все последнее столетие. Первая значительная работа на эту тему принадлежит цинскому каноноведу Лю Фэнлу 劉逢祿(1776–1829) [Лю Фэнлу, 1933], однако дискуссия вышла на новый уровень после публикации Кан Ювэем 康有爲 (1858–1929) работы *Синьсюэ вэйцзин као* 新學偽經考 («Исследование поддельных канонов [династии] Синь») [Кан Ювэй, 2012].

7/1754]. И таких случаев не два, не три, а гораздо больше, различия есть почти в каждой записи, и это делает *Цзо* интересным самостоятельным историческим источником. Из-за такого несовпадения базового канонического текста и «комментария», даже сами конфуцианцы не могли свести их воедино: «канон — сам по себе, *чжуань* — сама по себе и в одно целое их не объединить» [Юаньчэн юйлу цзе, 2/370].

Для того чтобы владеть столь разнообразной информацией, способной дополнить лускую летопись, гипотетический автор *Цзо* должен был сверяться с источниками и из других княжеств, сличать их, выделять то, что казалось ему важным, и опускать второстепенное. Составителем этого текста была проведена кропотливая источниковедческая работа. Сомнительно, что эти многочисленные исторические данные, скрупулезно разобранные в *Цзо*, могли бы длительное время передаваться изустно как некое школьное «предание». Стилистические особенности текста указывают, что если он и не составлен одним человеком, то точно был сильно им переработан. Несмотря на все это, текст *Цзо* тоже причисляется к типу *чжуань*. По-видимому, для всех этих непохожих друг на друга текстов объединяющим фактором служила, в первую очередь, их политико-идеологическая и образовательная функции. Все тексты-*чжуань* в большей или меньшей степени использовались разными придворными группировками как фундамент и оправдание выбора политического курса и реформ при Хань и позднее, они стали основой образовательной программы и ее идеологическим базисом.

С этой точки зрения, *Цзо чжуань*, конечно, является *чжуанью*, не по каким-то формальным признакам, а потому, что ее таковой «назначили» во времена недолгого правления Ван Мана 王莽 (9–23). Течению *гувэнь* был нужен авторитетный «древний» текст, который можно было бы противопоставить в первую очередь *Гунъян чжуань*. Причисление текста *Цзо* к *чжуань* давало сторонникам течения древних текстов сочинение, в котором подробно и «достоверно» описывались реалии эпохи Чжаньго; на его основании можно было выстраивать новую политическую линию и проводить реформы.

2.3.2. Ханьская интерпретация *Песен* как канона социальных норм

Обратимся теперь к другому тексту, вокруг которого при Хань тоже сформировалась целая группа экзегетических школ. После падения Цинь, текст *Песен* был утрачен, работа по его восстановлению началась при западноханьских императорах Вэнь-ди 文帝 (прав. 180–157 гг. до н.э.) и Цзин-ди 景帝 (прав. 157–141 гг. до н.э.). Причём только комментирование *Песен* практически сразу разделилось на три ветви: лускую, цискую и школу Хань Ина, которые возглавлялись, соответственно, Шэнь Пэем (Шэнь-гуном) 申培, Юань Гу-шэном 轅固生 и Хань Ином 韓嬰. Далее, при императоре У-ди положение конфуцианства при дворе окончательно закрепилось, состав «Пятиканония» и должностей *боши*, ими занимающихся, тоже определился [134], и все эти три школы получили официальное признание.

Три первые школы комментирования *Песен* принадлежали к интеллектуальному течению *цзиньвэнь*, то есть работали с версиями канонов, записанных при династии Хань на основе устной традиции, и нередко привлекали апокрифические версии (*вэйшу* 緯書) для трактовки текста и гадания по канонам (в основном, это касается циской школы). Несколько позднее появилась четвертая школа – школа Мао, которая принадлежала к течению *гувэнь*, основывавшемуся на текстах, написанных дореформенным стилем.

Рассмотрим особенности интерпретации *Песен* каждой из вышеперечисленных школ.

***

Основание луской традиции изучения *Песен* связано с Фуцю Бо 浮丘伯, цисцем по происхождению и одним из учеников Сюнь-цзы. Среди его ближайших

---

[134] Для *Документов* основной стала школа Оуян 歐陽, для ритуальных текстов – Хоу Цана, для *Перемен* – Ян, для *Чуньцю* – Гунъян 公羊. При этом изучение канонов потом вышло за рамки специализации одного рода: например, помимо рода Ян, изучением *Перемен* так же занимались Ши 施, Мэн 孟, Лянцю 梁邱 и Цзин 京, *Документов* – братья Сяхоу 夏侯, *Ли цзи* – братья Дай 戴 [подробнее см. Пи Сижуй, 2011]. При этом указанные школы были достаточно едины, и специально назначать *боши* для репрезентации разных мнений не приходилось. С *Песнями* так не получилось – несмотря на то, что позиции каждой из трёх школ, в целом, принято считать более или менее едиными, сам подход к канону и к стилю комментирования отличался, поэтому именно для этого канона было назначено несколько *боши*.

учеников были уроженец княжества Лу — Шэнь Пэй и младший брат Лю Бана — Лю Цзяо 劉交, впоследствии ставший правителем Чу. Лю Цзяо сам весьма преуспел в толковании *Песен* и многие годы покровительствовал Шэнь Пэю. Жизнеописания Шэнь Пэя в *Ши цзи* и *Ханьшу* сообщают, что в молодости в круг его интересов входили не только *Песни*, но и комментарий *Гулян* к *Чуньцю*, который он передал своему ученику Цзян-гуну 江公. После аудиенции у основателя династии Хань Лю Бана 劉邦 (Гао-цзу 高祖, 202–195 гг. до н.э.), Шэнь Пэй получил должность *чжун дафу*, а затем при императоре Вэнь-ди стал *боши*. По карьерной лестнице он высоко не поднялся: некоторое время побыл наставником сына Лю Цзяо, однако тот к наукам не стремился и, став правителем, отправил Шэнь Пэя в опалу. Ученый был вынужден покинуть Чу, удалиться на родину и заняться частным преподаванием [Ши цзи, 121/3120–3121; ХШ, 88/5439–5440].

Сыма Цянь и Бань Гу сообщают еще об одном ярком событии в жизни Шэнь-гуна — император У-ди пригласил его к себе в столицу. Однако на аудиенции ученый отвечал кратко и не велеречиво и не произвел впечатления на Сына Неба. На вопрос о «деле упорядочивания хаоса», Шэнь-пэй просто ответил «для упорядочивающего [хаос], главное состоит не в словах — не лучше ли обратиться к [более] энергичным действиям?» [ХШ, 88/5440]. В результате Шэнь-гун был вынужден вновь отбыть в Лу. На этом официальная служба учёного закончилась, через несколько лет он умер у себя на родине.

Согласно *И вэнь чжи*, Шэнь Пэй написал *Лу [ши] гу* («Комментарий к луской [версии *Ши цзина*»)] и *Лу [ши] шо* («Рассуждения о луской [версии Ши цзина]») [ХШ, 30/2914]. Эти произведения до нашего времени не дошли, и единственное, на основании чего можно попытаться реконструировать особенности луской школы – это сборник цинского издателя и библиофила Ма Гоханя 馬國翰 (1794–1857) *Юйхань шаньфан цзи и шу* 玉函山房輯佚書 («Собрание утраченных книг из обители Юйханьшань»). После скрупулёзных текстологических изысканий в это собрание были включены фрагменты из 594 произведений, считавшихся утраченными ещё до эпохи Сун. В том числе в него вошли три *цзюаня Лу гу*

(«Комментарий к луской [версии Канона песен]») Шэнь Пэя [ЮХШ, 12], которые представляют собой не единый связный текст, а его реконструкцию на основе цитат, найденных в разных энциклопедиях, исторических и экзегетических работах. По большей части, эта работа была выполнена цинским филологом и источниковедом Ван Мо 王謨 (1731?–1817) и включена в его собрание *Хань-Вэй и шу чао* 漢魏遺書鈔 («Подборка сохранившихся книг [времен] Хань и Вэй») [ИШЧ, 6]. Все эти материалы, несмотря на их значительную ценность, могут дать лишь примерное представление о первоначальном тексте.

После смерти Шэнь Пэя школа продолжала существовать несколько веков, при Западной Хань она однозначно лидировала и по популярности, и по влиятельности приверженцев.[135] Многие из учеников Шэнь-гуна дослужились до серьёзных постов. Один из них, Цзян-гун, стал *боши* при императоре Сюань-ди 宣帝 (прав. 74–48 гг. до н.э.). Из известных людей к луской школе принадлежали и Кун Ань-го 孔安國 (ок. 156–74 гг. до н.э.) [Ши цзи, 121/3122], и, как можно заключить по цитатам *Песен* в «Исторических записках», сам Сыма Цянь [Юй Яньтин, 2009, с. 110–121].

Отдельную линию передачи внутри луской школы образовал род Вэй 韋. Вэй Сянь 韋賢 (147–66 гг. до н.э.), дослужившийся до поста канцлера при Сюань-ди, передал учение своему сыну Вэй Сюаньчэну 韋玄成, также занимавшему высокие придворные должности. Вэй Шан 韋賞, внук Вэй Сяня, был одним из приближенных Ай-ди 哀帝 (прав. 7–1 гг. до н.э.), служил в должности *да сыма* (советника по военным делам), был командующим колесницами и конницей [ХШ, 88/5440].

Кратко подводя итоги, отметим несколько особенностей луской традиции толкования *Песен*. Во-первых, среди прочих западноханьских школ изучения *Песен*, луская, несомненно, занимала наиболее прочные позиции. К ней принадлежали люди, в основном, влиятельные и высокопоставленные. Любопытно,

[135] Подробнее о них см. в работе цинского специалиста Фань Цзясяна 範家相 (сер. XVIII в.) [Ши чэнь, 2/2б-3б].

что это сочеталось со второй особенностью — ученые этой школы вслед за Шэнь Пэем не одобряли красноречивые выступления на публике. В дебатах, где требовались ораторские способности, они проигрывали (Цзян-гун, например, всегда уступал Дун Чжуншу), и в принципе, сторонились, по выражению восточноханьского ученого Лу Пи,[136] «показных и бесполезных речей» [ХХШ, 25/884]. Видимо, с этим связано преимущественное увлечение филологическим аспектом изучения текста канона и небольшое количество комментариев, принадлежавших мастерам луской школы.

Со временем приверженцев луской версии *Песен* становилось все меньше, поэтому, когда императорская библиотека погибла при захвате Лояна в IV веке, восстанавливать ее утраченные тексты оказалось уже некому [Пи Сижуй, 2017, с. 154].

***

Циские коллеги восполняли то, в чем мастера луской школы были слабее своих оппонентов — красноречие и следование модным политическим и экзегетическим тенденциям. Основателем циской школы комментирования *Песен* был ученый по имени Юань Гу-шэн, уроженец княжества Ци, в годы правления императора Цзин-ди, получивший должность *боши*. С личностью Юань Гу связывают две интересные истории: диспут с даосом Хуан-шэном 黃生 о принципе получения императором Небесного веления (*тяньмин* 天命)[137] и ссору с вдовствующей императрицей Доу из-за его пренебрежительных слов в адрес

---

[136] Лу Пи был младшим братом Лу Гуна 魯恭 (32–112), министра и известного специалиста по канонам, особенно по *Шицзину* [ХХШ, 25/873]. Среди других известных сторонников луской версии *Песен* при Восточной Хань можно назвать мыслителя Ван Фу 王符 (ок. 80 – ок. 163 гг.) и писателя, каллиграфа и ученого Цай Юна 蔡邕 (132–192), если судить по той версии *Песен*, которую он цитирует в *Ши хуэй* 釋誨 («Рассеивание увещеваний») и *Ду дуань* 獨斷 («Самовластные суждения»), подробнее см. [Юй Яньтин, 2009, с. 150–159].

[137] Хуан-шэн считал, что несмотря на то, что у последних правителей династий Ся и Шан — Цзе и Чжоу — добродетели уже не осталось, они по-прежнему оставались правителями и их беззаконие на самом деле не давало Чэн Тану и У-вану, будучи их подчиненными, поднимать восстание и свергать правителей с трона. Этот спор, разумеется, имел выход на проблему установления правления ханьской династии и на легитимность права Лю Бана прекратить существование династии Цинь. Юань Гу отстаивал полную легитимность свержения недобродетельного монарха. Итогом диспута было закрытие вопроса под предлогом «ешь мясо, но не ешь лошадиной печени» — печень лошади считалась ядовитой, поэтому смысл такой — исследуй вопросы, но не заходи слишком далеко, некоторых просто не нужно касаться [Ши цзи, 121/3122–3123]. Этот вопрос, тем не менее, был поднят Дун Чжуншу, поддерживавшем точку зрения Юань Гу-шэна — «обладающий Дао-путем карает утратившего Дао-путь, это и есть Небесный принцип» [ЧЦФЛ, 25/219–221].

даосских сочинений (назвал их «частными речами простонародья») [Ши цзи, 121/3123]. И то, и другое характеризует его как смелого и своенравного человека, отстаивавшего свои убеждения вне зависимости от возможных неприятных последствий. Это помешало ему сделать придворную карьеру и не дало повернуть толкование *Песен* в модное русло — связать текст классика с концепцией *инь-ян*, небесных знамений, стихийных бедствий, хотя уже ученики Юань Гу-шэна имели склонность как раз к подобным трактовкам.

Линию передачи канона в рамках циской школы достоверно восстановить сложно; о ней приходится судить на основе скудных и нередко сбивчивых данных, сохранённых, например, в династийных историях. Предположительно, после Юань Гу-шэна эта традиция была унаследована его учеником, лусцем по происхождению, Сяхоу Шичаном 夏侯始昌, затем учеником последнего – Хоу Цаном 后倉[138], а после него – другими известными западноханьскими каноноведами, – И Фэном 翼奉 (сер. I в. до н.э.), Сяо Ван-чжи 蕭望之 (ок. 114 г. до н.э. – 46/47 г. до н.э.) и Куан Хэном 匡衡 (ум. ок. 32 г. до н.э.). Все эти ученые занимали высокие должности и играли заметную роль при дворе.

Согласно *И вэнь чжи*, перу Хоу Цана принадлежало несколько сочинений, например, *Ци Хоу-ши гу* 齊后氏故 («Глоссы к циской [версии *Песен*] господина Хоу») и *Ци Хоу-ши чжуань* 齊后氏傳 («Комментарий к циской [версии *Песен*] господина Хоу»). Однако до наших дней они не дошли, если не считать включённых в собрание Ма Гоханя отрывочных реконструкций, объединённых в *Ци ши чжуань* («Комментарий к циской версии *Песен*») [ЮХШ, 13] и прокомментированных в XIX веке учёными Чэнь Шоуци и его сыном Чэнь Цяоцзуном [Пан Пу, 1997, с. 36].

Циская школа интересна тем, что помимо традиционных комментариев, внутри самой школы и в среде людей, имевших к ней отношение, появились версии толкования *Песен*, которые отнюдь нельзя квалифицировать как «канонические», так называемые *Ши вэй* 詩緯 «Апокрифические [комментарии] к [Канону] Песен».

[138] При Сюань-ди (74-49 гг. до н.э.) стал *боши*.

После смерти Дун Чжуншу, Сяхоу Шичан 夏侯始昌, изучавший *Шу цзин* и цискую версию *Ши цзина*, стал одной из ключевых фигур, специализировавшихся по канонам при дворе императора У-ди [ХШ, 75/3154]. Под влиянием Дун Чжуншу, его деятельность тоже была направлена на разработку идей взаимодействия человека и Неба (широко известная концепция *тянь жэнь гань ин* 天人感應), и особенно – причин насылаемых на людей природных катастроф [Ян Шуцзэн, 2003, с. 141]. Его увлечение, в том числе теорией *инь-ян*, отразилось на взглядах каноноведа И Фэна, который, по одним данным, учился у самого Сяхоу Шичана, по другим, у ученика последнего – Хоу Цана. Он рассуждал следующим образом:

> 易有陰陽，詩有五際，春秋有災異，皆列終始，推得失，考天心，以言王道之安危。
>
> «В *Переменах* есть *инь* и *ян*, в *Песнях* есть пять пределов (*у цзи* 五際)[139], в *Чуньцю* есть природные бедствия и аномалии. Все они расставляют [по местам] начало и конец, доискиваются [до причин] приобретений и потерь, исследуют волю Небес для того, чтобы прояснить процветание или гибель Дао-пути правителя» [ХШ, 75/4896–4897].

И Фэн увлекался астрономией и астрологией [Цан Сюлян, 1996, с. 1073] и, вслед за своим наставником Сяхоу Шичану, размышлял над проблемой взаимосвязи недостойного управления государством и насылаемых за это Небом природных бедствий, как индикатора дисгармонии. В его рассуждениях о *Ши цзине* отчётливо наблюдается склонность трактовать канон, отталкиваясь от астрономических наблюдений (см., например, его доклад императору [ХШ, 75/4897–4898]). Все эти идеи содержательно связаны со сложившимися позднее апокрифическими комментариями к *Песням*.[140]

---

[139] Анализ этой концепции циской версии передачи *Песен* в контексте календарно-астрономической системы см. подробнее [Гао Цзии, 2013, с. 49–88].

[140] Апокрифические комментарии к *Песням*:

Во время кратковременного периода узурпации ханьского трона Ван Маном, циские специалисты по *Шицзину* были скорее на стороне Ван Мана и поэтому, в отличие от лусцев, оказались активно вовлечены в политику.[141] Однако затем, с восстановлением власти династии Хань, циская школа стала очевидно угасать – в рамках парадигмы, заданной Дун Чжуншу и Сяхоу Шичаном, интерпретации канона были исчерпаны и доведены до полного разрыва с исходным текстом. Кроме того, конечно, некоторые цисцы погибли во время свержения Ван Мана, что тоже сказалось на снижении позиций школы при Восточной Хань [Юй Яньтин, 2009, с. 228]. В конечном счете, век циской традиции был недолгим, — она угасла первой из трёх западноханьских школ комментирования *Ши цзина* — в III в., в период правления династии Цао Вэй 曹魏 (220–265).

***

Третья *цзиньвэнь* школа изучения *Песен* сформировалась вокруг Хань Ина (тж. Хань-шэн), выходца из княжества Янь 燕. При императоре Вэнь-ди Хань Ин стал *боши*, специализируясь на *Песнях*. Затем при Цзин-ди был назначен на должность *тайфу* 太傅 (наставник наследника престола) при Лю Шуне, правителе области Чаншань. Про Хань-шэна известно, что он был талантливым оратором и участвовал в придворных диспутах, в том числе с Дун Чжуншу, при дворе императора У-ди [Пан Пу, 1997, с. 37]. Сыма Цянь отмечает, что комментарий Хань Ина несколько отличался от комментариев луской и циской школ, хотя в целом, в трактовках они сходились [Ши цзи, 121/3124].

---

1. *Туй ду цзай* 推度災 («Доискиваясь [до сути] стихийных бедствий»). Как и следует из названия, этот апокриф связывает текст *Песен* с предсказаниями о природных бедствиях и аномалиях.

2. *Фань ли шу* 氾歷樞 («Широчайшее [обозрение] стержня вращения небесной сферы»), вариант названия – *Цзи ли шу* 記歷樞 («Записи о сути летоисчисления»). Этот текст подчеркивает связь *Песен* и календарной системы, якобы триста стихотворений *Шицзина* коррелируют со знаками десятеричного и двенадцатеричного циклов китайского времяисчисления («небесными стволами и земными ветвями»). Идеи о «четырех началах» 四始 и «пяти пределах» 五際 *Песен*, в основном, излагаются в этом апокрифе.

3. *Хань шэнь у* 含神霧 («[Текст], таящий в себе [записи о делах непостижимых] чудесных и туманных»). Этот текст тоже связан с ханьским истолкованием небесных явлений и географии (например, расположению княжеств тоже придается особое значение).

Данные тексты содержатся в сборнике *Ци вэй* 七緯 («Семь апокрифов») [Ци вэй, с. 237–268]. О восточноханьских апокрифических текстах см. подробнее [Dull, 1966; Терехов, 2016, с. 18–47].

[141] Например, когда Ван Ман попробовал привлечь на свою сторону известного наставника Гун Шэна 龔勝 (68 г. до н.э. – 11 г. н.э.), принадлежавшего луской традиции изучения *Песен*, тот демонстративно отказался от еды и уморил себя голодом [ХШ, 72/4789].

Хань Ину принадлежит авторство следующих произведений: *Хань ши нэйчжуань* 韓詩內傳 («Внутренний комментарий господина Ханя к *Ши* [*цзину*]), *Хань-ши вайчжуань* 韓詩外傳 («Внешний комментарий господина Ханя к «Ши [цзину]»), *Хань гу* 韓故 («Комментарий к [*Песням* в версии] господина Ханя») и *Хань шо* 韓說 («Рассуждения о [*Песнях* в версии господина Ханя»). В наиболее полном виде сохранился только текст *Хань-ши вайчжуань*. На этом, самом древнем из сохранившихся к *Песням* комментариев, следует ненадолго остановиться.

Хань ши вайчжуань[142] представляет собой пример «внешнего комментария» к канону – этот текст, состоящий из 10 *цзюаней*,[143] содержит подборку множества небольших по объёму историй. Каждая из них завершается цитатой из *Ши цзина*, идеально, по мнению составителя, резюмирующей вышеизложенный случай или разговор. Текст не разделяется на части тематически, каждый новый эпизод выступает обособленно.

Цель Хань Ина состояла в том, чтобы пояснить избранные случаи из жизни, анекдоты, изречения философов (в основном Конфуция, Сюнь-цзы, Мэн-цзы) и найти для них наилучшее поэтическое резюме. Это сочинение выглядит как пособие по практическому использованию *Песен* в общении. Учитывая, что сам Хань Ин не раз участвовал в придворных диспутах, логичнее всего предположить именно такое предназначение сборника.

Школа Хань Ина хорошо адаптировалась к восточноханьским реалиям, ее представители в своем большинстве были еще и мастерами толкования чертежей/схем предсказаний и благих знамений (*ту чэнь фу мин* 圖讖符命).[144] Среди прочих *цзиньвэнь* интерпретаций восточноханьский ученый Чжэн Сюань отдавал предпочтение именно этой и, в целом, можно заключить, что ее судьба была достаточно счастливой — из всех западноханьских версий ее линия передачи просуществовала дольше остальных.

---

[142] Подробнее о нем см. уже ставшее классическим исследование Дж. Хайтауэра [Hightower, 1952].
[143] В библиографическом разделе *Ханьшу* значится, что в *Хань-ши вай чжуань* 6 цзюаней, а в *Хань-ши нэйчжуань* – 4, однако уже в таком же разделе *Суй шу* упоминается только *Хань-ши вай чжуань* в 10 *цзюаней*, из-за чего есть предположение, что два комментария были просто слиты воедино. См. подробнее [Hightower, 1952].
[144] См., например, жизнеописания специалистов по *Песням* в версии Ханя [ХХШ, 29/1023; 82-1/2719, 82-2/2729-2730].

***

Отдельное направление в ханьской экзегезе *Песен* представляет школа Мао, принадлежавшая к интеллектуальному течению *гувэнь* 古文 («древних текстов»). Версия Мао приобрела популярность на фоне постепенного спада популярности трех западноханьских школ. Название происходит от имен предполагаемых основателей — Мао-гуна 毛公 (тж. Мао Хэн 毛亨) и его ученика Мао Чана 毛萇. По поводу происхождения Мао-гуна в *Жу линь чжуань* говорится, что он был выходцем из царства Чжао [ХШ, 88/5448]. Не исключено, что под именем «Мао-гун» подразумевалось два разных человека, однако это разделение на двух Мао — «старшего» и «младшего» — появляется не раньше комментария Чжэн Сюаня к *Песням* [МШЧИ, Сюй/261]. Дальнейшая информация тоже не отличается точностью из-за скудости материалов и позднего происхождения. «Старший» Мао жил, предположительно, в конце эпохи Чжаньго или в начале Западной Хань и, по одной версии, учился непосредственно у Сюнь-цзы (об этом сообщается в комментарии ученого эпохи Троецарствия Лу Цзи 陸璣), по другой (танского Лу Дэмина 陸德明) — у некого Сюэ Цан-цзы 薛倉子 [Хун Чжаньхоу, 2002, с. 205–206].[145] Традиция была передана им Мао Чану из царства Чжао, который, в свою очередь, представил эту версию канона сыну императора Цзин-ди, правителю округа Хэцзянь — Сянь-вану (ум. 130 г. до н.э.), благоволившему текстам *гувэнь* и оценившему её высоко.

---

[145] В одном эти реконструкции едины – Мао возводили свою линию передачи канона к ученику Конфуция – Цзы Ся 子夏 (тж. Бу Шан 卜商), от которого она якобы попала прямо к Сюнь-цзы, затем (или параллельно одновременно) к ещё одному лускому учёному Фуцю Бо и уже от него – к Мао Хэну. Есть ещё несколько версий (не менее, впрочем, сомнительных):

1. Цзы Ся – Гао Син-цзы 高行子 – Сюэ Цан-цзы 薛倉子 – Бо Мяо-цзы 帛妙子 – Мао-старший из Хэцзянь 河間人大毛公 – Мао-младший из Чжао 趙人小毛公.

2. Цзы Ся – Цэн Шэнь 曾申 – Ли Кэ из царства Вэй 魏人李克 – Мэн Чжун-цзы из Лу 魯人孟仲子 – Гэнь Моу-цзы 根牟子 – Сюнь-цзы из Чжао 趙人孫卿子 – Мао Хэн из Лу 魯人大毛公. Подробнее см. [Пи Сижуй, 2017, с. 172]. Бесспорных звеньев в этих линиях передач найти не удается, никаких доказательств правдивости этих сведений нет, кроме слов комментаторов, живших веками позже. Разумеется, каждая школа намеренно представляла свою линию передачи канона более древней, выделяя себя на фоне оппонентов. На русском языке опубликован перевод отдельных глав из работы Лян Цичао «Очерк учений династии Цин», где, в числе прочего, затрагиваются проблемы аутентичности традиционных комментариев, что стало одним из самых актуальных вопросов для конфуцианских учёных периода Цин. См. [Лян Цичао, 2015, с. 167–177].

Вопросы вызывает отсутствие упоминания о Мао в «Записях историографа» Сыма Цяня: если данная школа действительно имела столь древнюю традицию, историограф должен был упомянуть о ней — хотя бы кратко — наряду с тремя первыми школами. Однако упоминания о Мао начинают встречаться только с библиографического труда Лю Сяна и его сына Лю Синя *Ци люэ* 七略 («Семь сводов») и *Ханьшу* (разделы *И вэнь чжи* и *Жу линь чжуань*). Указанные источники не изобилуют деталями и не подтверждают древности школы.[146] Более вероятно, что эта линия передачи была по большей части сфабрикована во II в. до н.э., а имена известных наставников, взятые для закрепления статуса молодой школы, не имели под собой никакого реального основания.

Версия Мао — единственная версия *Песен*, дошедшая до нас без катастрофических потерь. Большую роль здесь сыграл выдающийся ученый конца эпохи Восточная Хань Чжэн Сюань, составивший субкомментарий к *Песням* в версии Мао, сделав этот вариант канона классическим на многие века.

Особенности экзегезы школы Мао заслуживают отдельного упоминания.

Напомним, что структурно текст канона уже был разделен на 4 части[147]: *Го фэн* 國風 («Нравы царств»), *Сяо я* 小雅 («Малые оды»), *Да я* 大雅 («Великие оды»), *Сун* 頌 («Гимны»). *Го фэн*, в свою очередь делится еще на 15 разделов.[148]

---

[146] В *И вэнь чжи* сообщается, что «есть учение Мао-гуна, который сам о себе говорит, что передает традицию от Цзы Ся, правитель Хэцзяня Сянь-ван его любит, но это [учение] ещё не обрело место [*боши*]» [ХШ, 30/2916–2917]. Под тем, что они «ещё не обрели место» имеется в виду, что в то время ещё не назначались *боши* по канонам *гувэнь* версий, к которым относился *Мао ши* 毛詩 («*Ши* [*цзин* в версии господина] Мао»).

[147] *Шицзин* 詩經 в той версии, в которой он дошел до настоящего времени, текст достаточно объемный, состоящий из 305 песенно-поэтических произведений. Песни разбиты по разделам по принципу различного происхождения и назначения. Сначала идут песни, как считается, «народные», имеющие фольклорное происхождение. Затем песни, приписываемые аристократам, в конце – торжественные гимны. Соответственно, первый раздел *Го фэн* фиксирует 160 песен из пятнадцати древнекитайских царств эпохи Чжоу; второй раздел *Я* – подразделяется на *Да я* и *Сяо я* и фиксирует 105 песен придворного происхождения; третий раздел – *Сун*, содержит 40 сакральных гимнов домов Чжоу, Лу и Шан.

[148] 周南 Чжоу нань («[Песни удела] Чжоу и [земель] к югу от него»)
召南 Шао нань («[Песни удела] Шао и [земель] к югу от него»)
邶風 Бэй фэн («Нравы [царства] Бэй»)
鄘風 Юн фэн («Нравы [царства] Юн»)
衛風 Вэй фэн («Нравы [царства] Вэй»)
王風 Ван фэн («Нравы [удела] вана»)
鄭風 Чжэн фэн («Нравы [царства] Чжэн»)
齊風 Ци фэн («Нравы [царства] Ци»)
魏風 Вэй фэн («Нравы [царства] Вэй»)

Мао выстраивают свою интерпретацию следующим образом: первый раздел — 11 песен *Чжоу нань* — последовательно раскрывает все аспекты Дао-пути вана, правителя Поднебесной (главным героем в этих песнях, по мнению комментария, выступает Вэнь-ван, как символ идеального правителя). Обобщая суть предисловий Мао к каждой песне, получаем следующую интерпретацию:

1	關雎 *Гуань цзюй*	Изложение общего принципа управления Поднебесной (состоящего в силе-*дэ* супруги правителя)
2	葛覃 *Гэ тань*	Основы поведения женской половины дома в императорском дворце
3	卷耳 *Цзюань эр*	О воле жён императора, направленной на помощь в управлении государством
4	樛木 *Цзю му*	О милости жён императора к низшим, важность отсутствия зависти
5	螽斯 *Чжун су*	О многочисленном потомстве императорской четы (как следствие предыдущего пункта)
6	桃夭 *Тао яо*	О преобразовании семейных отношений (свадебных ритуалов) под действием благой силы-*дэ* Вэнь-вана
7	兔罝 *Ту цзюй*	О преображении обычаев (следствие – появление мудрецов)
8	芣苢 *Фу и*	О преображении нравов (следствие – гармония в домах)
9	漢廣 *Хань гуан*	О благой силе-*дэ* Вэнь-вана, которая «разлилась» в пределах рек Цзян и Хань; нравственное преображение народа

唐風 Тан фэн («Нравы [царства] Тан»)
秦風 Цинь фэн («Нравы [царства] Цинь»)
陳風 Чэнь фэн («Нравы [царства] Чэнь»)
檜風 Куай фэн («Нравы [царства] Куай»)
曹風 Цао фэн («Нравы [царства] Цао»)
豳風 Бинь фэн («Нравы [царства] Бинь»)

О том, что *нань* — это отдельный жанр, тип мелодии или как минимум отдельный раздел, имеющий особый статус в *Ши цзине,* начались дискуссии еще при династии Сун. Эту идею впервые выдвинул Су Чэ 蘇轍 (тж. Су Чжэ, 1039–1112), брат великого поэта Су Ши, далее ее поддержали Ван Чжи 王質 (1127—1189) и Чэн Дачан 程大昌 (1123－1195). Тж. см статью А.И. Кобзева [Кобзев, 2016, p. 418–452].

10	汝墳 *Жу фэнь*	О завоевании Вэнь-ваном Поднебесной и силе его добродетели
11	麟之趾 *Линь чжи чжи*	О единороге-*лине*, как символе гуманности правителя и его рода [МШЧИ, 1.11.3/265–283].

Версия Мао показывает, как совершенномудрый правитель последовательно осуществляет преображение (*хуа* 化) народа посредством своей силы-*дэ* — начиная со своей собственной семьи и заканчивая самыми отдаленными уголками Поднебесной.

Далее, 14 песен раздела *Шао нань* раскрывают тот же принцип преобразования, но уже на другом уровне — на уровне удельных князей *чжухоу*. Некоторые толкования даже коррелируют с теми, что уже встречались в *Чжоу нань*:

1	鵲巢 *Цюэ чао*	О преображении *чжухоу* и их жён под силой действия добродетели Вэнь-вана («выправляют сердце-сознание и совершенствуют себя» *чжэнсинь сюшэнь* 正心脩身)
2	采蘩 *Цай фань*	О жёнах *чжухоу*, ставших искренними и почтительными для того, чтобы прислуживать во время жертвоприношений (*цзи сы* 祭祀)
3	草蟲 *Цао чун*	О жёнах *чжухоу* и *дафу*, воля и мысли которых направлены на то, чтобы помогать мужьям, даже когда те в отъезде по делам службы
4	采蘋 *Цай пин*	Об усердии жён *дафу*, прислуживающих во время жертвоприношений
5	甘棠 *Гань тан*	Во славу добродетели Шао-гуна, объезжавшего земли с объявлением об установлении правления Вэнь-вана
6	行露 *Син лу*	Об исправлении нравов; женщины обрели возможность блюсти себя посредством ритуала

7	羔羊 *Гао ян*	О бережливых и честных чиновниках (в песне описывается как «преображение, начатое в первой песне раздела, доводится до совершенства», «сила-*дэ* подобна ягненку», т.е. безупречна и чиста)
8	殷其雷 *Инь ци лэй*	О добродетели супруги благородного мужа, служащего далеко от дома
9	摽有梅 *Пяо ю мэй*	О добродетели женщин, которые остерегаются несвоевременных свадеб и держатся строго
10	小星 *Сяо син*	О милости жён к нижестоящим, об отсутствии зависти
11	江有汜 *Цзян ю сы*	Об исчерпании каждым своего Дао-пути (почтительность необходима вне зависимости от обстоятельств)
12	野有死麕 *Е ю сы цзюнь*	О преображении южных земель (как следствие – строгость и осторожность женщин)
13	何彼襛矣 *Хэ би нун и*	О почтительности и умеренности дочери чжоуского вана (не кичится знатностью)
14	騶虞 *Цзоу юй*	О гуманном, преображенном сознании людей (как следствие – изобилие плодов и животных) [МШЧИ, 1.4-1.5/283–295].

Таким образом, по мысли Мао, *Чжоу нань* и *Шао нань* закладывают сакральный базис всего раздела *Го фэн*, в них действующими лицами выступают идеальные «благородный муж» (правитель) и его добродетельная почтительная жена («преображение Поднебесной посредством [осуществления] Дао-пути жены» 化天下以婦道). Вместе они осуществляют трансформацию сознания всего народа, и в Поднебесной воцаряется гармоничный мир.

В связи с этим, становится очевиден предмет, который исследует Мао в своем комментарии, – это ритуально правильная, должная, коммуникация людей. В комментарии человек описан не как самоценная личность, а как звено межличностной коммуникации и социальных норм – жены с мужем, супруги правителя с вассалами, супруги правителя во время жертвоприношений

(соответственно, ее отношение к духам предков), правителя – с народом и т.д. В этом смысле главное действующее лицо в комментарии Мао – это сам ритуал, воплощающийся в каждой ситуации, которую описывает песня, а его основные характеристики – это почтительность, воздержанность[149] и своевременность.[150]

Однако такая идеальная картина представлена только в первых двух разделах *нань*, остальные разделы маркированы как *фэн* («нравы»), и в них Мао сосредотачивает внимание на случаях отступления от ритуала. С этим связано ставшее в комментариях к *Песням* общепринятым, разделение на «выправленные» (*чжэн* 正) и «измененные» (*бянь* 變) песни и, соответственно, нравы.

Рассмотрим, что Мао выделяет в качестве вопиющих случаев отклонения от ритуальной нормы:

Разврат и распущенность 淫亂	Отсутствие [чётко] установленной воли 無立志
Утрата Дао-пути супружества 夫婦失道	Расточительность 奢
Утрата наложницей своего положения 夫人失位	Иметь богатство и не уметь его использовать 有財不能用
Разнузданность 恣	Раскол государства 分國
Мужчины и женщины сбегают друг от друга 男女相奔, Бросать друг друга 相棄	Неспособность вести себя по-родстенному с членами своего рода 不能親其宗族
Невозможность совершенствовать Дао-путь, чтобы выправить свое государство 不能修道以正其國	Из-за хаоса в государстве свадьбы не совершаются в соответсвии со временем 國亂則婚姻不得其時焉
Не используются мудрецы 不用賢 Не искать мудрецов для помощи 不求賢以自輔	Начинать и не завершать [дела] 始而不終
Приближать мелких людей	Мелочность 褊

[149] Например, «жены *дафу* могут следовать установлениям и порядку. Если могут следовать установлениям и порядку, то можно наследовать [делу] предков и приносить жертвы» [МШЧИ, 1-4/286]; «посредством ритуала блюсти себя» [МШЧИ, 1-4/286].

[150] «Заключение брака в соответствии со временем» [МШЧИ, 1-2/279]; «охота в соответствии со временем» [МШЧИ, 1-5/294] и т.д.

近小人	
Дикость/растрата 荒	Алчность 貪
Отсутствие Дао-пути и добродетели 無道無德	Отсутствие меры 無節
Отсутствие ритуала 無禮	Скупость, двойная бережливость 儉嗇, 重儉
Нет возможности продолжить дело прежних правителей 不能繼先公之業	Ритуал и долг угасают и исчезают 禮義消亡
Не опекать свой народ 不撫其民	Без остановки воевать 兵革不息
Клевета 讒, любить слушать клевету 好聽讒	Не радоваться добродетели, но любить плотские утехи 不說德而好色
Утрата доверия 失信	Не одержать верх над матерью, чем навредить младшему брату 不勝其母以害其弟
Заносчивость 驕	Пренебрегать девятью поколениями своего рода 棄其九族
Любить украшать свое одеяние 好絜其衣服	Сердце/сознание не едино (неискренность) 心不一

Подавляющее большинство песен из части *Го фэн*, в прочтении Мао, иллюстрируют разную степень деградации правителя, его семьи и всего народа. Причем большинство царств «представляют» какой-то конкретный порок или группу взаимосвязанных пороков. Всё перечисленное в таблице можно объединить в три группы:

1. Развратность и распущенность, которая ведет к утрате Дао-пути в самой основе – семейных отношениях;

2. Отказ от мудрых наставников, после чего двор неизбежно наполняют низкие люди, а отсюда появляются клевета и доверие ей, излишняя бережливость/расточительность, ослабление государя, его леность, алчность, распущенность, неискренность, грабеж населения и, как следствие, — упадок государства;

3. Несоблюдение ритуала, ведущее к утрате самой возможности преобразования общества: «Когда невозможно использовать чжоуские ритуалы, нечем укрепить свое государство».

В конечном счете получаем логичную схему, по которой разрушение «нормативных» семейных ценностей и упадок государства, влекомый за пренебрежением советов мудрых сановников, приводит к утрате наиважнейшего для правителя Поднебесной (да и для правителей на более низких ступенях власти) — сакральной функции трансформации и преображения сознания своих подданных.

Отдавая должное Мао, надо отметить, что в этой трактовке *Го фэн* обретает композиционную целостность, поскольку начинается с идеального правления Вэнь-вана (*Чжоу нань*, *Шао нань*) и заканчивается описанием не менее идеальной ситуации – Чэн-ван, внук Вэнь-вана под руководством совершенномудрого советника Чжоу-гуна окончательно устанавливает в Поднебесной порядок (раздел *Бинь фэн*). Через весь комментарий проходит идея о наставничестве как идеальной форме власти.

В целом, трактовка Мао прочитывает песни *Ши цзина* как справочник по регуляции социальной сферы на всех уровнях – в истинно конфуцианском духе, с классическим набором тем и понятий. Аристократические песни из разделов *Сяо я* и *Да я* получили более «реалистические» интерпретации, но с сохранением акцента на детали описания ритуалов – в основном, пиршества или принятия гостей. Раздел *Сун* состоит из сакральных гимнов, воспевающих основателей династий и их

свершения – здесь интерпретация Мао фактически следует тексту канона, лишь указывая, кому тот или иной гимн посвящен или в какой ситуации он исполнялся.

В чем заключается особенность комментария Мао, и с какой целью он был написан? Со свойственным течению *гувэнь* акцентом на филологической составляющей Мао особое внимание уделяет толкованию древних слов, глоссам. Во время переворота Ван Мана тексты *гувэнь* получили официальное признание, а передававшие их ученые – места *боши* при дворе. Деятельность яркого ученого Лю Синя 劉歆 (ок. 50 г. до н.э. – 23 г. н.э.) будет подробно разобрана ниже; сейчас лишь отметим, что его недовольство экзегезой канонов в варианте *цзиньвэнь* заключалось в искажении первоначального смысла текста и чрезмерной многословности комментариев. В этом смысле комментарий Мао, конечно, получил всестороннюю поддержку Лю Синя, хотя традиционно императорский род Лю принадлежал к луской школе, начиная с предка Лю Синя — Лю Цзяо.[151]

В связи с этим необходимо рассмотреть появление версии Мао и с другой стороны. Представители луской школы наотрез отказались сотрудничать с Ван Маном — в своем большинстве они нашли предлог, чтобы удалиться от двора или покончили с собой, если он настойчиво пытался наладить контакт [ХХШ, 81/2668–2669, 79-1/2569; ХХШ (ч. Сю Хань чжи), 5/3307]. Из тех отрывочных сведений, которыми мы располагаем о луской версии *Ши цзина*, можно заключить: как и Мао, они немалое внимание уделяли изучению собственно языка канона, толкованию древних слов (установка, заданная еще Шэнь-пэем, «Шэнь-гун использовал только *сюньгу* для обучения *Песням*» [ХШ, 88/5439–5440]). С функциональной же точки зрения, лусцы придерживались мнения, что *Ши цзин* – это «книга увещеваний/увещевательное послание» (*цзянь шу* 諫書). Например, в биографии Ван Ши 王式, наставника правителя области Чанъи 昌邑 (Лю Хэ 劉賀) и известного представителя луской школы, находим следующее:

[151] Все доклады Лю Синя, которые сохранились в составе *Ханьшу*, выдают в нем носителя луской версии *Ши цзина*, – цитирует он именно ее.

式為昌邑王師。昭帝崩，昌邑王嗣立，以行淫亂廢，昌邑群臣皆下獄誅，唯中尉王吉、郎中令龔遂以數諫減死論。式繫獄當死，治事使者責問曰：「師何以無諫書？」式對曰：「臣以《詩》三百五篇朝夕授王，至於忠臣孝子之篇，未嘗不為王反覆誦之也；至於危亡失道之君，未嘗不流涕為王深陳之也。臣以三百五篇諫，是以亡諫書。」使者以聞，亦得減死論，歸家不教授。

«[Ван] Ши служил наставником правителя области Чанъи. Когда император Чжао-ди скончался, Чанъи-ван вступил на трон, и ведя себя распущенно и испорченно, многих вассалов правителя Чанъи бросил в тюрьму. Только воевода Ван Цзи[152] и начальник приказа по охране дворцовых ворот Гун Суй направляли правителю увещевательные послания с просьбой о [его] помиловании. [Ван] Ши тоже находился под стражей и был приговорен к смертной казни, когда ведающий этими делами с упреком спросил: «Почему наставник не присылает увещевательных писем?» Ши в ответ сказал: «[Ваш] подданный денно и нощно наставлял правителя при помощи трехсот пяти песен «*Ши* [*цзина*]». Что до песен о верности вассалов и почтительности сыновей — сколько раз я декламировал их правителю! Что до опасностей, [которые грозят] утратившему Дао-путь государю, неужели я не описывал их правителю в подробностях, заливаясь слезами?! [Ваш] подданный использовал [эти] триста пять песен как увещевания, поэтому нет [у меня других] увещевательных посланий». Посланник выслушал его, и [вскоре Ван Ши] был помилован, вернулся домой и больше не преподавал» [ХШ, 88/5442–5443].

В луском варианте *Ши цзин* превращался в базовый образовательный текст, в котором песни интерпретировались в строго дидактическом ключе, описывая все

[152] Фигура Ван Цзи 王吉 (ум. 48 г. до н.э.) заслуживает отдельного упоминания. Он происходил из древнего влиятельного клана Ланъеских (琅琊) Ванов, древнейшего ответвления этой фамилии. Помимо собственно службы при Лю Хэ, занимался изучением канонов и, что редкость для Западной Хань, разбирался во всем Пятиканонии, отдавая предпочтение *Цзоу-ши Чуньцю*, *Песням* (в версии Хань Ина, судя по его наставнику), *Луньюю*, *Переменам* в версии Лянцю Хэ [ХШ, 72/4757–4769].

возможные жизненные ситуации и наставляя как надо себя вести. Даже первая песня канона — *Гуань цзюй* — величальная благородной невесте с описанием свадьбы, лусцами прочитывалась как порицание современным нравам [Пи Сижуй, 2017, с. 152–154]. При таком ригоризме наставников Ван Ману было сложно использовать эту версию *Песен* в качестве основной. Кроме того, несмотря на методологическую схожесть луской версии с комментарием Мао, они расходились в интерпретациях.

Циская школа, хотя и не проявила очевидного протеста против Ван Мана, не удовлетворяла Лю Синя из-за чрезмерного отклонения в сторону апокрифического толкования текстов, с ее помощью было невозможно декларировать возврат к «настоящему» конфуцианству. Школа Хань Ина при Западной Хань была довольно малочисленна и в политическом отношении не имела большого веса, а стиль их изучения *Песен* имел уклон в практическую сферу — риторики и дипломатического общения.[153] Таким образом, Ван Ман, явно и неявно отождествлявший себя с фигурой Чжоу-гуна и стремившийся восстановить «истинный» чжоуский Дао-путь [ХШ, 99-1/6083], разумеется, отдавал предпочтение *Песням* в версии Мао.

2.3.3. Ханьские школы изучения *Документов*

Из всех канонических текстов, вошедших в Пятиканоние, самая сложная и трагичная история передачи принадлежит *Шу цзину* 書經.[154] Хитросплетения передачи этого старейшего текста в составе конфуцианского канона на века стали материалом для ожесточенных дискуссий.

Правление Цинь Ши-хуана и предполагаемое уничтожение нескольких древних классиков чжоуской эпохи поделило историю ряда текстов на «до» и

---

[153] О роли произведений *Ши цзина* в конфуцианском аргументативном дискурсе см. [Бонч-Осмоловская, 2016, с. 73–79].

[154] («Канон [исторических] документов», «Канон писаний», «Книга документов/писаний», тж. *Шан шу* 尚書 «Почитаемые документы», «Древнейшие документы», далее *Документы*). Историографию и анализ целого ряда вопросов, связанных с исследованием *Шуцзина* см. в [Попова, 2012$_А$, с. 240–257; Попова, 2012$_Б$, с. 40–52; Попова, 2013, с. 382–392; Попова, 2014, с. 57–73].

«после».[155] После установления правления ханьской династии, многие тексты возродились в двух версиях, записанных старым дореформенным письмом и новым. *Документы*, как и *Песни*, таким образом, оказались поделены между течениями мысли разных направлений.

При императоре Цзин-ди спохватились, что нет людей, которые могли бы профессионально заниматься *Документами*. До двора дошел слух о том, что только бывший эрудит циньского двора Фу-шэн 伏生 (тж. Фу Шэн 伏勝, ок. сер. III в. до н.э. – сер. II в. до н.э.) понимает текст. К нему был направлен чиновник министерства церемоний Чао Цо 晁錯 (ок. 200 г. до н.э. – 154 г. до н.э.), который преподнес эту версию двору, до этого спрятанную Фу-шэном в стене дома и частично уцелевшую [ХШ, 49/2277]. Эти тексты и то, что успели записать со слов самого Фу-шэна, были положены в основу *цзиньвэнь* версии *Документов* (29 глав-*пяней*) [Ши цзи, 121/3124]. Со школой Фу-шэна, скорее всего, связано появление альтернативного названия *Документов* — *Шаншу* («Почитаемые/Древние документы»). На этот счет имеется несколько версий: танский ученый Кун Инда считал, что Фу-шэн сам назвал так текст, чтобы подчеркнуть его древнее происхождение, однако современный китайский ученый Чэн Юаньминь провел кропотливое исследование, опровергающее эту точку зрения [Чэн Юаньминь, 2013, с. 20–22]. В частности, он указывает на запись в *Ци люэ*, что Оуян-шэн (о нем см. ниже) «впервые дал *Документам* такое имя», а также что в самом комментарии *Шаншу да чжуань* 尚書大傳 («Великий комментарий к “Древнейшим документам”»)[156], нет ни одного упоминаниях о таком названии. Сыма Цянь, упоминающий о *Шаншу*, знание об этом названии унаследовал от своего отца, который был младшим современником Оуян-шэна. То есть все указывает на то, что

[155] Кан Ювэй высказывался категорично, считая, что не все книги были уничтожены, так как должны были сохраниться версии императорского архива, да и ученые находили способ спрятать книги. Кроме того, учитывая сравнительно недолгий период гонений, устная передача тоже не могла совершенно исчезнуть [Кан Ювэй, 2012, с. 5–15]. Во всем этом есть своя логика, однако во время восстания против Цинь столица была дотла сожжена еще Сян Юем 項羽 (232–202 гг. до н.э.), так что на императорский архив сложно возлагать надежды. См. тж. работы современных ученых по данному вопросу [Синицын, 1974, с. 159–167; Petersen, 1995].

[156] Составление данного комментария приписывается ученикам Фу-шэна.

название появляется приблизительно в годы правления императора Вэнь-ди [Ibid], видимо, чтобы повысить статус сочинения.

Сам Фу-шэн был уже очень стар и не мог занять пост при дворе, поэтому *Документы* в его версии получили распространение и официальное признание через его учеников Чжан-шэна 張生 и Оуян-шэна 歐陽生. Учение последнего было передано его правнуку Оуян Гао 歐陽高. В *И вэнь чжи* есть записи о комментариях *Оуян чжан цзюй* 歐陽章句 (Комментарий [к *Документам*] с разделением на параграфы и фразы [мастера] Оуяна) и *Оуян шо и* 歐陽説義 (Рассуждение [мастера] Оуяна о смысле [*Документов*]) [ХШ, 30/2909–2910], принадлежащих, скорее всего, Оуян Гао, поскольку именно он в 136 г. до н.э. был в числе первых назначенных *боши* по «Пятиканонию» при императоре У-ди. [157] Род Оуян и позднее специализировался именно на комментировании *Документов*.

Отметим, что если для экзегезы *Песен* разделение на цискую и лускую школы имело большое значение, то для изучения *Документов* — совсем нет. Фу Шэн был цисцем, выходцем из Цзинань, однако среди его учеников были как цисцы, так и лусцы, и все они потом могли «более или менее говорить о *Документах*» [ХШ, 88/3603].

Еще одна ветвь передачи *цзиньвэнь* версии канона была основана учеником Сяхоу Шичана — Сяхоу Шэном 夏侯勝 и его племянником Сяхоу Цзянем 夏侯建, она получила название «учение старшего и младшего Сяхоу» 大小夏侯之學 [ХШ, 88/5434]. *И вэнь чжи* фиксирует их труды: *Да сяо Сяхоу чжан цзюй* 大小夏侯章句 (каждый по 29 *цзюаней*) и *Да сяо Ся хоу цзе гу* 大小夏侯解詁 (29 *пяней*). Все тексты традиций Оуян и Сяхоу погибли в IV веке, в ходе инцидента Юнцзя (311 г. н.э.), когда Лоян, столица Западной Цзинь, был захвачен кочевниками и большая часть императорской библиотеки погибла.

Гувэнь версия *Шуцзина* появилась во II в. до н.э. будучи найденной в стене дома Конфуция вместе с другими текстами этого течения (*Луньюй*, *Сяоцзин*, *Мэн-*

[157] К сожалению, данная атрибуция в определенной степени гипотетична, поскольку с тем же успехом можно было бы предположить, что комментарий был составлен Оуян-шэном, как основателем школы Оуян.

цзы, *Маоши* и др.). Продвижение данной редакции *Документов* связано с именем ученого Кун Аньго, в *И вэнь чжи* сообщается, что по объему она превышала версию *цзиньвэнь* на 16 глав [ХШ, 30/2908–2909]. Хотя традиция *гувэнь* долго не получала официального признания, она отнюдь не угасала и имела сторонников – биографии конфуцианцев в *Хоу Хань шу* указывают, что комментированием этой версии канона занимались видные ученые.[158]

Несмотря на парадигмальное значение *Документов* на содержание и развитие китайских мифологических воззрений, историографии, философии и императорской идеологии, при Хань этот памятник уступал свои позиции в экзегетической популярности. Известно, что император У-ди, увидевшись на аудиенции с ученым Ни Куанем[159], сказал «Я сначала полагал, что «Канон документов» — это безыскусная наука, но услышав рассуждения Куаня, [думаю, что оно] достойно внимания» [ХШ, 88/3603]. Получалось, что, безусловно, этот канон считался необходимым для изучения, но, с одной стороны, каким-то слишком теоретическим (без легкого выхода в практическую сферу, как у *Чуньцю*, *Песен* и *Перемен*), а с другой, сложным в своей простоте (архаичная лексика при лаконичности фраз до определенной степени обуславливала филологическое направление изучения канона — на что, видимо, и указывал У-ди).

Все обозначенные в *И вэнь чжи* комментарии к *Документам* были утрачены,[160] что очень затрудняет анализ особенностей экзегезы этого канона в указанный период. Если же обратиться к сохранившимся цитатам, то одну деталь удается выявить по главе *У син чжи* 五行志 («Трактат о пяти стихиях/процессах/видах деятельности») из *Ханьшу*. Эта глава является развернутым комментарием на одну из глав *Документов* — *Хун фань* 洪範

[158] Сунь Ци 孙期, Кун Си 孔僖, Ян Лунь 楊伦, Ду Линь 杜林, Цзя Куй 賈逵 (30–101), Ма Жун 馬融 (79–176), Чжэн Сюань 鄭玄 (127–200) [ХХШ, 79-1; 60-1; 35; 36]

[159] Ни Куань был учеником Оуян-шэна [ХШ, 88].

[160] Помимо указанных выше комментариев Оуяна и Сяхоу, был еще комментарий *Шаншу да чжуань* 尚書大傳 («Великий комментарий к “Древнейшим документам”»), составленный, видимо, еще в школе Фу-шэна, был позднее прокомментирован Чжэн Сюанем. Он сохранялся вплоть до времен династии Тан, однако уже в библиографическом разделе сунской династийной истории этот текст насчитывает три свитка вместо изначальных девяти, а в минской — вовсе теряется. До наших дней он дошел только в реконструкциях цинских каноноведов Сунь Чжилу 孫之騄, Лу Вэньчао 盧文弨 (1717–1795), Чэнь Шоуци 陳壽祺 (1771–1834) и др. Одним из наиболее авторитетных до сих пор является обширное исследование *цзиньвэнь Документов* Пи Сижуя, см. [ЦВШШ, 1989].

(«Великий план») и выстроена по принципу «цитата из канона» + *чжуань* (комментарий *Хун фань У син чжуань* 洪範五行傳 («Традиция о пяти стихиях в “Великом плане”»)[161], находящийся в составе комментария *Шаншу дачжуань* Фу-шэна) + *шо* («рассуждение», содержащее различные трактовки Дун Чжуншу, Лю Сяна, Лю Синя, Цзин Фана, а также, видимо, самого Бань Гу и др.) [см. ХШ, 27]. По этому тексту можно заметить, что (1) *Документы*, как они поняты в *чжуани* и *шо*, в достаточно традиционном для циской школы ключе толкуются с точки зрения взаимоотношений человека и Неба (ошибки управления влекут за собой природные катаклизмы и аномалии). Среди специалистов по *Документам*, эту теорию разрабатывали Сяхоу Шичан, его ученик Сяхоу Шэн, Лю Сян[162], Сюй Шан 許商.[163] Использование Бань Гу теории «пяти стихий» именно в таком ключе, скорее всего, объясняется его знакомством с циской традиции, — его двоюродный дед Бань Бо 班伯 (ок. 44 г. до н.э. – ок. 7 г. до н.э.), был специалистом по циской версии *Песен* [ХШ, 100-1/6221], да и цитаты *Песен* в *Ханьшу* преимущественно относятся к этой версии [Юй Яньтин, 2009, с. 235–237]. (2) Вся информация, отсутствующая в *Документах*, дополняется при помощи текста *Чуньцю* [Ван Баосюань, 2008, с. 17], в *У син чжи* активно используется текст *Цзо чжуань*. Выше уже отмечалось, что хроника *Чуньцю* превосходила по актуальности и востребованности другие канонические тексты в ханьское время. *У син чжи* тоже демонстрирует, как экзегеза прочих канонических текстов в той или иной степени подчинялась этой тенденции (подробнее об этом см. в разделе 2.5).

2.3.4. Попытки реставрации *Ритуалов* и основные тенденции в их интерпретации при Хань

Не менее сложно складывалась судьбы текстов, фиксировавших ритуальные нормы. Цинь Ши-хуан, совершенно очевидно, консультировался с

[161] Подробнее о структуре *У син чжи* см. [Терехов, с. 9–23].
[162] В *И вэнь чжи* за его именем значится сочинение *У син чжуань цзи* 五行傳記 («Записи о Традиции о пяти стихиях в “Великом плане”, 11 *цзюаней*) [ХШ, 30].
[163] В *И вэнь чжи* за его именем тоже значится сочинение *У син чжуань цзи* 五行傳記 («Записи о Традиции о пяти стихиях в “Великом плане”) в один *пянь* [Ibid]. О типе комментария *цзи* см. в предыдущей главе.

конфуцианскими наставниками по поводу проведения ключевых ритуалов. До проведения жертвоприношения на горе Тайшань, например, он обращался за советом к лускими и цискими конфуцианцами, однако, всех прогнал из-за непрактичности их предложений [Ши цзи, 6/242; 28/1366–1367]. Во всяком случае, о целенаправленном уничтожении ритуальных текстов или тем более ритуальной практики при Цинь в источниках ничего не сообщается.

Однако к началу Западной Хань ритуальные тексты были представлены лишь луской версией Гао Тан-шэна 高堂生 под названием *Ши ли* 士禮 («Ритуалы служилых людей») из 17 глав [ХШ, 30/2918; Ши цзи, 121/3118]. В то время этот текст был основным ритуальным каноном и назывался *Ли цзин* 禮經 («Канон ритуалов») или просто *Ли* («Ритуалы»), только впоследствии он обрел название *И ли* 儀禮 («Церемонии и ритуалы»), сохраняющееся за ним до сих пор. Сложность ситуации заключалась в том, что ритуалы служилых людей не годились для ритуалов императорского двора, а специалистов по ним практически не было. Обратимся подробнее к этим событиям.

С установлением власти Лю Бана ко двору стали стекаться ученые, книжники, маги-*фанши* 方士 и прочие специалисты в разных областях знания. Среди верных соратников императора был, например, ученый Лу Цзя 陸賈 (ок. 240 – 170 гг. до н.э.), автор трактата *Синь юй* 新語 («Новые речи»)[164], а среди примкнувших под давлением обстоятельств, например, *боши* циньского двора, Шу Суньтун 叔孫通.[165] Именно на Шу Суньтуна была возложена миссия по разработке придворного церемониала, за которую он взялся, окруженный сотней учеников. Важно подчеркнуть, что, несмотря на кажущуюся многочисленность его помощников, все они были скорее «служками», чем закончившими образование специалистами. Шу Суньтуну пришлось поехать в Лу с приглашением лускими конфуцианцам присоединиться к его деятельности. Не все согласились, некоторые заявили, что

[164] Перевод этого текста на английский язык и исследование см. [Gu Meigao, 1988], а также другие работы [Сюй Фугуань, 1976, с. 85–108; Loewe, 1993, с. 173–177]

[165] Кроме этого еще заслуживают упоминания Цзя И 賈誼 (200–168 гг. до н.э.), автор сочинения *Го Цинь лунь* 過秦論 («Рассуждение о преодолении Цинь»), см. [ХШ, 48], и Цзя Шань 賈山, автор известного послания *Чжи янь* 至言 («Речения предельной [важности]») [ХШ, 51/3756–3798].

помогать перебежчику от одного правителя к другому сочтут для себя позором и попросили его поскорее удалиться. Тем не менее, в конечном счете, у Шу Суньтуна была собрана команда из тридцати лусцев и сотни его собственных учеников, и они больше месяца упражнялись в полях, репетируя церемонии. По заказу Лю Бана ритуалы были упрощены (как он сказал, «чтобы я смог их осуществить») и в итоге, по замыслу Шу Суньтуна, было получено нечто новое, «объединяющее древние ритуалы с циньскими» [Ши цзи, 99/2722; ХШ, 43/3510–3511]. Из всего этого можно сделать следующий вывод: к концу Цинь-началу Хань собственно наставников, сведущих в тонкостях ритуала, оставались считанные единицы. Основную массу создавали ученики, способные лишь механически воспроизводить ряд ритуальных действий.

Шу Суньтун происходил из местности Сюэ 薛, которая в эпоху Чжаньго управлялась циским Мэнчан-цзюнем 孟嘗君 (ум. 276 г. до н.э.) [Ши цзи, 75/2351], соответственно, культурный регион к которому он относился — был циским. Циские ученые традиционно уделяли большое внимание политической практике, в то время как разработкой ритуалов и музыки чаще занимались лусцы. Об этом разделении свидетельствуют многочисленные жизнеописания конфуцианцев и в *Ши цзи*, и в *Ханьшу*. Соответственно, Шу Суньтун, окруженный еще менее сведущими учениками, испытывал сложности в создании ритуальной практики для ханьского двора и никаких книг, чтобы обратиться к ним, у него не было.

Отметим, что система поклонения духам при императорском дворе уже была очень сложной, Сыма Цянь в трактате «О поклонении духам Неба и Земли» подробно описывает, как много строилось жертвенников при каждом новом императоре, и какому сонму божеств они поклонялись, например:

> 而雍有日、月、參、辰、南北斗、熒惑、太白、歲星、填星、二十八宿、風伯、雨師、四海、九臣、十四臣、諸布、諸嚴、諸逑之屬，百有餘廟。
>
> «Кроме того в области Юн насчитывалось более ста храмов в честь Солнца, Луны, созвездий Шэнь, Чэнь, Нань-доу, Бэй-доу, планет Ин-хо

(Марс), Тай-бо (Венера), Суй-син (Юпитер), Чжэнь-син (Сатурн), Чэнь-син (Меркурий), двадцать восемь зодиакальных созвездий, в честь [князя ветра] Фэн-бо, [пастыря дождей] Юй-ши, четырех морей, девяти и четырнадцати [заслуженных] чиновников, *Чжу-бу* — всех звезд, *Чжу-янь* — всех дорог, *Чжу-цю* — всех духов людей, которым приносили жертвы совместно» [Ши цзи, 28/1375].[166]

К регулированию вопросов по этим жертвоприношениям были причастны отнюдь не только и не столько конфуцианцы, большой вес здесь имели многочисленные маги-*фанши*, окружавшие императора [Loewe, 1994 с. 18–19]. Так, У-ди беспокоило, что «все ученые-конфуцианцы и *фанши* о жертвоприношениях *фэн* и *шань* говорят каждый по-своему, [получается] несуразно и тяжело осуществимо» [Ши цзи, 28/1398]. Конфуцианцы нередко критиковали осуществлявшуюся при дворе практику,[167] предлагали реконструировать древние ритуалы по древним книгам, в которых частично содержались описания чжоуских ритуалов:

天子既聞公孫卿及方士之言，黃帝以上封禪，皆致怪物與神通，欲放黃帝以上接神僊人蓬萊士，高世比德於九皇，而頗采儒術以文之。群儒既已不能辨明封禪事，又牽拘於詩書古文而不能騁。

«Сын Неба слышал от Гунсунь Цина и магов, что при Хуан-ди и до него во время принесения жертв Небу *фэн* и Земле *шань* всегда вызывались диковинные существа и устанавливались связи с духами, поэтому он хотел, подобно Хуан-ди и его предшественникам, прославиться в мире встречами с духами, небожителями и мудрецами с горы Пэнлай. [Он хотел], возвысившись, сравняться добродетелями с девятью императорами [древности], для чего [стремился] усиленно использовать учение и искусство конфуцианцев, чтобы украсить церемониал жертвоприношений. Однако ученые-конфуцианцы уже не

[166] Ср. тж. [Вяткин, 1986, с. 163; Watson, 1993, с. 17].

[167] Вместо конструктивных предложений они заключали: «не соответствует древним [порядкам]» или «ритуалы, проведенные учеными под руководством министра церемоний, не сравнятся с теми, что проводят конфуцианцы в Лу!» [Ши цзи, 28/1397]

> могли ясно рассказать ему о жертвоприношениях Небу и Земле; кроме того, они были скованы *Песнями*, *Документов* и другими древними текстами, и не могли выступить вперед [со стоящими предложениями]» [Ши цзи, 28/1397].[168]

Эта относительная беспомощность раннеханьских книжников-конфуцианцев продолжалась достаточно долго. Выражалась она, помимо прочего, в незнании или непонимании тонкостей собственно «Канона ритуалов», не говоря уже о том, что в нем не описано – императорских ритуалов. Например, при дворе Вэнь-ди одним из основных специалистов по ритуалу был Сюй-шэн 徐生, но о нем мы читаем только, что он был «искусен в [ритуальных] манерах», то есть в практическом исполнении обряда. Его внук Сюй Сян 徐襄, унаследовавший дело, вообще «не был способен понять «Канон ритуалов», хотя тоже «от природы был хорош в [ритуальных] манерах» [Ши цзи, 121/3125]. Другой внук Сюй-шэна — Янь, наоборот «немного понимал [«Канон»], но искусен не был» [Ibid]. Таким образом, сложилась ситуация, когда квалификация мастера ритуала заключалась в обучении внешней стороне церемоний — набору уже устоявшихся обрядовых действий («сидя — декламируй *Песни* и *Документы*, стоя — практикуй ритуальные манеры» [ХШ, 89/5477]).

Ко времени правления императора У-ди ситуация не только не изменилась к лучшему, но скорее усугубилась. В своем предсмертном послании императору Сыма Сянжу 司馬相如 (179–117 гг. до н.э.) очень сетовал, что давно не проводился ритуал жертвоприношения Небу и Земле, хотя именно теперь на троне правитель, более всех достойный для этого.[169] Император был очень растроган и созвал совет, чтобы обсудить вопросы проведения древних ритуалов, сопровождающих инспекционные поездки императора и жертвоприношения. В итоге, более пятидесяти собравшихся на обсуждение конфуцианцев «не были способны ничего постановить» [ХШ, 58/4232]. Ни Куань 倪寬 резюмировал позицию конфуцианцев следующим образом:

---

[168] Ср. тж. [Watson, 1993, p. 41].
[169] Это послание Сыма Сянжу содержится в его официальной биографии в *Ханьшу*, см. [ХШ, 57-2/4192–4202].

陛下躬發聖德，統楫群元，宗祀天地，薦禮百神，精神所鄉，徵兆必報，天地並應，符瑞昭明。其封泰山，禪梁父，昭姓考瑞，帝王之盛節也。然享薦之義，不著于經，以爲封禪告成，合祛於天地神祇，祗戒精專以接神明。總百官之職，各稱事宜而爲之節文。唯聖主所由，制定其當，非群臣之所能列。今將舉大事，優游數年，使群臣得人自盡，終莫能成。唯天子建中和之極，兼總條貫，金聲而玉振之以順成天慶，垂萬世之基。

«Ваше Величество, Вы [повсюду] распространяете совершенную добродетель, правите и объединяете весь народ, совершаете жертвоприношения Небу и Земле, подносите дары сотням божеств. Куда направляются Ваши чистые помыслы, [они] всюду непременно будет встречены благими предзнаменованиями. Небо и Земля вместе Вам откликаются, благие знамения являют себя ясно. Надо совершить ритуалы-*фэн* на горе Тайшань, ритуалы-*шань* на горе Лянфу, прославить императорский род и подтвердить счастливые предзнаменования – [это и есть] величайшее дело монарха. Однако о сути жертвоприношений не написано в канонах. Для благополучного совершения жертвоприношений *фэн* и *шань* собираются духи Неба и Земли, и нужно с особым трепетом их встретить. Все чины имеют свои обязанности, каждое дело соответствует [должности] и исполняется в соответствии с церемониалом. Только совершенномудрый владыка может установить то, что до́лжно; это не то, что все множество подданных может упорядочить. Ныне грядет свершение великого дела, мы пребывали в нерешительности несколько лет, все Ваши подданные отдали все свои силы обсуждениям, но в итоге не добились успеха. Лишь Сын Неба устанавливает предел гармонии и равновесия, сводит все воедино в должный порядок, золотом звучит и нефритом отдается [слава о его добродетели], пока он доводит до завершения ниспосланные Небесами милости, закладывая основу для десяти тысяч поколений» [ХШ, 58/4232–4233].

Конфуцианцы, таким образом, заняли лояльную ко всему позицию и предоставили императору полную свободу выбора угодного ему церемониала, чем он, как сообщает династийная история, воспользовался и «самостоятельно утвердил церемониал».

Таким положением вещей объясняется небольшое количество комментариев или независимых сочинений о ритуале, которые могли бы войти в перечень текстов *И вэнь чжи* в раздел о ритуалах. Кроме канона и примыкающих к нему комментирующих «записок», библиографический трактат перечисляет отдельные сочинения, сейчас по большей части входящих в состав эклектичного сборника «Записки о ритуале» и к ритуальной практике имеющих опосредованное отношение. Три сочинения, ныне утраченные, очевидно, отражают кипевшие вокруг жертвоприношений *фэн* и *шань* дебаты: *Гу фэн шань цюнь сы* 古封禪群祀 («Все древние жертвоприношения *фэн* и *шань*», 22 главы), *Фэн шань и дуй* 封禪議對 («Предложения и ответы [на предложения] о жертвоприношениях *фэн* и *шань*», 19 глав), *Хань фэн шань цюнь сы* 漢封禪群祀 («Все ханьские жертвоприношения *фэн* и *шань*», 36 глав) [ХШ, 30].

Выше уже говорилось, что традиционно специалистами по ритуалу выступали выходцы из княжества Лу, а циские конфуцианцы тяготели к разработке других проблем. Точно так же между этими группировками было «поделено» большинство канонических текстов, их версий и комментариев. Китайский специалист по ханьской экзегетике Ван Баосюань считает, что сложная ситуация с разработкой ритуальной практики привела к фактическому объединению этих двух традиций, во всяком случае в вопросах ритуала [Ван Баосюань, 2008, с. 114–118]. Это мнение имеет под собой определенные основания, однако, на мой взгляд, постепенное смешение традиций в принципе соответствовало духу времени, а ритуальные вопросы как были, так и оставались в ведении, преимущественно, луских конфуцианцев. Так, при дворе императора У-ди, после Дун Чжуншу, непререкаемым авторитетом пользовался Сяхоу Шичан [ХШ, 75/4871]. Сяхоу

Шичан был лусцем, при этом разбирался во всех пяти канонах, и в ритуалах, в том числе, специально занимался циской версией *Песен* и *Документами*.

Как видно, интересы луской и циской школ периодически пересекались в трудах их ярких представителей. Таковым, несомненно, был ученик Сяхоу Шичана — Хоу Цан, тоже выходец из луских земель. Следуя за учителем, Хоу Цан занимался циской версией *Песен*, но одновременно учился у других наставников, специально изучая ритуал – его учителем был Мэн Цин 孟卿, тоже из Лу [ХШ, 88/5426–5427]. Хоу Цан – автор первого авторского западноханьского сочинения о ритуале, которое вошло в перечень *И вэнь чжи — Цюй тай Хоу Цан* 曲臺后倉 («[Записи] Хоу Цана о палате для сверки книг», 9 глав). Бань Гу сообщает, что рассуждения Хоу Цана о ритуале «насчитывали несколько десятков тысяч слов», что, конечно, было очень много, если учитывать вышеописанную ситуацию. Учениками Хоу Цана были Дай Дэ 戴德 и его племянник Дай Шэн 戴聖, составители двух версий *Ли цзи* («Записок о ритуале»). Из всего этого можно сделать вывод, что специализированное изучение ритуалов по-прежнему оставалось прерогативой луских наставников, хотя в деле изучения других текстов, они могли, например, вслед за учителем, заняться цискими текстами.

Остается осветить еще одну тенденцию в ханьском каноноведении, напрямую связанную с вопросами ритуальной практики. Так называемая *гувэнь* версия *Ритуалов* появилась при разрушении луским Гун-ваном стены дома Конфуция. Помимо этого, еще был *Ли гу цзин* 禮古經 «Древний канон ритуалов», найденный на территории княжества Лу в местности Яньчжун 淹中. *И вэнь чжи* сообщает, что *Ли гу цзин* насчитывал 56 *цзюаней*, 17 из которых совпадали с каноном *цзиньвэнь* (т.е. текстом *И ли* 儀禮 «Церемонии и ритуалы»), а остальные 39 *цзюаней* в *цзиньвэнь* версии вообще не содержались (т.н. *И ли* 逸禮 «Утраченные ритуалы») [ХШ, 30/2922]. Дополнительно к канону шёл корпус *Цзи* 記 («Записок»), несколько позднее отредактированный и скомпилированный в двух вариантах — учеными Дай Дэ 戴德 и Дай Шэном 戴聖. Первый вариант получил название *Да Дай Ли цзи* («Записки о *Ритуалах* старшего Дая»), 85 глав, второй — *Сяо Дай Ли*

цзи («Записки о *Ритуалах* младшего Дая»), 49 глав. Оба Дая находились на службе при дворе и при Сюань-ди стали *боши*, что давало *Ли цзи* официальное признание и отдалило от перипетий, связанных с другими текстами течения *гувэнь*. И *Ли гу цзин*, и *Ли цзи* первоначально насчитывали гораздо больший объем текста, чем то, что сохранилось до наших дней. «Утраченные ритуалы» как были утраченными, так ими и остались, что не миновало и ряд текстов постепенно исчезнувших из состава *Записок*.

Ко времени расцвета экзегетической деятельности Чжэн Сюаня приоритеты распределились так — учёный выбрал для комментирования *Ли цзи* в версии Дай Шэна (*Сяо Дай Ли цзи*), тексты *И ли* и *Чжоу ли*. Текст *Чжоу ли* из течения *гувэнь*[170] занял свое место в системе конфуцианских канонов благодаря усилиям Ван Мана, так как с помощью описанной там системы рангов и пожалований (*цзю цы* 九錫), тот мог повысить свой политический и ритуальный статус. В связи с этим, признание данного текста в качестве древнего канона было одним из условий на пути Ван Мана к власти.

2.3.5. Ханьская экзегеза *Перемен* и распространение рассуждений-*шо*

Из всех письменных памятников, вошедших в состав «Пятиканония», у *И цзина* 易經 («Канон перемен», «Книга перемен», тж. *Чжоу и* 周易 «Чжоуские перемены», «Всеохватные перемены», далее *Перемены*) судьба складывалась с наименьшими потрясениями. *Перемены*, благодаря своей мантической основе, активно использовались при Цинь, нисколько не утратив актуальности и при Хань.

По версии, изложенной Бань Гу, ко времени установления правления дома Хань, наиболее авторитетной считалась линия передачи, возглавляемая ученым Тянь Хэ 田何, представителем старого аристократического клана из княжества Ци [ХШ, 30/2906; 88/5423–5424]. Большинство известных раннеханьских

[170] По вопросу времени создания данного текста существуют разные точки зрения, но очевидно, что окончательный вид памятник принимает не раньше периода борьбы Ван Мана за власть, т.е. на рубеже I в. до н.э. – I в. н.э., см. [Кучера, 1961, с. 111–120; Кучера, 2010; Ульянов, 2013, с. 16–17].

специалистов по *Переменам* обучались у него или у его учеников, и версия канона в их передаче была признана официальной (*гуаньсюэ*).

В связи с этим, отметим одну черту, характерную, пожалуй, в первую очередь именно экзегезе *Перемен*, особенно проявившуюся в эпоху Западная Хань. Несмотря на формальное наличие учительского преемства, подразумевавшего достаточно стабильную передачу знания, толкование *Перемен* в каждом следующем поколении стимулировало появление новых независимых интерпретаций. В первую очередь это видно по перечню текстов, вошедших в *И вэнь чжи* и относящихся к *Переменам*: *И чжуань Чжоу-ши* 易傳周氏 (2 главы), *Фу-ши* 服氏 (2 главы), *Ян-ши* 楊氏 (2 главы), *Цай-гун* 蔡公 (2 главы), *Хань-ши* 韓氏 (2 главы), *Ван-ши* 王氏 (2 главы), *Дин-ши* 丁氏 (8 глав). Все они озаглавлены конкретными именами авторов сочинений [ХШ, 30].

Чжоу-ши — это Чжоу Вансунь 周王孫, представитель первого поколения учеников Тянь Хэ. После завершения обучения он жил в Лояне, куда к нему приехал изучать «древний смысл» (*гу и* 古義) Дин Куань 丁寬 (он же вышеупомянутый Дин-ши), любимый ученик Тянь Хэ [ХШ, 88/5425]. Приезд Дин Куань к нему для дополнительного изучения *Перемен*, уже говорит о том, что знания Чжоу Вансуня имели некоторые отличия от передачи Тянь Хэ. Но на этом дело не закончилось — завершив обучение у Чжоу, Дин Куань не продолжил напрямую одну из уже имеющихся линий передач, а написал свое собственное сочинение «Рассуждение о переменах» (*И шо* 易說) в 30 тысяч слов. У Дин Куаня учился Тянь Вансунь 田王孫, у которого затем обучалась знаменитая троица ханьских ицзинистов Мэн Си 孟喜, Ши Чоу 施讎 и Лян Цюхэ 梁丘賀, каждый из них, в свою очередь, тоже основал свою линию передачи.[171] В этом ряду особенную

[171] Все они получили места *боши* в годы правления императора Сюань-ди 宣帝 (прав. 74-49 гг. до н.э.) и представляли *цзиньвэнь* направление в ицзинистике. Про особенности передачи *Перемен* при Западной Хань подробнее см. [Сюй Фугуань, 1982, с. 83–94; Лу Ян, 2008, с. 90–105]. *Перемены* в версиях Мэна, Ши и Ляна сохраняли авторитет и при Восточной Хань, во всяком случае, по «Биографиям конфуцианцев» из *Хоу Хань шу* видно, что ученые, занимавшиеся *И цзином*, передавали канон, в основном, в этих версиях [ХХШ, 79-1]. Последнее свидетельствует об определенной стагнации ицзинистики и приостановке выработки на ее основе новых идей и концепций.

известность получило учение Мэн Си, на нём немного подробнее остановимся ниже.

Учениками Тянь Хэ во втором и третьем поколениях были Фу-шэн 服生 из княжества Ци, Ян Хэ 楊何 из Цзычуани, Ван Тун 王同, Цай-гун 蔡公 из Вэй и, наконец, Хань Ин, больше известный за свою передачу *Песен*, однако имевший отдельное учение и о *Переменах* [ХШ, 88/5447].

В связи с деятельностью ханьских ицзинистов, рассмотрим, как сочинения (комментаторского) типа *шо*-«рассуждение» [172] стали приобретать ряд своих основных особенностей уже при Западной Хань. А именно, комментарии-*шо* стали обозначать авторскую концепцию или учение, достаточно обособленное от передаваемой традиции, воплощавшейся в то время в комментариях *чжан цзюй*.[173] Сама специфика *Перемен* способствовала всё большему дроблению школ на индивидуальные ячейки, потому что работа с *И цзином* связывалась с практикой гадания и, когда ученик заканчивал свое обучение у наставника, обретая определенную долю свободы, он добавлял в нее или новые элементы, или методы. Поэтому в ханьской ицзинистике, как ни в какой другой отрасли экзегетики наблюдается тенденция к индивидуализации процесса толкования текста и появлению «частных» учений.

Таким образом становится понятен контекст появления *И шо* 易說 Дин Куаня, учений *гуа ци шо* (учение о «пневме» гексаграмм) Мэн Си, *ба гун шо* («учение о восьми дворцах») Цзин Фана и идеи Лю Сяна провести сравнение различных рассуждений-*шо* о *Переменах* [ХШ, 88/5430]. Исследование Лю Сяна привело его к мысли, что *шо* разных ученых и школ к *И цзину* генетически восходят к идеям Тянь Хэ, Ян Хэ и Дин Куаня и между собой различаются не столь значительно, при этом есть учение Цзин Фана, ни на одно из них не похожее. Добавим к этому еще учение Мэн Си (которое тот, правда, пытался замаскировать под традиционное знание, переданное ему от учителя Тянь Вансуня, однако против этого восставали

[172] Специальный раздел об этом типе комментария см. в 1 главе диссертации.
[173] Исключения составляли *шо*, которые по тем или иным причинам вовлекались в официальную систему образования, и тогда они зачастую трансформировались в комментарий *чжан цзюй*.

уже его современники, говоря, что он изменил *шифа* 師法 и придумал все сам [ХШ, 88/5427]).

Рассмотрим детальнее, какие учения сформировались в пространстве ханьской ицзинистики. К этому времени в области изучения *Перемен* четко сформировались основные направления мысли – развитие гадательной практики и философское осмысление текста. Процветание гадательной практики отражено уже в *Ши цзи* Сыма Цяня [Ши цзи, 128], а также, например, в разделе *Ши гуй* 蓍龜 («Стебли тысячелистника и черепашьи панцири») *Ханьшу И вэнь чжи* [ХШ, 30/3060-3064], где представлен перечень документов, зафиксировавших разные типы гадания.

Другой аспект развития западно- и восточноханьской ицзинистики — а именно, философское осмысление текста — непрост для изучения, в основном, из-за плохой сохранности материалов по этой теме. Комментарии, занимавшие видное место на ханьском ицзинистическом небосклоне, до наших дней дошли во фрагментарном виде, будучи собраны цинскими учеными почти по крупицам. В наиболее полном варианте они представлены в сборнике Ма Гоханя *Юйхань шаньфан цзи и шу*. Помимо этого в данном разделе диссертации привлечены материалы из следующих антологий: Хуан Ши 黃奭 (1809–1853) — *Хань сюэ тан цзин цзе* 漢學堂經解 («Разъяснение канонов в ханьских школах») [ХСТ, 2004]; Хуэй Дун 惠棟 (1697–1758) — *И Хань сюэ* 易漢學 («Ханьская ицзинистика») [ИХС, 1990]; Чжу Чжэнь 朱震 (1072–1138) — *И цун шо* 易叢說 («Собрание рассуждений о *Переменах*») [ИЦШ, 1989].

В деятельности[174] Мэн Си[175] совершенно четко наблюдается характерный для западноханьской интеллигенции уклон в толкование и предсказание природных бедствий и катаклизмов. *И вэнь чжи* приписывает ему и Цзин Фану сочинение *Цзай и* 災異 («Бедствия и аномалии», 66 глав) [ХШ, 30/2905].

[174] В отечественной синологической литературе специально ханьской ицзинистике посвящен ряд статей А.И. Кобзева и Н.Ю. Агеева [Кобзев, Агеев, 2009, с. 767–776, с. 894–904; Агеев, 2001; 2002; 2003; 2004; 2009]

[175] Отец Мэн Си — Мэн Цин 孟卿 — уже упоминался выше в связи с передачей ритуальных текстов, теперь рассмотрим деятельность его сына в контексте ханьской ицзинистики.

Комментарий Мэн Си *чжан цзюй* (2 главы) на сегодняшний день в наиболее полном виде представлен в сборнике Ма Гоханя, а основные идеи сочинения содержательно проанализированы в труде цинского каноноведа Хуэй Дуна 惠棟 — *И Хань сюэ* («Ханьская ицзинистика»).

Учение Мэн Си о *Переменах* (*гуа ци шо* 卦氣說) было призвано разъяснить закономерность сезонных изменений годичного цикла, связав *И цзин* и календарь в единую систему. Соответственно, 64 гексаграммы были соотнесены с 4 сезонами, 12 месяцами, 24 сельскохозяйственными периодами года (*цзе ци* 節氣) и 72 пятидневными отрезками (*хоу* 候) внутри этих периодов [ИХС, 1/3]. На основании комментария *Шо гуа* для каждого из четырех сезонов года были выделены *чжэн гуа* («правильные гексаграммы») — Кань 坎, Чжэнь 震, Ли 離, Дуй 兌 [схему см., например, ЮХШ, 1/88; ИХС, 1/4-7]. За каждой чертой данных гексаграмм был закреплен определенный сельскохозяйственный период. Остальные шестьдесят гексаграмм распределялись по 12 месяцам — 5 гексаграмм на один месяц, — охватывая весь годичный цикл. Год, таким образом, представлялся непрерывным процессом нарастания и убывания (*сяо си* 消息) сил *инь* и *ян*.

Учение Мэн Си существенно расширяло поле деятельности ицзинистов, объединяя в себе основные тенденции политической и экзегетической сфер ханьского времени. Сведение воедино *Перемен*, гадательной практики и календарной системы придавало канону особую значимость как тексту, на практике объединяющему Дао-путь Неба и Дао-путь человека, что закрепляло краеугольную позицию *И цзина* в одном из ключевых направлений ханьской мысли — *сяншу сюэ* 象數學 (учение о символах и числах).[176]

Перемены в интерпретации Цзин Фана имели свои особенности — на смену четырем «правильным» гексаграммам, пришли шесть «чистых» гексаграмм: Кань 坎, Чжэнь 震, Ли 離, Дуй 兌, Гэнь 良, Сюнь 巽. И их он связывал, соответственно,

[176] Теме *сяншу чжи сюэ* – китайской нумерологии или арифмосемиотики – посвящен ряд отечественных, а также западных работ, подробнее см. [Кобзев, 1981, с. 73–88, 1982, с. 34–48, 1993; Еремеев, 2005; Карапетьянц, 1989; 1990; Nielsen, 2003].

с 24 сезонами года, где каждая гексаграмма «управляла» четырьмя сезонами, где в отличие от схемы Мэн Си, каждая из них объединяла в себе пару противоположных сезонов.

Кроме того, порядок следования гексаграмм тоже отличался от обычного. Теперь гексаграммы распределились на восемь групп – «восемь дворцов» (*ба гун* 八宫)[177], где все трансформации начинались с восьми гексаграмм: Цянь, Кунь и шести порождаемых ими вариаций — Чжэнь 震, Кань 坎, Гэнь 良, Сюнь 巽, Ли 離 и Дуй 兌 (Цзин Фан тоже следовал за идеями, изложенными в тексте *Шо гуа чжуань*.[178]

Цзин Фан известен и тем, что пытался вести активную политическую деятельность и предлагал императору Юань-ди 元帝 (прав. 49-33 гг. до н.э.) ввести систему проверки чиновничьих успехов и достижений.[179] Логика была следующая – недобросовестная работа чиновников вызывает стихийные бедствия, которых можно избежать, только если вовремя провести инспекцию и отстранить всех, кто не эффективен.

Перемены в понимании Цзин Фана «утверждали нормы отношения между людьми», «проясняли Дао-путь *вана*», «выправляли чувства долга между правителем и подданным, отцом и сыном» [см. *Цзин Фан и чжуань* цит. по Бянь Цзячжэнь, 2003, с. 119–120]. Таким образом, идея о том, что Небо посредством тех или иных знамений проявляет свою волю, получила дополнительное развитие. Ключом к пониманию этих знамений, соответственно, являлись *Перемены*, при помощи которых появлялась возможность наиболее эффективно и подробно предсказать будущее. Отметим, что парадигма мышления, реализованная в учении Цзин Фана и в целом свойственная западноханьским ученым и экзегетам,

---

[177] Развитие метеоролого-пространственной концепции «восьми ветров» 八風 (уже встречавшейся в *Люйши чуньцю*, *Хуайнань-цзы* и *Шицзи*), «восьми сторон света» 八方, «восьми пределов» 八極, «восьми пространствах мира» 八荒, которая в свою очередь, коррелировала с календарной теорией о «восьми годовых вехах» 八節, связывая пространство и время в единый универсум [Лу Ян, 2008, с. 110–111].

[178] Подробнее об этом см. [Цзян Гуанхуэй, 2011, с. 288–290].

[179] По понятным причинам, чиновникам эти проекты Цзин Фана не понравились, особенно Ши Сяню 石顯, в то время практически всемогущему *чжуншулину* 中書令 — главному секретарю государственной канцелярии. В конечном счете настойчивость и прямолинейность Цзин Фана его и погубила — он был оклеветан и казнен в возрасте 41 года (история Цзин Фана достаточно подробно изложена в его жизнеописании в *Ханьшу*, см. [ХШ, 75/4878-4888]).

принимала немного разные обличия в разных теориях. У Дун Чжуншу, например, идея *тянь жэнь гань ин* 天人感應 (взаимный отклик между Небом и человеком) была выстроена вокруг текста *Чуньцю*, что, однако не меняло ее смыслового ядра и практического уклона.

Цзин Фан подробно исследовал взаимоотношения между гексаграммами, между чертами внутри гексаграмм (*ши ин* 世應) и между гексаграммами и лунными месяцами (*ши юэ* 世月).[180] Гадание специфицировалось и усложнялось при добавлении новых элементов — циклических знаков десятеричного и двенадцатеричного циклов (этот способ гадания получил название *нацзя* 納甲), элементов/процессов *у син* и пяти планет *у син* 五星 (Меркурий, Венера, Марс, Сатурн, Юпитер). Поскольку каждой черте гексаграммы соответствовал один из пяти процессов *у син*, которые или «порождают» или, наоборот, «преодолевают» друг друга, это позволяло установить, в каком «родственном» отношении они состоят (операция *люцин* 六親). Кроме того, у каждой гексаграммы была скрытая пара, которая могла быть выявлена операцией *фэйфу* 飛伏, что дополнительно проясняло результаты гадания.

Помимо Мэн Си и Цзин Фана оригинальные идеи относительно *Перемен* принадлежали Цзяо Яньшоу, автору текста *И линь* 易林 («Лес перемен»), предполагаемому ученику Мэн Си и учителю Цзин Фана.[181] Сочинение Цзяо Яньшоу состояло из 4096 стихотворений, иллюстрирующих все возможные (64x64 = 4096) комбинации гексаграмм. Отдельное место в ханьской ицзинистике занимает Ян Сюн и его *Тай сюань цзин* 太玄經 («Канон великой

[180] Подробнее см. [Гао Цзии, 2013, с. 4–21].

[181] Вопросы датировки и атрибуции авторства данного текста давно вызывали споры в научных кругах. Причина заключается в том, что имя Цзяо Яньшоу упоминается в биографии Цзин Фана в *Ханьшу*, но в библиографическом трактате *И вэнь чжи* сочинение *И линь* не значится. Оно появляется в библиографических сводах только начиная с *Суй шу*, что, конечно же, поставило его западноханьское происхождение под вопрос. Гу Яньу 顧炎武 (1613–1682) датирует этот текст временем после Восточной Хань, так как *И линь* по большей части опирается на записи из *Цзо чжуань*, которая приобрела стабильный статус только после падения династии. Эту точку зрения развил Цянь Чжуншу 錢鍾書 (1910–1998), опираясь на текстологический анализ огромного количества источников [Цянь Чжуншу, 2001, с. 219–227]. Попытки отстоять западноханьскую датировку были осуществлены, например, Шан Бинхэ 尚秉和 (1870–1950) (шесть доказательств подлинности *И линь* Шан Бинхэ можно найти в [Чжан Вэньчжи, 2013, с. 218]).

сокровенности»/«Канон великой тайны»), превративший гексаграммы *И цзина* в тетраграммы. [182] Наконец, в конце Восточной Хань появляется еще один интересный вариант применения *И цзина* — в алхимической практике. Алхимик Вэй Боян 魏伯陽 (ок. 151–221) написал трактат *Цань тун ци* 參同契 («Единение триады»), в котором объяснительный текст и образы к гексаграммам связывались с процессом изготовления элексира бессмертия [подробнее см. Ли Сяньлинь, 2003, с. 39–49].

Восточноханьская ицзинистика не была столь богата на новые идеи и интерпретации и, в основном, пользовалась достижениями западноханьских ученых. Так, в *Жу линь чжуань Хоу Хань шу* значатся пятнадцать ученых, занимавшихся передачей *Перемен*[183] [ХХШ, 79-1]. Все они передавали *И цзин* в версиях Мэн Си, Ши Чоу, Лянцю Хэ, Цзин Фана или *гувэнь* версию Фэй Чжи.[184]

На этом фоне выделяется ученый Цзин Луань 景鸞, эрудит, занимавшийся сразу многими текстами, включая и *И цзин* в версии Ши Чоу. О Цзин Луане говорится, что он «мало следовал за наставниками в изучении канонов», в связи с чем особенно симптоматичным выглядит его комментаторское сочинение типа рассуждение-*шо* — *И шо* («Рассуждение о *Переменах*») [ХХШ, 79-2/2572].

Подводя итоги данному разделу, отметим наиболее важные для настоящего исследования черты ханьской экзегезы *И цзина*. Во-первых, изучение текста *Перемен* при Западной Хань было одной из важнейших сфер конфуцианской экзегетики, выделявшееся склонностью к индивидуализации процесса толкования канона. Это повлекло за собой формирование частных и достаточно самостоятельных учений, что нашло выражение в составлении комментариев, связанных с именем конкретного автора и первых комментаторских сочинений

---

[182] Исследования по теме см. [Nylan, 1994A; Sivin, Nylan, 1987, с. 41–99; Чибисов, 2017, с. 523–527].

[183] Их имена: Лю Кунь 劉昆, Гуй Дань 洼丹, Хуаян Хун 鮭陽鸿, Жэнь Ань 任安, Ян Чжэн 楊政, Фань Шэн 范升, Чжан Син 張興, Дай Пин 戴憑, Вэй Мань 魏满, Сунь Ци 孫期, Чэнь Юань 陳元, Чжэн Чжун 鄭衆, Ма Жун 馬融, Чжэн Сюань 鄭玄 и Сюнь Шуан 荀爽. Из них Сюнь Шуан – интересный представитель клана Сюнь, члены которого и при Восточной Хань, и позднее в эпоху Троецарствие занимали высокие политические посты. Сюнь Шуан составил *чжуани* к *Ритуалам*, *Переменам* и *Песням*, а также «Выверенный канон Шан шу» (*Шан шу чжэн цзин*) и «Нормы [историописания в] *Чуньцю*» (*Чуньцю тяоли*). Его биографию см. [ХХШ, 62/2050-2058].

[184] О Фэй Чжи известно, что он не составлял комментарии *чжан цзюй* и больше занимался исследованием собственно *И чжуани*, то есть философской составляющей *Перемен* [ХШ, 88/5431].

типа *шо*-рассуждение (которые продолжали появляться и при Восточной Хань). Относительная свобода ицзинистической мысли позволяет объяснить, почему, например, при династии Сун переосмысление конфуцианской философии тоже началось именно с интерпретации *Перемен* и многократного увеличения востребованности сочинений *шо*.

Во-вторых, ханьская ицзинистика служит ярким примером успешного сочетания разных схем, проведения корреляций, нахождения «скрытых» связей между системами. Как отмечалось А. И. Кобзевым, «в эпоху Хань под воздействием мистико-натурфилософских учений *инь-ян*, школы новых письмен и оракуло-апокрифической традиции, общеметодологический потенциал схем *гуа* был реализован в максимальном увеличении их онтологических референтов и координации со всеми другими аналогичными схемами» [Кобзев, 1993, с. 72–73]. Особенно была усложнена дополнительными элементами система Цзин Фана (нельзя не отметить, что сами гадательные операции, разработанные Цзин Фаном, применялись и тысячелетие спустя).

С этим связана другая особенность ханьской ицзинистики — сугубо практический вектор изучения *Перемен* и усложнение гадания с введением новой методологии (уклон в практику в принципе свойственен ханьской экзегетике в целом).[185] Комментарии, подробно и глубоко разъясняющие комплекс *чжуаней* к *Переменам* при Хань написаны не были, потому что весь интерес к данному канону ограничивался все более усложняющимися нумерологическими схематизациями для точного определения благоприятного или неблагоприятного исхода дела. Ханьская ицзинистика сделала огромный шаг на пути развития коррелятивных соотношений классификационных схем и нумерологических построений.

Перемены, без потрясений дожившие до эпохи Хань, а во время правления самой династии Хань, миновавшие баталии между интеллектуальными течениями

[185] О первоначальных вариантах интерпретации *Чжоу и* в версии Тянь Хэ и его ближайших учеников практически ничего неизвестно. Мэн Си, по всей вероятности, был достаточно самостоятелен в разработке *гуа ци шо* и других элементов своего учения, так же, как и Цзин Фан. О других интерпретациях известно очень мало – направление *гувэнь* в ханьской ицзинистике было развито слабо, будучи представлено ученым Фэй Чжи 費直. Еще одна версия передавалась Гао Сяном 高相, но обе не получили официального признания [ХШ, 88/5431].

цзиньвэнь и *гувэнь*, постепенно перестали порождать большое количество новых интерпретаций и оригинальных трактовок. Версии Ши Чоу и Лянцю Хэ были утрачены в ходе инцидента Юнцзя (311 г.), версии Мэн Си, Цзин Фана и Фэй Чжи лишились наставников, способных передавать учение и, соответственно, тоже были постепенно утеряны [Чжан Вэньчжи, 2013, с. 144]. Разумеется, гадательная практика и календарные корреляции были востребованы и позднее, однако другие направления философского осмысления текста *Перемен* и корпуса *чжуаней* к нему, не стоявшие в приоритете у ханьских ицзинистов, требовали своего развития.

Выводы к Главе 2

Глава 2 — «Ханьское каноноведение: сложение конфуцианской экзегетической системы» — посвящена анализу конфуцианских экзегетических тенденций в периоды Западной и Восточной Хань, которые прослеживаются на материале комментаторских сочинений и прочих источников, имеющих отношение к экзегетике «Пятиканония». Глава имеет двухчастную структуру — в первой подробно анализируются распространившиеся в эпоху Хань типы конфуцианского комментария, а во второй части прослеживается процесс сложения экзегетических школ и интерпретационных моделей в экзегетике «Пятиканония».

В главе были проанализированы характеристики комментаторских типов, получивших распространение при Хань (*чжан цзюй*, *сюнь гу*, *чжу*, *цзянь*, *цзе*), были выявлены их особенности, исследован контекст их появления и история развития. Далее эти процессы были рассмотрены в более широком историко-культурном контексте — с акцентом на то, каким образом указанные экзегетические тренды реализовывались в исследованиях конкретных канонических текстов.

I. В эпоху Хань развитие искусства толкования канонов было подчинено интересу конфуцианских ученых к проблемам сменяющих друг друга состояний гармонии и хаоса, стихийных бедствий и благих знамений, смены и легитимности правящей династии, взаимоотношений человека и Неба, Дао-пути Неба и людских дел. Поэтому помимо увлечения классификациями, схематизмом и

апокрифической тематикой, ставшими практически неотъемлемыми элементами ханьского экзегетической дискурса, на новый уровень вышло понимание исторического процесса как такового и, в частности, его изучения. Экзегетам он представлялся «вечным приближением к древности», а фиксация событий обретала для них настоящий смысл лишь постольку, поскольку она могла способствовать реставрации и следованию Дао-пути прежних совершенномудрых правителей. Каноническим текстом, которому в этой связи уделялось первостепенное внимание, вокруг которого сформировались самые рафинированные экзегетические школы, и в котором ханьские ученые искали поддержку своим идеям, была летопись *Чуньцю*.

II. С установлением при Западной Хань достаточно устойчивой образовательной и экзаменационной системы, придворно-официальная экзегетическая деятельность также вписалась в это русло, найдя стабильную форму в школьных комментариях *чжан цзюй*. Причем философско-политический дискурс ученых чем дальше, тем больше опирался преимущественно на комментарии *чжуань* (выбор текста происходил в зависимости от школьной и политической позиции). Эти формально непохожие друг на друга тексты выделялись в отдельный кластер авторитетной литературы, обладавшей выраженной политико-идеологической и образовательной функциями. Последнее было свойственно не только популярной *Чуньцю*, но и всем прочим канонизированным текстам, о которых читались лекции в Тайсюэ. *Чжуань*, написанная «достойными людьми»-*сянь* была тем необходимым мостом, который делал возможной дальнейшую интерпретацию канона, созданного совершенномудрыми-*шэн*. Без нее слова профессоров-*боши* не имели бы должного авторитета и связи с канонической традицией, зато с ней она как бы оживала заново в создаваемых ими и их учениками комментариях *чжан цзюй*.

III. При Западной Хань наблюдалось стремление внедрить экзегетику в активную политическую деятельность, что можно проиллюстрировать не только на примере *Чуньцю*, но и на примере *Документов*. Этот канон уходил в тень, пропорционально росту интереса к летописи *Чуньцю* (с чем связаны наибольшие потери в комментариях к нему в этот период). Несмотря на однозначное признание

Документов бессмертной классикой и одним из наиболее авторитетных канонов из числа Пятиканония, его содержание, которое «говорит о принципах управления», не могло сравниться в глазах ханьских ученых с хроникой *Чуньцю,* которая на практике «излагает искусство управления людьми». То есть выбор падал на те тексты, интерпретация которых лучше позволяла выстроить политико-этическую стратегию и помогали усилить влияние при дворе. Между тем, идеалам *Документов* можно было соответствовать лишь после успешной реализации указанной стратегии на практике (чего, естественно, никогда не происходило). *Песни* находились в похожей ситуации, однако будучи поэтическим текстом, они заняли свою нишу – стали необходимым элементом светского общения. Соответственно, и экзегеты обращали на них больше внимания.

IV. Экзегетические тенденции, воплощавшиеся в деятельности представителей конкурировавших между собой интеллектуальных течений *цзиньвэнь* и *гувэнь*, конфуцианцев из царств Лу и Ци, традиционно имевших разные специализации, а также в деятельности пользовавшихся спросом магов-*фанши*, которые по образованию зачастую тоже являлись конфуцианцами, сформировали при дворе и на периферии свою субкультуру. Эта последняя включала сложную систему ценностей, методов работы и стереотипов поведения, которые, несмотря на значительные трансформации конфуцианской экзегетической традиции в Китае за две тысячи лет, продолжали оставаться актуальными и достаточно легко узнаваемыми до самого ее заката в начале XX века. Это можно продемонстрировать на примере истории ханьской экзегезы *Песен* и *Ритуалов*. Разделение течений *цзиньвэнь* и *гувэнь* по принципу противоборствующих комментаторских типов *чжан цзюй* и *сюньгу,* характерное, в целом, для конца Западной Хань и всего периода Восточной Хань, в начале Западной Хань не было выражено ярко, и представители *цзиньвэнь* тоже достаточно активно пользовались методами *сюньгу* (все западноханьские школы интерпретации *Песен* основываются именно на них). Вместе с тем, анализ содержания реконструированных комментариев к *Песням* и другим канонам помогает выявить и другие свойственные им стереотипы.

Консервативная и авторитетная луская экзегетическая школа (не только изучения *Песен*, а канонов в принципе) славилась ригоризмом наставников и при Западной Хань занимала очень прочные позиции, включая в себя большое количество видный чиновников и известных ученых. Однако уклон ее интерпретации канонов в строгую дидактику, а также традиционное для конфуцианцев отсутствие интереса к придворному красноречию способствовали постепенному упадку ее популярности, начиная с эпохи Восточной Хань. Характерно, что именно луские ученые были и оставались главными специалистами по *Ритуалам*, внеся свою лепту в реконструкцию ритуальной системы в начале Западной Хань.

Циская экзегетическая школа, наоборот, выводила интерпретацию канонов на более модное при Западной Хань поле взаимодействия с апокрифической литературой и гадательной практикой. Кроме того, ее представители всегда достаточно успешно участвовали в придворных дебатах и были активными политическими деятелями. Поэтому, когда при Лю Бане был поставлен вопрос о реконструкции и частичном создании новой ритуальной системы при дворе, циским ученым потребовалась помощь луских коллег. Однако после переворота Вана Мана и последующего восстановления правления династии Хань, цисцы, замкнувшиеся в постепенно теряющей популярность апокрифическо-астрологической тематике, уже не играли столь ярких ролей на экзегетическом небосклоне. Из всех западноханьских школ толкования *Песен* эта школа угасла первой.

Из приведенных примеров следует, что уже к середине периода Западная Хань, а тем более с ее падением, трещину дал не только принцип строгого учительского преемства, казавшийся ранее незыблемым, но и целостность локальных экзегетических традиций, которые также подчинялись изменяющейся парадигме конфуцианской мысли. Стереотипы поведения, равно как и различные подходы к выбору и изучению канонов, частично сохранялись, однако показательно, что с распространением моды на владение знаниями сразу о нескольких канонах (феномен *тун жу*) к эпохе Восточная Хань экзегетическая

система усложняется большим количеством комментариев «переходного типа». Эти последние сопоставляли не только разные точки зрения на конкретный текст, но и сами тексты, что уготовило большие перемены в экзегетической мысли, начавшиеся сразу после окончательного падения дома Хань.

V. Другой аспект развития экзегетической практики представлял симбиоз конфуцианской образованности и гадательно-астрологической деятельности. Хотя эта сторона присутствовала в интерпретации многих канонов (особенно при Западной Хань), *Перемены* были тем каноническим текстом, который в наибольшей степени способствовал развитию свободомыслия, вообще-то не свойственного ханьскому конфуцианству. Несмотря на формальное наличие учительского преемства, подразумевавшего стабильную передачу знания, толкование *Перемен* в каждом следующем поколении стимулировало появление новых независимых интерпретаций. Последнее обстоятельство, в свою очередь, побудило ханьских ицзинистов одними из первых в истории конфуцианской экзегетики привлечь в поле своей деятельности комментаторский тип *шо*-рассуждение, ибо он в наибольшей степени позволял развернуть свое личное понимание предмета. В ханьской экзегетике *Перемен* успешно реализовались черты ханьского конфуцианства, которые без преувеличения можно назвать наиболее сильными, – обоснование коррелятивных соотношений, присутствие классификационных схем и нумерологических построений. Эта же методология во многом определила стиль интерпретации других канонических текстов в эпоху Хань, придав ей очень практичный характер.

VI. В главе были проанализированы следующие типы конфуцианского комментария: 傳 *чжуань*, 記 *цзи*, 說 *шо*, 故 (詁) *гу*, 訓 *сюнь*, 章句 *чжан цзюй*, 箋 *цзянь*, 注 *чжу*, 解 *цзе* — проанализированы история их возниконовения и внедрения в конфуцианскую экзегетическую мысль, а также динамика их развития. Разработанные определения были помещены в раздел Список терминов настоящей диссертации.

Глава 3. Распад ханьской ортодоксии в эпоху Троецарствия

Конфуцианское каноноведение эпохи Восточная Хань ознаменовалось появлением нескольких новых типов комментария, в том числе комментария-*чжу*, в рамках которого была предпринята попытка объединить экзегетику направлений *цзиньвэнь* и *гувэнь*.[186] Эта парадигма, закрепленная в трудах Чжэн Сюаня, была своего рода венцом ханьской каноноведческой мысли и практики. Разногласия, продолжавшиеся сотни лет, принципиально разные методы работы с канонами и школьная специализация на конкретных текстах утратили свою актуальность — им на смену пришли синтез традиций, комбинированная методика комментирования канонов и интерес к работе с разными текстами.

Коррективы в дальнейшее развитие экзегетики внес политический кризис, приведший к низложению ханьской династии и длительному периоду дестабилизации китайского общества. Уже в конце Восточной Хань и тем более, в эпоху Троецарствия 三國 (220–265/290) конфуцианство столкнулось с новыми тенденциями, обусловленными сменившейся исторической эпохой и ее особенностями. Во-первых, несмотря на всю инновационность подхода Чжэн Сюаня, его стремление к объединению разных школьных традиций не всегда заканчивалось безоговорочным успехом. Во-вторых, к III в. ханьская экзегетика, в том виде, в каком она уже существовала столетиями, стала все более сводиться к практическим сферам — ритуальному церемониалу и практике предсказаний, практически не порождая новые идеи, но бесконечно перерабатывая накопленные знания.

После смерти восточноханьского императора Лин-ди 靈帝 (прав. 168–189), и без того неспокойная обстановка в стране окончательно дестабилизировалась, и начался долгий период ожесточенной борьбы за власть. Несколько десятилетий кровопролитных войн и интриг привели к обособлению ряда политических центров, которые, если и не примирились окончательно, то не имели возможности кардинально изменить сложившуюся ситуацию и окончательно уничтожить

[186] Об этом подробнее см. раздел настоящей диссертации о типе комментария-*чжу*.

противника. Этими центрами стали: царство Вэй 魏 (220–265/266), формально провозглашенное Цао Пи 曹丕 (прав. 220–226), но фактически основанное его отцом Цао Цао 曹操 (155–220); царство Шу-Хань 蜀漢 (221–263), основанное Лю Бэем 劉備 (прав. 221–223); царство У 吳 (222–280), основанное Сунь Цюанем 孫權 (прав. 229–252).[187]

Говоря о конфуцианстве этого периода, чаще всего упоминают несколько особенностей. Например, появление учения Ван Су 王肅 (195–256)[188], оппозиционного учению ханьского комментатора Чжэн Сюаня 鄭玄 (127–200), частичную мистификацию конфуцианства, процессы генезиса традиционного китайского философского синкретизма с внедрением в некоторые направления конфуцианской мысли элементов философского учения *сюаньсюэ* 玄學 (учение о сокровенном) [У Яньнань и др., 2010, с. 165–179]. Далее, отмечают эволюцию культа Конфуция, развитие образовательной системы и конфуцианских социально-этических воззрений [Баргачева, 2014, с. 376–399]. Все эти вопросы представляют несомненную значимость для понимания процессов, формировавших особенности конфуцианства в ту эпоху. Однако для полной картины динамики культурно-

---

[187] Источники, содержащие сведения о каноноведческой деятельности конфуцианцев за данный период, — это, в первую очередь, династийная история *Сань го чжи* 三國志 («Записи о трех царствах», сост. Чэнь Шоу 陳壽 233–297), однако *Сань го чжи* не содержит специального библиографического трактата. В этой связи незаменимым является соответствующий раздел в *Суй шу* 隋書 («Книга [династии] Суй», сост. Вэй Чжэн 魏徵 580–643), фиксирующий перечень текстов, составленных, в том числе, и в эпоху Троецарствия. Большинство комментаторских сочинений эпохи Троецарствия до нас не дошли, поэтому полезными являются реконструкции цинских текстологов, собравших некоторые из этих комментариев из цитат в других сочинениях. В первую очередь имеются ввиду сборник Ма Гоханя 馬國翰 *Юйханьшань фан цзи и шу* 玉函山房輯佚書 («Собрание утраченных книг из горной обители Юйхань») и сборник Ван Мо 王謨 *Хань Вэй и шу чао* 漢魏遺書鈔 («Подборка сохранившихся книг [эпох] Хань и Вэй») [ЮХШ, ИШЧ].

[188] Ван Су происходил из клана дунхайских Ванов 東海王氏, одного из самых древних и влиятельных ответвлений этой фамилии. Ученость их семьи восходила, через отца Ван Су — вэйского чиновника Ван Лана — к знаменитому клану Ян, возвысившемуся при Восточной Хань, давая возможность его представителям занимать самые высокие и значимые посты в государственном аппарате. Члены клана Ян в основном специализировались на *Документах* в версии Оуяна (течение *цзиньвэнь*), но параллельно с этим увлекались и другими канонами [ХХШ, 54/1759-1768]. Учителем Ван Лана был Ян Цы 楊賜 (ум. 185) [СГЧ, 13/406], который вместе с поэтом Цай Юном 蔡邕 (132–192) участвовал в проекте по выверению и увековечению на камне текстов конфуцианских канонов в 175 году — *Сипин ши цзин* 熹平石經 (Каноны в камне [годов правления] Сипин) [ХХШ, 60-2/1990; Ebrey, 1980, с. 325–353]. Сам Ван Лан занимался разными текстами — ему принадлежат комментарии к *Сяо цзину*, *Чжоу гуань*, *Переменам* и, в духе времени, — к *Цзо чжуань* [СГЧ, 13/414].

Ван Су унаследовал от отца широкую эрудицию, еще больше расширив спектр комментируемых им текстов. В первую же очередь, Ван Су известен за критику комментариев Чжэн Сюаня. Эта критика заключалась в несогласии с выбором материала для комментирования – там, где Чжэн Сюань поддерживает интерпретацию *цзиньвэнь*, Ван Су считал, что версия *гувэнь* более убедительна. В биографии Ван Су говорится, что он соглашался с учениями Цзя Куя и Ма Жуна (оба из течения *гувэнь*) [СГЧ, 13/419], вместе с тем был знаком и с *цзиньвэнь* текстами.

исторических процессов необходимо обратиться к малоизученной экзегетической составляющей конфуцианства данного периода. Как отмечалось В. Н. Баргачевой, «этот аспект конфуцианской традиции еще требует дальнейшего изучения» [Баргачева, 2014, с. 378].

Даже в рамках данного аспекта сконцентрировано большое количество проблем, решение которых пока необходимо отложить до специального большого исследования по этой теме. В связи с этим основная задача данного раздела диссертации состоит в выявлении новых форм экзегетической мысли, свойственных конфуцианскому каноноведению эпохи Троецарствия. Эта задача подразумевает (1) анализ новых типов конфуцианского комментария, нашедших активное применение в указанный период, (2) установление задач и методологических отличий комментариев эпохи Троецарствия от экзегетических исследований ханьского периода, а также (3) рассмотрение социально-политических проблем, вызвавших значительную трансформацию конфуцианской экзегетической практики на рубеже Восточной Хань и Троецарствия, которая, в свою очередь, напрямую повлияла на раскол конфуцианского каноноведения в период Южных и Северных династий.

3.1. Обзор комментаторских сочинений эпохи Троецарствия

Накопленные за сотни лет существования ханьской экзегетической практики комментарии создали достаточно сложную экзегетическую систему, одной из основ стабильного существования которой была налаженная в рамках каждой школы традиция учительского преемства [189]. Разложение этого порядка и схоластизация принятых в образовательной программе форм комментария во второй половине периода Восточная Хань дали толчок к развитию новых форм экзегетической мысли, а именно, к новым формам комментария[190]. Ниже в таблицы были собраны все основные комментаторские сочинения периода Троецарствия по

[189] Подробнее см. [Бонч-Осмоловская, 2020, с. 17–36].
[190] Кратко о появившихся в конце Восточной Хань промежуточных формах комментария, таких как сложности-*нань* 難 или опровержения-*бо* 駁, см. [Ibid, 23–25].

данным библиографического трактата *Суй шу Цзин цзи чжи*, биографиям из *Сань го чжи*, сборникам *Юйханьшань фан цзи и шу* и *Хань Вэй и шу чао.* Рассмотрим, какие типы комментария вышли на первый план.

Таблица 3. *Комментарии в царстве Вэй*[191]

Лунь **論**	***И*** **議**	***Вэнь*** **問**	***Чжу*** **注** ***Чжуань*** **傳**	***Бо*** **駁,** ***Нань*** **難,** ***Ши*** **釋**	**Прочее:** ***Ши фэй*** **是非,** ***Инь*** **音,** ***Цзе*** **解** ***Яо*** **要** ***И шу*** **義疏**
Чжоу и цзинь шэнь лунь 周易盡神論 (сост. Чжун Хуэй 鐘會)	*Мин тан и* 明堂議 (сост. Ван Су 王肅)	*Шан шу Ван-ши чжуань вэнь* 尚書王氏傳問 (сост. Ван Цань 王粲)	Сост. Ван Су 王肅: —*Чжоу и чжу* 周易注 — *Мао ши чжу* 毛詩注 —*Чжоу гуань ли чжу* 周官禮注 —*Сан фу цзин чжуань чжу* 喪服經傳注[192] —*И ли чжу* 儀禮注 —*Лунь юй чжу* 論語注	*Мао ши бо* 毛詩駁 (сост. Ван Цзи 王基)[193]	*Чуньцю Цзо-ши чжуань инь* 春秋左氏傳音 (сост. Цзи Кан 嵇康)[194]
Ч*жоу и у хути лунь* 周易無互體論 (сост. Чжун Хуэй 鐘會)	*Цзяо цюй и* 郊丘議 (сост. Цзян Цзи 蔣濟)	*Мао ши и вэнь* 毛詩義問 (сост. Лю Чжэнь 劉楨)	*Чжоу и чжу* 周易注 (сост. Ван Би 王弼)	*Мао ши и бо* 毛詩義駁 (сост. Ван Су 王肅)	*Мао ши цзянь чжуань ши фэй* 毛詩箋傳是非 (сост. Лю Фань 劉璠)
Чуньцю сань чжуань лунь 春秋三傳論 (сост. Хань И 韓益)	*Юэ сюань и* 樂懸議 (сост. Хэ Янь 何晏)	*Шан шу и вэнь* 尚書義問	*Чжоу и чжу* 周易注 (сост. Дун Юй 董遇)	*Мао ши вэнь нань* 毛詩問	*Чуньцю Цзо-ши чжуань инь* 春秋左氏

[191] В данную таблицу не поместились два комментария *чжан цзюй*: *Чуньцю Цзо-ши чжуань чжан цзюй* 春秋左氏傳章句 (сост. Дун Юй 董遇) и *У цзин чжан цзюй* 五經章句 (сост. Сун Чжун 宋忠 в соавт. с Ци-у Каем 綦毋闓).

[192] Несоблюдение траура было одной из больших проблем на рубеже Восточной Хань и Троецарствия, так как времени на официальное соблюдение траура катастрофически не хватало, военачальник, воин или политик не могли выбыть из социальной жизни на целых три года. Например, сам Цао Цао не хотел, чтобы его долго оплакивали, в своем предсмертном указании он распорядился: «после моей смерти наденьте траурное платье так, чтобы сохранить время, не нужно терять [его попусту]. Пусть все официальные чины соберутся в зале и пятнадцать раз проплачут. После похорон траур сразу же снять» [ЦСГВ, 3/1068 низ]. Вместе с тем, именно трауру уделялось наибольшее внимание — судя по библиографическому трактату *Суй шу*, за периоды Вэй-Цзинь этой теме было посвящено 72 два сочинения, что практически равно количеству всех остальных сочинений и комментариев к ритуальным текстам, вместе взятым [Суй шу, 32/919–924].

[193] Ван Цзи поддерживал учение Чжэн Сюаня и опровергал интерпретации Ван Су (сам текст не сохранился, но о позиции автора четко говорится в его официальном жизнеописании, см. [СГЧ, 27/751]).

[194] Цзи Кану принадлежит девять философско-полемических сочинений *лунь*, *нань*, *да*. В таблице они не приведены, поскольку тематически не относятся к каноноведению или к конкретным текстам традиции *сюаньсюэ* (как, например, *Чжуан-цзы*, *Лао-цзы*), а направлены на исследование отвлеченных вопросов. Сама популярность данных типов сочинений, на мой взгляд, показательна.

		(сост. Ван Су 王肅)		難 (сост. Ван Су 王肅)	傳音 (сост. Цао Мао 曹髦)
Шэн чжэн лунь 聖證論 (сост. Ван Су 王肅)		*Вэнь ли су* 問禮俗 (сост. Дун Сюнь 董勛)	Сост. Ван Лан 王朗: — *И чжуань* 易傳 — *Чуньцю Цзо-ши чжуань (чжу?)* 春秋左氏傳(注?) — *Сяо цзин чжуань* 孝經傳 —*Чжоу гуань чжуань* 周官傳	*Чунь цю Цзо-ши ши бо* 春秋左氏釋駁 (сост. Ван Лан 王朗)	*Лунь юй цзи цзе* 論語集解 (сост. Хэ Янь 何晏)
Дао дэ лунь 道德論 (сост. Хэ Янь 何晏)		*Цзо-ши Юэ-ши вэнь* 左氏樂氏問 (сост. Юэ Сян 樂詳)	Сост. Сун Чжун 宋忠[195]: —*Чжоу и чжу* 周易注 —*Тай сюань цзин чжу* 太玄經注 —*Фа янь чжу* 法言注	*Лунь юй ши и* 論語釋疑 (сост. Ван Би 王弼)	*Чунь цю шо яо* 春秋說要 (сост. Ми Синь 糜信)
Сост. Жуань Цзи 阮籍: —*Да Чжуан лунь* 達莊論 — *Тун И лунь* 通易論 — *Тун Лао лунь* 通老論				*У цзин си и* 五經析疑[196] (сост. Ханьдань Чо 邯鄲綽)	*Мао ши и шу* 毛詩義疏 (сост. Шу Юань 舒援)
				Шан шу бо и 尚書駁議 *Шан шу бо* (сост. Ван Су 王肅)	*Чжу цзин цзе* 諸經解 (сост. Куй Си 隗禧)***
				Цзо-ши Се-ши ши 左氏謝氏釋 (сост. Се Гай 謝該)	*Сяо цзин хуан и* 孝經皇義 (сост. Сун Цзюнь 宋均)
8	**3**	**5**	**15**	**8**	**8**

[195] Сун Чжун был достаточно видным ученым, служившим при дворе Лю Бяо 劉表 (142–208), правителя области Цзинчжоу. Область Цзинчжоу 荊州, отличавшаяся выгодным географическим положением, избежала многочисленных потрясений междоусобных войн последних лет существования династии Восточная Хань и при Лю Бяо стала крупным центром учености и образования. Лю Бяо возродил систему *сюэгуань* и пригласил ученых в свои владения. Дело выверения Пятиканония и составления комментариев *чжан цзюй* было поручено Сун Чжуну и Циу Каю 綦毋闓 [ХХШ, 64-2/2421]

[196] Данный комментарий маркирован как *си и* («расщеплять сомнения»), однако самостоятельным типом комментария он не является, а представляет собой достаточно редкую вариацию комментария *ши и* («рассеивать сомнения»), поэтому отнесен к данной категории.

Таблица 4. *Комментарии в царстве У*[197]

Вэнь **問**	***Чжу*** **注**	***Бо*** **駁**, ***Нань*** **難**, ***Ши*** **釋**	**Прочее:** ***Инь*** **音**, ***Цзе*** **解** ***Шу*** **疏** ***Пу*** **譜**
Мао ши да цза вэнь 毛詩荅雜問 (сост. Вэй Чжао 韋昭)	*Чуньцю цзин чжу* 春秋經注 (сост. Ши Се 士燮)	*Шан шу бо* 尚書駁 (сост. Чэн Бин 程秉)	*Чуньцю Цзо-ши чжуань цзе* 春秋左氏傳解 (сост. Чжан Чжао 張昭)
Шан шу и (вэнь да) 尚書義(問答) (сост. Фань Шунь 范順 (вопр.) 問, Лю И 劉毅 (отв.)答	*Лунь юй чжу* 論語注 (сост. Чжан Чжао 張昭)	*Шан шу ши вэнь* 尚書釋問 (сост Юй Фань 虞翻)	*Мао ши пу* 毛詩譜 (сост. Сюй Чжэн 徐整)
	Чуньцю Гулян чжуань чжу 春秋穀梁傳注 (сост. Тан Гу 唐固)		*Сан фу бянь чу ту* 喪服變除圖 (сост. Шэ Цы 射慈)
	Чжоу и чжу 周易注 (сост. Юй Фань 虞翻)		*Ли цзи инь* 禮記音 (сост. Шэ Цы 射慈)
	Сяо цзин мо чжу 孝經默注 (сост. Сюй Чжэн 徐整)		*Ли цзи инь и инь* 禮記音義隱 (сост. Шэ Цы 射慈)
	Лунь юй чжу 論語注 (сост. Юй Фань 虞翻)		*Мао ши цао му няо шоу чун юй шу* 毛詩草木鳥獸蟲魚疏 (сост. Лу Цзи 陸璣)[198]
	Чжоу и Яо-ши чжу 周易姚氏注(сост. Яо Синь 姚信)		*Сяо цзин цзе цзань* 孝經解贊 (сост. Вэй Чжао 韋昭)
	Чжоу и чжу 周易注 (сост. Лу Цзи 陸績)		
2	**8**	**1**	**7**

[197] Царство У как политически независимое образование просуществовало 58 лет, за которые произошло много событий. При этом, если рассматривать историю этого царства с точки зрения интеллектуальной традиции, следует обратиться конкретно к местности Цзяочжоу 交州, ставшей как и Цзинчжоу, одним из прибежищ ученых в смутные годы Цзяньань 建安 (196–220). Среди ученых царства У собственно экзегетов было немного, в основном это были политики, военные, дипломаты и другие приближенные клана Сунь, которые не специализировались на занятиях канонами, или, во всяком случае, прославились отнюдь не этим.

[198] Не путать с другим уским литератором, ученым и чиновником Лу Цзи 陸機 (261–303), автором *Вэнь фу* 文賦 («Ода о литературе») и других произведений.

Таблица 5. *Комментарии в царстве Шу-Хань*

***Лунь* 論**	***Чжу* 注**	**Прочее:** ***Яо цзи* 要記**
Чуньцю жань фоу лунь 春秋然否論 (сост. Цинь Ми 秦宓)	Сост. Ли Чжуань 李譔: —*Чжоу и чжу* 周易注 — *Мао ши чжу* 毛詩注 —*Шан шу чжу* 尚書注 —*Сань ли чжу* 三禮注 —*Цзо чжуань чжу* 左氏傳注	*Сан фу яо цзи* 喪服要記 (сост. Цзян Вань 蔣琬)
У цзин лунь 五經論 или *У цзин жань фоу лунь* 五經然否論(сост. Цяо Чжоу 譙周)	*Лунь юй чжу* 論語注 (сост. Цяо Чжоу 譙周)	
2	**6**	**1**

На основании приведенных в таблицах данных можно сделать следующие промежуточные выводы: (1) местом наиболее активной и разнообразной экзегетической деятельности было царство Вэй[199]; (2) комментарий-*чжу* закрепил свои позиции как универсальный комментарий, позволивший оперировать различными интерпретациями, не ограничиваясь толкованием одной школьной традиции; (3) конфуцианская экзегетика задействовала новые типы полемического комментария — «изыскания/обсуждения»-*лунь* 論, «вопросы»-*вэнь* 問, «истинное и ложное»-*ши фэй* 是非, «рассеивать сомнения»-*ши и* 釋疑, а также продолжила использовать позднеханьские формы диспута — «дискуссии/предложения»-*и* 議, «сложности»-*нань* 難, «опровержения»-*бо* 駁. Рассмотрим новые типы комментария подробнее и выявим их специфику.

3.2. Новые типы комментария

Конец II века н.э. стал одним из самых сложных и переломных периодов в истории конфуцианской экзегетической мысли. Противоречия между

[199] Среди прочих царств вэйский двор особенно выделялся талантливыми литераторами и выдающимися учеными. Сам Цао Цао был прекрасным поэтом, так же как и его сыновья – Цао Пи и, конечно, Цао Чжи 曹植 (192–232). Неслучайно именно здесь служили Ван Лан 王朗 (ум. 228) и его сын Ван Су, а также знаменитые мыслители Ван Би 王弼 (226–249), Хэ Янь 何晏 (ум. 249) и многие другие. В качестве ключевых фигур вэйского каноноведения Пэй Сун-чжи в комментарии к *Сань го чжи* отмечает Дун Юя, Цзя Хуна 賈洪, Ханьдань Чуня 邯鄲淳, Сюэ Ся 薛夏, Куй Си 隗禧, Су Линя 蘇林 и Лэ Сяна 樂詳 [СГЧ, 13/420], однако сведений об этих людях в источниках осталось очень немного.

конкурирующими интеллектуальными течениями давно накопились, линии учительского преемства все больше становились условностью [200], важность традиционной передачи авторитетного знания оказалась значительно подорвана[201], локальные экзегетические школы постепенно обретали универсальные черты.[202] В этих условиях восстановить авторитетную традицию на тех основаниях, что имели силу прежде, было невозможно. Именно тогда выдающийся учёный Чжэн Сюань провел критическое исследование основных версий ряда канонов и комментариев и свел их воедино, отбирая из каждой традиции то, что казалось ему в наибольшей степени достоверным и ценным. [203] Его деятельность, с одной стороны, революционно объединила целый ряд различных комментариев, однако она же и покачнула самые их основания, поскольку догматическая экзегетика заканчивается там, где частное мнение ученого получает свободу, а ханьская экзегетика веками держалась на принципах строгой школьной закрытости и передачи знания о конкретном каноне от учителя к ученику внутри школы.[204]

Все это ускорило переход конфуцианских экзегетических исследований на полемическую стадию, начиная с эпохи Троецарствия, когда ученые открыто друг друга опровергали, вводили в оборот новые комментаторские типы, диалогически выстраивали свои сочинения и т.д. У этого синтеза *цзиньвэнь* и *гувэнь* была и оборотная сторона, поскольку после их объединения многие линии преемства канонов, остававшиеся на своих «позициях закрытости», стали терять сторонников и угасать, чему ханьская экзегетика в немалой степени обязана своим кризисным состоянием в III веке [Пи Сижуй, 2011, с. 101].

Появление новых комментаторских типов является прямым свидетельством сдвигов в практике изучения канонических текстов. Как видно по Таблицам 1 и 2,

---

[200] Это происходило, в частности, из-за того, что ученые перестали обучаться только у одного наставника или специализироваться на одной версии канона, см. [ХХШ, 79-1/2551, 2554; 79-2/2575–2576].

[201] На это указывает рост количества комментариев-«сомнений» (нань) и несогласных с ними «опровержений»-*бо*.

[202] Если раньше у локальных школ была традиционная специализация, теперь, в условиях, когда молодые ученые ездили к разным наставникам и занимались изучением сразу многих канонов, их версий и комментариев к ним, былые границы стали не так заметны и разные школы естественно стали приобретать общие черты [Ван Баосюань, 2008, с. 114–118].

[203] Очень показателен материал, подобранный в монографии китайского исследователя Ян Тяньюя, где в виде таблиц сопоставлены все комментарии Чжэн Сюаня к трем ритуальным канонам и показаны взаимосвязи трактовок Чжэн Сюаня с параллельными интерпретациями [Ян Тяньюй, 2007].

[204] Об этом см. подробнее [Бонч-Осмоловская, 2020, с. 18–20; У Яньнань, 2010, с. 133–134].

к III в. н.э. появилось немалое количество узкоспециализированных фонологических исследований (*инь* 音), вероятно являвшихся своеобразным вариантом решения проблемы с трудностью чтения древних иероглифов.[205] На смену *чжан цзюй,* сообщавшим определенную школьную позицию, приходят комментарии, которые ставят вопросы и выносят на обсуждение проблемы, а не догматично утверждают школьную точку зрения. В первую очередь, это комментарии *вэнь* 問 (вопросы), *лунь* 論 (изыскание/трактат), *и* 議 (дискуссия/предложение)

3.2.1. Вопросы-*вэнь* 問

Вопросы-*вэнь* как тип комментария не были свойственны ханьской экзегетике периода расцвета в силу ее образовательно-академических особенностей, во всяком случае, ни библиографический трактат *Ханьшу*, ни *Хоу Хань шу* не содержат записей о сочинениях такого рода. Другое дело, что сама по себе практика «вопрошания о сложностях канона» (*нань вэнь* 難問), конечно, уже существовала[206], будучи неотъемлемой частью процесса обучения. Это наводит на мысль о родственности комментариев-*вэнь* и парных комментариев *нань-бо*. Была ли между ними разница как между комментариями полемическими (фиксируют дискуссию) и ученическими (фиксируют вопросы в процессе обучения) пока еще предстоит уточнить. Однако уже сейчас можно сказать, что если и была, то не четкая, потому что, например, полемика Чжэн Сюаня и Хэ Сю в жизнеописании первого описывается так, что он «ответил Хэ Сю» [ХХШ, 35/1208], а в библиографических сводах эти его сочинения называются «опровержениями»-*бо* [Суй шу, 32]. То есть «вопросы о сложностях» и «ответы с опровержением», скорее всего, мыслились конфуцианским экзегетам как вещи взаимосвязанные.

Если судить по дошедшим до нас источникам, практика письменной фиксации комментариев-*вэнь* (иногда с парным комментарием-ответом *да* 答, см.

[205] При Цзинь их количество возрастает еще в несколько раз, как это видно по библиографическому трактату, см. [Суй шу, 32].
[206] Например, см. [ХХШ, 25/884].

Таблицу 2 и [Суй шу, 32]) появляется в конце Восточной Хань, когда с одной стороны, «неприступная крепость»[207] школьного преемства дает трещину, а с другой, становится очевидно, что у среднестатистического ученого остается много вопросов о смысле канонического текста и необходим какой-то путеводитель по сложным местам. Одни из первых комментариев данного типа приписываются Чжэн Сюаню, дальше их количество неуклонно возрастало [Суй шу, 32].

3.2.2. Обсуждения/изыскания-*лунь* 論

Первые обсуждения/изыскания-*лунь* появились задолго до институционализации конфуцианской экзегетики[208] и первоначально не имели к ней прямого отношения. В период Сражающихся Царств *лунь*, скорее всего, представлял собой один из основных элементов/методов философско-аргументативной практики, если судить по трактату *Мо-цзы*, где он обозначал «классифицировать», «отбирать», «разбираться» [Graham, 1978, c. 194, 401–402, 452].

В эпоху Хань с таким маркером тоже появлялись самые разные сочинения: от трактата западноханьского политического деятеля Цзя И 賈誼 (200–168 гг. до н.э.) *Го Цинь лунь* 過秦論 («Изыскание относительно ошибок [династии] Цинь»)[209], до философского сочинения *Цяньфулунь* 潛夫論 («Суждения отшельника») восточноханьского мыслителя Ван Фу 王符 (ок. 82–167 гг. н.э.).

Говоря о других ханьских сочинениях этого типа, следует упомянуть, что *лунь* помимо всего прочего стали фиксировать итоги придворных диспутов, например, *Яньтелунь* 鹽鐵論[210] («Спор о соли и железе» диспут 81 г. до н.э. [ХШ, 30]). «Обсуждениями» были заняты и участники каноноведческих конференций *Шицюгэ* 石渠閣 (диспут 51 г. до н.э. [Суй шу, 32]) и *Байхутун* 白虎通 (диспут 79 г.

---

[207] По выражению мастера школы Гунъян эпохи Восточная Хань — Хэ Сю 何休 (128/129–182), см. [ХХШ, 35/1207–1208].
[208] Например, шесть глав из *Люйши чуньцю* 呂氏春秋 («Вёсны и осени господина Люя») имеют соответствующий маркер.
[209] По поводу проблем атрибуции данного текста в качестве *лунь* см. [Svarverud, 1998, c. 49–50].
[210] См. перевод памятника на русский язык, выполненный Ю. Л. Кролем [Кроль, 2001А-Б].

до н.э. [ХХШ, 79-2/2582; Суй шу, 32]), а также просто те, кто спорил о канонах в *цзиньвэнь* и *гувэнь* версиях [ХХШ, 35/1208]. Тем не менее, все это были записанные устные дебаты, сборники, фиксировавшие мнения разных сторон[211], пока не представляя цельное (экзегетическое) исследование одного автора. Первые упоминаниях о частных *лунь* применительно к конфуцианским канонам появляются примерно в середине Восточной Хань[212], но только в записях о сочинениях эпохи Троецарствия прямо указывается, какому конкретно каноническому тексту посвящено «изыскание» (см. Таблицу 3).

Если обратиться к классификации жанров китайской литературы одного из наиболее авторитетных литературных критиков традиционного Китая Лю Се 劉勰 (465–520), то *лунь* призван «свести воедино все разнообразие мнений[213] и досконально изучить самую суть одной идеи» (論也者，彌綸群言，而研精一理者也) [ВСДЛ, 18/248]. Трактаты-*лунь* всесторонне рассматривали определенный феномен, выявляли, что по этому поводу было сказано «ложного» и «верного» (原夫論之為體，所以辨正然否) и в итоге приходили к выводу, который должен был выявить суть вещей [ВСДЛ, 18/249].

Лю Се подчеркивает фундаментальную особенность *лунь*, как главу всех прочих (Лю Се приводит восемь) жанров (八名區分，一揆宗論):

> 詳觀論體，條流多品，陳政則與議說合契，釋經則與傳注參體，辨史則與贊評齊行，銓文則與敘引共紀。
>
> «При внимательном обозрении жанра *лунь*, [станет понятно, что он] подразделяется на несколько подтипов. При обсуждении дел управления

---

[211] Неслучайно один из текстов, составленных во время или после конференции в Шицюгэ называется текст *У цзин цза и* 五經雜議 («Разрозненные/разнообразные дискуссии о Пятиканонии», 18 *цзюаней*) [ХШ, 30/2941], а другой — *Цюнь жу и и* 群儒疑義 («[О] смысле сомнений множества конфуцианцев») [Суй шу, 32].

[212] Во всяком случае, в *Хоу Хань шу* находим сообщение о том, что в письменном наследии восточноханьского ученого Цао Бао 曹褒 содержалось *Яньцзин цзалунь* 演經雜論 («Разрозненные обсуждения/изыскания о толковании канонов», 120 глав) [ХХШ, 35/1205], хотя в данном случае, учитывая, что они «разрозненные», речь возможно снова идет о различных каноноведческих дискуссиях и спорах с коллегами. В жизнеописании Цзя Куя 賈逵 (30–101) также говорится, что он написал «толкований древних слов и изысканий-*лунь* о сложностях (*нань*) канонов и *чжуаней* свыше миллиона слов» [ХХШ, 36/1240], но к сожалению, снова не указывается какое-то конкретное произведение. Поэтому вполне возможно, что здесь под *лунь* понимаются записи тех же *нань*, *бо* или *вэнь*.

[213] Букв. – *янь*, высказываний.

> он соответствует дискуссии/предложению *и* 議 и рассуждению-*шо* 說, при истолковании канонов един по форме с традиционным комментарием-*чжуань* 傳 и комментарием-*чжу* 注, при анализе исторических текстов подобен послесловиям *цзань* 讚 и *пин* 評, при оценке литературных произведений делит основы с вступлениями *сюй* 叙 и *инь* 引» [ВСДЛ, 18/249].

Таким образом, *лунь* понимался как универсальная форма исследования и обсуждения насущных интеллектуальных проблем, высказывания своих идей и мнения. У Лю Се также встречается другая интересная мысль: «идея оформляется в словах, [а последовательное] изложение идеи — становится изысканием-*лунь*. Слова глубоко [проникают в] людей и Небо, достигают далеких сердец» (理形于言，敘理成論。詞深人天，致遠方寸) [ВСДЛ, 18/249]. То есть по идее Лю Се, только мысль, выраженная не спонтанно, а прошедшая стадию критической рефлексии и оформившаяся в последовательном изложении может считаться собственно *лунь*, или «изысканием/трактатом».

3.2.3. Предложения/дискуссии-*и* 議

Предложения/дискуссии-*и*, — отчасти доклады с советами-предложениями императору, отчасти комментарии к каноническим текстам — представляют собой еще один вариант полемического исследования канона и/или ситуаций, где в качестве одного из важнейших источников для подтверждения своей позиции привлекается канон (а следовательно и его интерпретация). Лю Се отмечает, что начиная с эпохи Хань, появляются сочинения типа «разрозненные дискуссии» (*цза и*) [ВСДЛ, 24/335]. Дискуссии-*и*, по большей части, имели дело с обсуждением политических и ритуальных дел, хотя уже в библиографическом трактате *Ханьшу* встречается запись об *У цзин цза и* 五經雜議 («Разрозненные/разнообразные дискуссии о Пятиканонии», 18 *цзюаней*), одном из текстов, составленных во время или после конференции в Шицюгэ [ХШ, 30/2941; ИВЧЧШ, 1983, с. 83]. В конце Восточной Хань их становится больше [Суй шу, 32], и они оказываются активно

задействованы в каноноведческих дискуссиях (Цзя Куй, Хэ Сю, Чжэн Сюань, Фу Цянь 服虔 (ум. ок. 189 г.), Кун Жун 孔融 (153–208), Ван Су — все эти видные ученые писали свои собственные «предложения» о канонах и опровергали (*бо*) чужие [Суй шу, 32].

Заметное увеличение числа предложений-*и* происходит тогда, когда канонические тексты, способы их интерпретации и сами комментаторские сочинения становятся предметом открытой полемики, а с таким феноменом конфуцианская экзегетика столкнулась, в первую очередь, в период Троецарствия.

Лю Се пишет: «*и* — [значит] “должное/подходящее”, [цель состоит в том, чтобы] выяснить, как дела должны обстоять» (議之言宜，審事宜也) [ВСДЛ, 24/335]. Разумеется, «объективность» (т.е. действительно ли в них излагается, «как дела должны обстоять») таких комментариев-дискуссий была под большим вопросом, на принятие решения об объективности той или иной точки зрения влияло множество факторов, в первую очередь политических. Пример фиксации такой живой дискуссии с озвучиванием «предложений»-*и* разных сторон, например, находим, в *Вэй шу* 魏書 («Книга Вэй»)[214], в главе «Трактат о ритуале», где обсуждается время и порядок императорских жертвоприношений [Вэй шу, 108-2/2763–2773]. В связи с этим, остановимся ненадолго на причинах и обстоятельствах каноноведческих споров.

3.3. Экзегетическая полемика, распад ортодоксии и новые приоритеты

Экзегетическая традиция лидировавшей при Хань школы Гунъян столкнулась с кризисом[215] и уступила свои позиции *Цзо чжуань,* что было одним из следствий ослабления школ течения *цзиньвэнь*. Чтобы более наглядно показать это явление, нами были проанализированы все главы *Сань го чжи* и выявлены места, имеющие отношение к изучению *Чуньцю*:

---

[214] Династийная история Северной Вэй 北魏 (386–534).

[215] Частично этот кризис виден по заметному уменьшению количества комментариев к *Гунъян чжуань* (см. Таблицы 6–8).

Таблица 6. *Упоминания об изучении Цзо чжуань в СГЧ*

1	«Ван Су составил комментарий *Цзо-ши цзе* («Разъяснение *Чуньцю* [в версии] господина Цзо»)» [СГЧ, 13/420].
2	«Цзя Хун любил учиться и имел талант, особенно глубоко постиг [смысл] *Чуньцю Цзо чжуань*» [СГЧ, 13/421].
3	«Юэ Сян составил комментарий *Цзо-ши Юэ-ши вэнь* («Вопросы господина Юя о *Чуньцю* [в версии] господина Цзо») [СГЧ, 16/507].
4	«[Ли] Дянь в юности любил учиться, не получал удовольствия от военных дел, поэтому со своим учителем изучал *Чуньцю Цзо-ши чжуань*» [СГЧ, 18/533].
5	«Янь Гань после начала смуты стал вопреки обыкновению больше заниматься научными вопросами, особенно хорошо овладев текстом *Чуньцю Гунъян чжуань*. *Сыли* Чжун Яо не любил *Гунъян чжуань*, а любил *Цзо чжуань*. Цзо-ши он называл императорским стольником (*тайгуань* 太官), а Гунъян — продавцом лепешек, поэтому они с Ганем неоднократно спорили о достоинствах и недостатках [этих текстов]. Яо был человеком находчивым, успешно отстаивал [свою позицию в ходе] дискуссии. А вот Гань говорил с трудом, и когда они беседовали, часто не находился, что ответить. Яо говорил Ганю: «Гунъян Гао, наконец, очевидно сдался Цзо Цюмину». Гань отвечал: «Только потому что я сдался тебе, еще не значит, что сдался [сам] Гунъян!» [СГЧ, 23/675].
6	«Чжун Хуэй в четыре года выучил *Сяо цзин*, в семь – *Луньюй*, в восемь – *Шицзин*, в десять – *Шуцзин*, в одиннадцать – *И цзин*, в двенадцать – *Чуньцю Цзо чжуань* и *Гоюй*, в тринадцать – *Чжоу ли*, *Ли цзи*» [СГЧ, 28/785].
7	«[Гуань] Юй любил *Цзо-ши чжуань*, почти весь текст декламировал наизусть» [СГЧ, 36/942].
8	«Лай Минь был знаком с множеством книг и сочинений, хорошо разбирался в *Чуньцю Цзо чжуань*» [СГЧ, 42/1025].
9	«Инь Мо учился древним текстам у Сун Чжун-цзы. Разбирался во всех канонах и историях, особенно глубоко проник в *Чуньцю Цзо чжуань*. Начиная с [описания] историографических норм Лю Синем, комментариев и рассуждений Чжэн Чжуна, Цзя Хуэя и Цзя Куя, Чэнь Юаня до Фу Цяня — все более-менее мог рассказать и изложить, не точно по тексту» [СГЧ, 42/1026].
10	«Ли Чжуань составил комментарий *к Цзо-ши чжуань*» [СГЧ, 42/1027].
11	«Ли Ми изучал *Чуньцю Цзо чжуань*» [СГЧ, 45/1078]
12	«Гао Дай укрылся в местечке Юйяо, [Сунь] Цэ повелел ему приехать, отправил главу Куайцзи Лу Чжао пригласить его, а сам стал с нетерпением ждать. [Он] слышал, что [Гао Дай] хорошо разбирается в *Цзо чжуань*. Сам хорошо зная текст, [Сунь Цэ] хотел его обсудить с [Гао Даем]» [СГЧ, 46/1109].

13	«Ши Се изучал *Чуньцю Цзо чжуань*» [СГЧ, 49/1191]
14	«Чжан Чжао получил знание о *Чуньцю Цзо чжуань* от Байхоу Цзыань» [СГЧ, 52/1219].
15	«Чжан Хун изучал *Чуньцю Цзо чжуань*» [СГЧ, 53/1243].
16	«Чжэн Чун исследовал *Перемены*, *Чуньцю Цзо чжуань*, разбирался в внутренних практиках» [СГЧ, 53/1249].
17	«Сунь Цюань сказал Люй Мэну и Цзян Цину: «Вы сейчас заняты делами управления, следует знания направлять на получение пользы». [Люй] Мэн сказал: «В армии всегда много забот, боюсь не будет времени читать книги». [Сунь] Цюань сказал: «Разве я хочу, чтобы вы стали эрудитами-*боши* и занимались изучением канонов? Однако необходимо быть знакомым с делами прошлого. Вы говорите, что вы заняты, но ведь не так, как я. В юности я изучал *Песни*, *Документы*, *Лицзи*, *Цзо чжуань*, *Гоюй*, только *Переменами* не занимался. С тех пор, как стал правителем, ясно вижу, что три исторические книги, а также книги по военному делу приносят огромную пользу. Такие сообразительные люди как вы, если научитесь, тоже непременно ее обретете, как же можно не заняться этим? Следует срочно [начать] читать *Сунь-цзы*, *Люшао*, *Цзо чжуань*, *Гоюй* и три исторические книги» [СГЧ, 54/1274–1275].

Таблица 7. *Упоминания об изучении Гунъян чжуань в СГЧ*

1	«Мэн Гуан любил *Гунъян чжуань* и язвительно критиковал *Цзо чжуань*» [СГЧ, 42/1023].
2	«Чжан И исследовал *Гунъян чжуань*». [СГЧ, 41/1011]
3	«Тан Гу составил комментарий-*чжу* к *Гунъян чжуань*» [СГЧ, 53/1250].
4	см. №5 в Таблице 6.

Таблица 8. *Упоминания об изучении Гулян чжуань в СГЧ*

1	«Тан Гу составил комментарий-*чжу* к *Гулян чжуань*» [СГЧ, 53/1250].

Отсюда можно сделать следующие выводы: (1) Текст *Цзо чжуань* пользовался популярностью у многих крупных военачальников и политических деятелей эпохи Троецарствия. Отчасти это связано с бóльшей доступностью текста *Цзо* — именно его стали заучивать наизусть, а не пространные и малопонятные без специальной подготовки интерпретации Гунъян. Беседа Сунь Цюаня с его генералами (см. № 17, Таблица 6) показательна в этом отношении — он увещевает

их начать читать тексты вроде *Цзо*, потому что нужно знать о «делах прошлого» и «уметь извлекать из этого выгоду», для чего «становиться эрудитами-*боши*» совершенно необязательно. (2) При Хань канонические тексты и *чжуани* тоже являлись одним из основных инструментов в политических баталиях, однако достижение практической цели не озвучивалось как основная мотивация, наоборот, все это маскировалось под реставрацию Дао-пути совершенномудрых правителей древности. Теперь же основной смысл чтения канонов и *чжуаней* открыто сводился к извлечению пользы. (3) Таблицы 3–8 показывают, что полемика между *цзиньвэнь* и *гувэнь*, Гунъян и Цзо вышла на новый уровень после ухода Хэ Сю и Чжэн Сюаня. Их последователи продолжали изучение текстов, однако преобладание полемических и синтетических (*чжу*) комментариев указывает на то, что консенсус достигнут не был, начался синкретизм традиций, старые идеи не отвечали нуждам времени, сменились приоритеты.

Если говорить о распаде ханьской экзегетической ортодоксии и новых приоритетах, то само дискурсивное поле конфуцианской экзегетики было расширено впервые за несколько сотен лет. Помимо моды на *Цзо чжуань* и трактаты по военной стратегии, существенный сдвиг наметился в изучении «Канона перемен». Уже Ван Су, вероятно вслед за своим учителем Сун Чжуном[216] стал больше внимания уделять интерпретации собственно философского смысла и принципа (*и ли* 義理), нежели символов и числовой символике (*сян шу* 象數) [Ли Чжэньсин, 2012, с. 124–128]. Это было еще одним шагом в сторону от ханьской экзегетической парадигмы и в скором времени было воспринято и доведено до совершенства в системе вэйского мыслителя Ван Би 王弼 (226–249)[217]. В этой связи интересно, что при сопоставлении их комментариев находится немало параллелей, что проясняет один из компонентов основы, на которой стало развиваться учение *сюаньсюэ* 玄學 («учение о сокровенном»). В системе мысли Ван Би «учение о

[216] Попытку реконструкции учения Сун Чжуна о *Переменах* см. [Цюй Аньцюань и Ван Куй, 2013].

[217] Ван Би – правнук Лю Бяо по материнской линии. В конце Восточной Хань его дед Ван Кай 王凱 и брат деда Ван Цань (один из знаменитых семи мужей годов правления Цзяньань) сбежали от войн в Цзинчжоу к Лю Бяо. Лю Бяо высоко оценил талант Ван Цаня, однако из-за того, что тот был некрасив лицом, решил выдать свою дочь замуж за Ван Кая. У Ван Кая родился сын Ван Е 王業, а у Ван Е, в свою очередь родился сын Ван Би [СГЧ, 28/795].

символах и числах» окончательно отступает на задний план («ведь перемены — это символы, а то, откуда рождаются символы, — это смысл») [Ibid, с. 128], освобождая место размышлению над метафизическими проблемами даосского происхождения, совмещенными с конфуцианской философской парадигмой. [218] Более того, некоторые трактовки Ван Су использовались и в комментариях сунских основоположников неоконфуцианства — Чэн И 程頤 (1033–1107) и, позднее, Чжу Си 朱熹 (1130–1200) [Ibid, с. 129]. Все вместе это позволяет проследить, как синтез различных традиций и учений, впоследствии оказавший большое влияние на формирование неоконфуцианского философского аппарата, начался в эпоху Троецарствия на волне серьезнейшего политического и идеологического кризиса.

Этот кризис, в частности, вылился в пересмотр смысла экзегетической деятельности. Если у Чжэн Сюаня мнение по поводу понимания канона в основном обосновывается глубокой осведомленностью о разных версиях и списках текста, а также прекрасным знанием древнего языка и письменности, то опровержения Ван Су зачастую строятся не на несогласии с тем, что было, например, при династии Чжоу, а на соображениях практического применения в данный новый момент. На его трактовки сильно влияла политическая конъюнктура, после падения Хань права «свободной интеллигенции» были несколько урезаны вэйскими порядками.[219] Это проявилось, во-первых, в том, что начиная с Цао Цао 曹操 (155–220) целенаправленно возвышались люди без внушительной родословной и широкого

---

[218] Творческое совмещение даосской философии с конфуцианством принято связывать с именами Ван Би и Хэ Яня 何宴 (ум. 249), пик активности которых пришелся на годы правления вэйского Цао Фана 曹芳 (232–274) под девизом Чжэнши 正始 (240–249). Ван Би принадлежат два комментария-*чжу* — к *Дао дэ цзину* 道德經 (тж. Лао-цзы 老子) и к *Переменам*. Хэ Янь известен составлением комментария *цзи цзе* 集解 (сводные разъяснения) к *Луньюю* 論語, в котором было объединено 13 разных комментариев, написанных ранее. Кроме этого, Хэ Яню принадлежит «Изыскание относительно Дао-пути и силы-дэ» 道德論 (*Дао дэ лунь*) [СГЧ, 9/292].

К числу мыслителей, сформировавших эту первую волну «учения о сокровенном», так же следует отнести близкого родственника клана Цао — Сяхоу Сюаня 夏侯玄 (209–253) и Лю Шао 劉邵 (род. между 168–172, ум. между 240–249). Сяхоу Сюань был другом Хэ Яня и Ван Би, ему принадлежат произведения, в основном в жанре изыскание-*лунь* [СГЧ, 9/295]. Лю Шао — чиновник и ученый конца Восточной Хань-Вэй, известен составлением первой энциклопедии типа *лэй шу* (*Хуан лань* 皇覽 «Императорское обозрение») и трактата *Жэнь у чжи* 人物志 («Записи о человеческих талантах») [СГЧ, 21/617–620].

[219] Так, строку *Лицзи* о трех случаях, когда человека не принято оплакивать, Ван Су толкует с помощью термина *син* 刑 («наказание»), то есть, получается, что не оплакиваются те, кто был «виновен в преступлении и приговорен к наказанию» (из комментария следует, что решения власти о наказаниях не оспариваются). Это совершенно меняло смысл и оригинальной строки, и комментария Чжэн Сюаня, в котором говорилось, что иногда люди погибают от невозможности убедить оппонентов в своей невиновности, такая смерть вызвана их неосторожностью и она недостойна, поэтому их не стоит оплакивать [Ли Чжэньсин, 2012, с. 676].

образования[220], а во-вторых, в том, что расправы над интеллектуалами знатнейших фамилий и ярких дарований, наоборот, стали делом отнюдь не редким.[221]

Помимо этого, нельзя недооценивать, что основная критика Ван Су была направлена на понимание Чжэн Сюанем ритуалов, а это было напрямую связано с претензией оказывать влияние на политическую элиту. [222] Несогласие в интерпретации, например, *Перемен*, могло иметь незначительный резонанс, однако пересмотр ритуальной практики или отдельных ее аспектов выходил за пределы исключительно научной дискуссии. Комментарии Чжэн Сюаня тяготеют к историческому исследованию, и многие детали, которые он комментирует, были сложно применимы к вэйским реалиям. Например, в комментарии к «Траурным одеждам», Чжэн пишет, что одежды *дафу* и *ши* не должны быть одинаковыми. Данное утверждение Ван Су опровергает, говоря, что у всех, кто ниже императора, одежды должны быть одинаковые [Ши Инъюн, 2007, с. 373]. Чжэн Сюаня интересовало то, что описано в каноне или то как можно понять систему, которая там описана, а Ван Су искал способ объяснить и применить канон с учетом современной ему обстановки (при Вэй само по себе различие между *дафу* и *ши* уже утратило былую актуальность, что же говорить об их траурных одеждах).

Среди ученых **царства У** собственно экзегетов было немного, в основном это были политики, военные, дипломаты и другие приближенные клана Сунь. Среди таких деятелей можно назвать, например, правителя области Цзяочжи 交趾 Ши Се 士燮 (137–226) [223], который отдавал предпочтение *Чуньцю* и составил комментарии к самому канону, *Гунъян* и *Гулян чжуаням*. Чэн Бин, ученик Чжэн Сюаня, считался

---

[220] Например, см. жизнеописание одного из видных советников Цао Цао Чэн Юя 程昱 (141–220) [СГЧ, 14/425], о котором ничего не известно приблизительно вплоть до его сорокалетия, или жизнеописание стратега Цзя Сюя 賈詡 (147–223), начавшего свою карьеру с самых низов [СГЧ, 10/326].

[221] Причины, по которым была вырезана вся семья Кун Жуна 孔融 (153–208) [ХХШ, 70/2261] или по которым был казнен Ян Сю 楊修 (175–219 [ХХШ, 54/1789]), были возможны только благодаря десятилетиям смутного времени и покачнувшемуся общественному порядку. Активная и быстро меняющаяся политическая ситуация вовлекала ученых в придворные интриги, так, например, не сносил головы и упоминавшийся выше Хэ Янь [СГЧ, 9/292–293].

[222] В связи с этим отметим, что немалую роль в возвышении учения Ван Су при дворе и утверждении его в качестве официального варианта интерпретации канонов, была родственная связь кланов Ван и Сыма. Дочь Ван Су — Ван Юань-цзи 王元姬 (217–268) была выдана замуж за Сыма Чжао 司馬昭 (211–265) — их сын, Сыма Янь 司馬炎 (236–290), стал основателем династии Западная Цзинь, что, разумеется, упрочило позиции комментариев Ван Су, деда императора по материнской линии.

[223] Клан Ши 士 в конце правления династии Хань и эпоху Троецарствия — один из самых могущественных домов на юге Китая, управлявший большей частью Линнани 嶺南 (совр. пров. Гуандун и Гуанси).

специалистом по всему *Пятиканонию*. В неспокойные годы он, спасаясь от смут, прибыл в провинцию Цзяочжоу, которая находилась под управлением Ши Се, а при Сунь Цюане стал воспитателем наследника престола Сунь Дэна 孫登. Сунь Сю 孫休 (прав. 258–264), шестой сын Сунь Цюаня и третий правитель У, в 258 г. издал указ с повелением открыть академию Тайсюэ, возобновить систему *сюэгуань* 學官 и установить места *боши* по пяти канонам [СГЧ, 48/1158].[224]

Регион **царства Шу** обладал своеобразной интеллектуальной субкультурой, связанной в первую очередь с даосским учением и гадательно-предсказательной практикой странствующих магов-ученых *фанши* [Farmer, 2001, с. 72–90]. Конфуцианская ученость здесь имела свои особенности, находясь в тесном контакте с даосской философией: из столицы Шу — Чэнду — происходило немало видных ученых, занимавшихся параллельно изучением и комментированием как конфуцианских и даосских, так и апокрифических текстов.[225]

Одним из видных ученых Шу был Цинь Ми 秦宓 (ум. 226), описанный в *Сань го чжи* как человек талантливый, разбирающийся в конфуцианских книгах, при этом больше склоняющийся к даосскому стилю жизни.[226] Всячески стараясь избегать официальной службы и стремясь к уединенным занятиям, он все-таки

---

[224] Среди уских ученых стоит выделить каноноведа Юй Фаня 虞翻 (164–233). Юй Фань происходил из влиятельного клана Юй, одного из четырех особенно знатных родов Куайцзи. Свою карьеру он начал при Ван Лане, губернаторе Куайцзи, а после завоевания этой местности Сунь Цэ 孫策 (175–200), наладил дружеские отношения и с ним. Сунь Цюань также сохранил за Юй Фанем чиновничью должность, однако недовольный постоянными увещеваниями, в конечном счете, сослал его в Цзяочжоу [СГЧ, 57/1321]. Так еще один талантливый ученый оказался в кругу цзяочжоуской интеллигенции — там Юй Фань написал комментарии к *Лао-цзы*, *Луньюю* и *Гоюю* (не сохранились). В большей степени он известен за свой комментарий к *Переменам*, который, в отличие от направления, заданного Чжэн Сюанем и Сун Чжуном, был продолжением традиции комментирования *И цзина* в духе западноханьского Мэн Си, т.е. *сян шу сюэ*. По его деятельности прослеживается переходный период экзегетической мысли того в ремени. С одной стороны, проявился большой интерес к изучению даосский текстов, с другой — методология Юй Фаня больше тяготеет к восточноханьской парадигме.

[225] Так, при Западной Хань выходец из Чэнду Ян Сюн, автор *Тай сюань цзина* («Канона великой таинственности») и других сочинений, был учеником даосского мыслителя Янь Цзюня 嚴遵 (о нем см. примечание № 228). Влияние этого текста было проиллюстрировано выше, он стал одним из провозвестников вэйского *сюаньсюэ*, а его комментированием занималось немало ученых, далеко за географическими рамками царства Шу.

Были ученые, которые одновременно изучали *Документы* и интересовались «даосскими искусствами» (*даошу* 道術). Все эти региональные интеллектуальные особенности были актуальны и в III в., когда Шу оформилось как независимое государство под управлением Лю Бэя 劉備 (161–223). Подробнее про особенности региональной интеллектуальной традиции Шу см. диссертацию М. Фармера [Farmer, 2001, с. 72–152].

[226] В биографии Цинь Ми упоминается его сочинение *Чуньцю жаньфоу лунь* 春秋然否論 («Изыскание [относительно того, что] верно и что неверно в *Чуньцю*»), однако этот текст не сохранился [СГЧ, 38/976].

периодически получал должности при дворе, однако в его словах апелляция к конфуцианским классикам всегда переплеталась с даосской мудростью:

書非史記周圖，仲尼不采，道非虛無自然，嚴平不演。海以受淤，歲一蕩清；君子博識，非禮不視。今戰國反覆儀、秦之術，殺人自生，亡人自存，經之所疾。故孔子發憤作《春秋》。大乎居正，複製《孝經》，廣陳德行。杜漸防萌，預有所抑，是以老氏絕禍于未萌，豈不信邪！成湯大聖，睹野魚而有獵逐之失，定公賢者，見女樂而棄朝事，若此輩類，焉可勝陳。道家法曰：‘不見所欲，使心不亂。’是故天地貞觀，日月貞明，其直如矢，君子所覆。《洪范》記災，發于言貌，何戰國之譎權乎哉！

«Книги, которые не фиксировали историю чжоуских планов, Чжунни не брал. Дао, которое не пустотно и лишено естественности, Янь Пин[227] не практиковал. Из-за того, что море принимает в себя тину, раз в год оно очищает воды. *Цзюнь-цзы* расширяет знания, не смотрит на то, что не соответствует ритуалу. Ныне «[Планы] сражающихся царств» [учат] изменчивому мастерству [Чжан] И[228] и [Су] Циня[229] — убивать людей, чтобы выжить самому, губить людей, а самому спасаться. Это каноны ненавидят. Поэтому Кун-цзы, изливая негодование, составил *Чуньцю*. О, как велики [правила] следования нормам морали, [изложенные там]! Кроме того, он создал “Канон сыновней почтительности”, подробно изложив [основы] добродетельного поведения. Затыкать [течь] нужно тогда, когда еще только сочится, заблаговременно учесть то, что нужно обуздать — вот как Лао-цзы предотвращал беды в самом зародыше. Разве это не так? Чэн Тан был великим совершенномудрым, но увидев рыб в водоеме, претерпел потери

[227]Янь Цзюньпин 嚴君平 (настоящее имя Чжуан Цзюнь 莊遵 86 г. до н.э.–10 г. н.э.) — западноханьский даосский мыслитель, выходец из Чэнду. В годы правления Чэн-ди перестал служить, отдав предпочтение уединенному образу и практике гадания. Один из учителей Ян Сюна [ХШ, 72/4755]. Наиболее знаменитое произведение, *Лао-цзы чжи гуй* 老子指歸 («Основные идеи “Лао-цзы”»), имело огромное влияние на мыслителей периода Вэй-Цзинь и на формирование философской системы *сюаньсюэ*.

[228]Чжан И 張儀 (ум. 309 г. до н.э.) — дипломат и стратег эпохи Сражающихся Царств.

[229] Су Цинь 蘇秦 (340-284 гг. до н.э.) — дипломат и стратег эпохи Сражающихся Царств.

на охоте. [Лу] Дин-гун был мудрым человеком, а когда увидел красавиц-танцовщиц, забросил дела управления. Как можно изложить все дела такого порядка, [ведь их так много]! Даосский закон гласит: “Не смотри на то, что желаешь, так и не смутишь свое сознание”.[230] Поэтому Небо и Земля демонстрируют правильный [ход вещей], Солнце и Луна правильно светят. [231] “Прям, словно стрела, так ступает благородный муж”. [232] *Хунфань* фиксирует бедствия, все проявляется в словах и внешнем облике. К чему нужны эти хитрые планы Сражающихся царств?!» [СГЧ, 38/973–974].

Цинь Ми свободно апеллирует и к поступкам Конфуция, и к практикам даосского мыслителя Янь Цзюньпиня, автора известного трактата «Основные идеи “Лао-цзы”», как бы иллюстрируя с их помощью две стороны благородного поведения. При этом есть отсылки и к каноническим текстам (в речи есть цитаты и из *Песен*, и из *Документов*, и из *Перемен*), и к тексту *Дао дэ цзина*. В другой раз, в беседе с уским ученым и политиком Чжан Вэнем 張溫 (193–230), прибывшим по делам в Шу, Цинь Ми проявил редкий талант красноречия, причем все его ответы оппоненту строились на виртуозном применении цитат из *Песен* [СГЧ, 38/976].

Традиционный для сычуаньских мыслителей уклон в эзотерику и мистику можно проиллюстрировать на примере другого ученого Ду Цюна 杜瓊 (ум. 250).[233] Ду Цюн не учил своим знаниям в открытую, объясняя это в диалоге со своим учеником Цяо Чжоу 譙周 (201–270) [234] следующим образом:

---

[230] Цитата из *Дао-дэ цзина*, 3 глава; перевод на русский язык см. [Лукьянов, 1994, с. 78].

[231] Парафраз на слова из *Сицы чжуань*: 天地之道，貞觀者也。日月之道，貞明者也. Перевод на русский язык см. [Ibid, с. 60].

[232] Цитата из *Песен*: *Шицзин*, II, V, 9 [Штукин, 1987, с. 181]. Цинь Ми в данном случае несколько нарушает порядок первоначальной песни, потому что цитирует строки из разных строф.

[233] Чэнь Шоу пишет, что он в совершенстве постиг учение своего учителя Жэнь Аня 任安 (124–202) [СГЧ, 42/1021], который был специалистом по *Переменам* в версии Мэн Си и апокрифическим текстам. Апокрифические тексты изучал под руководством Ян Хоу 楊厚 (72–153), представителя влиятельного шуского клана Ян, специализировавшегося на апокрифах и гадательной практике. Биографию Жэнь Аня см. [ХХШ, 79-1/2551], Ян Хоу — [ХХШ, 30-1/1047–1050].

[234] Историю клана и биографию самого Цяо Чжоу см. [Farmer, 2001, с. 22–42; Farmer, 2014, с. 108–124].

欲明此術甚難，須當身視，識其形色，不可信人也。晨夜苦劇，然後知之，復憂漏洩，不如不知，是以不復視也。

«[Ты] хочешь познать это искусство, но это очень сложно, нужно наблюдать за своим телом, изучать его форму и цвет, нельзя [просто] доверяться [знаниям других] людей. Денно и нощно страдаешь от трудностей и вот, наконец, познаешь его. Но затем [сразу начинаешь] переживать о том, что [твои тайные знания] станут известны другим». Уж лучше не знать. Поэтому я больше не наблюдаю [за этим]» [СГЧ, 42/1022].

При этом, Ду Цюн составил комментарий *чжан цзюй* к *Песням* в версии Хань Ина, но в биографии говорится, что его «внутреннее учение» никто дальше не передавал [СГЧ, 42/1021–1022]. По всей видимости, несколько избранных учеников все-таки что-то переняли от учителя, поскольку Цяо Чжоу «следовал словам Цюна, выстраивал их по аналогии и расширял» [235] [СГЧ, 42/1023]. «Следование словам учителя» проявлялось, как не трудно догадаться, в предсказательной практике.

Сам Цяо Чжоу занимался *Документами*, но в дальнейшем проник в смысл всех канонов, а кроме того — древних триграмм, схем (*хэ ту* 河圖) и апокрифов [СГЧ, 42/1027], словом, всего того, что было необходимо для осуществления гадательной практики. Цяо составил комментарий-*чжу* к *Лунь юю*, который значится утраченным уже в библиографическом трактате *Суй шу* [Суй шу, 32/935], т.е. сочинение потерялось достаточно быстро. Другое произведение Цяо Чжоу, сохранившееся фрагментарно в виде цитат — *У цзин лунь* 五經論, или *У цзин жаньфоу лунь* 五經然否論 («Изыскание о Пятиканонии», или «Изыскание

[235] Прием, заимствованный из *Сицы чжуань*: 八卦而小成，引而伸之，觸類而長之，天下之能事畢矣«Восемь триграмм образуют малое свершение. Развиваем и расширяем их. Совпадающие по роду распространяем [по аналогии]. [Тогда] все возможные дела Поднебесной будут доходить до [логического] конца». Перевод на русский язык тж. см. [Лукьянов, 1994. С. 55].
Прием «выстраивания по аналогии и расширения» работал, например, так: имя основателя царства Шу Лю Бэя – Бэй 備 — переводилось как «быть достаточным», «завершенный». Имя его сына Лю Шаня 劉禪 (прав. 223-263 гг.) *шань* 禪 толковали как «уступать престол». Исходя из этого, предсказание гласило, что правящий дом Лю уступит свои права другому клану [СГЧ, 42/1023]. Справедливости ради, отметим, что так оно и случилось — в 263 г. Лю Шань был вынужден сдаться на милость царства Вэй.

[относительно того, что] верно и что неверно в Пятиканонии»).[236] Сочинение Цяо Чжоу было им самим отнесено к типу изысканий-*лунь*, что ставило задачу вынести на обсуждение ряд проблем, связанных с канонами, и выдвинуть свои предложения. Интерпретации Чжэн Сюаня или других предшественников Цяо Чжоу не критикует, как, собственно, и другие представители шуского каноноведения.[237]

Выводы к Главе 3

В Главе 3 — «Распад ханьской ортодоксии в эпоху Троецарствия» — были рассмотрены основные изменения, произошедшие в конфуцианском каноноведении на рубеже Восточной Хань и периода Троецарствия. Эти изменения проявились на разных уровнях функционирования конфуцианской экзегетики.

I. Политический кризис, сопутствовавший закату династии Хань и приведший к окончательной децентрализации власти после ее падения, ускорил процессы, уже начавшиеся в сфере конфуцианской экзегетики при Восточной Хань. В первую очередь, это выразилось в утрате единства и авторитетности школьных традиций ханьской формы каноноведения. Деятельность Чжэн Сюаня, с одной стороны, революционно объединила целый ряд различных школьных интерпретаций. Но с другой, она же и покачнула самые их основы, поскольку открыла собой новую эпоху научной, а не догматической экзегетики, где субъективное мнение ученого получало намного больше свободы. Все это способствовало переходу экзегетических изысканий на полемическую стадию,

---

[236] Фрагменты сочинения можно найти в цинском сборнике *Хань Вэй и шу чао* [ИШЧ, 25/5 б–8 б].
Сочинение Цяо Чжоу, которое известно гораздо больше его утраченных каноноведческих исследований, это *Чоу го лунь* 仇國論 («Изыскание относительно вражеских государств») вызвало в Шу большие дебаты, так как призывало остановить нападения на царство Вэй [СГЧ, 42/1030–1031]**.** Цяо повлиял на судьбу царства, поскольку в кризисной ситуации именно он уговорил Лю Шаня сдаться вэйским генералам и отказаться от престола. Разумеется, многие вассалы дома Лю, выдвигавшие разные планы по самообороне и борьбе до последнего вздоха, резко осудили этот план, тем не менее, решение было принято [Ibid].

[237] В царстве Шу были и другие ученые, занимавшиеся экзегезой конфуцианских канонов. Среди них назовем Сюй Цы 許慈, хорошо разбиравшегося в учении Чжэн Сюаня. Сюй Цы занимался фактически всеми основными канонами: *Песнями*, *Документами*, *Ритуалами*, *Переменами*, *Луньюем* [СГЧ, 42/1022-1023]. Инь Мо 尹默 (студент Сун Чжуна, о нем см. выше в разделе об экзегетике в Вэй), специалист по *Цзо чжуань* [СГЧ, 42/1026]. Ли Чжуань 李譔 (тоже учился в Сун Чжуна) – изучал *Перемены*, *Песни*, *Документы*, *Ритуалы*, *Цзо*, *Тай сюань цзин*. В интерпретации канонов опирался больше на Ма Жуна и Цзя Куя, трактовки отличались от Чжэн Сюаня [СГЧ, 42/1026-1027]. Однако то, что самые яркие из них обучались у наставников из других царств или фактически у даосов или предсказателей, говорит само за себя — стабильной передачи знания о конфуцианской экзегетике в Шу не сформировалось, а имевшаяся традиция носила следы даосского влияния.

начиная с эпохи Троецарствия, когда ученые открыто друг друга опровергали, вводили в оборот новые комментаторские типы, диалогически выстраивали свои сочинения и т.д.

II. Выявлены и проанализированы типы комментария, свойственные экзегетике указанного периода (в своем подавляющем большинстве или полемического (*вэнь*, *лунь*, *бо*, *нань*, *и*, *ши*), или синтетического (*чжу*) характера). Это позволило рассмотреть сложный период слияния интерпретаций ханьских традиций *цзиньвэнь* и *гувэнь*. Их совмещение, которое уготавливалось постепенно на протяжении второй половины Восточной Хань, одним из первых на практике реализовал каноновед Чжэн Сюань. Это, однако, не вывело конфуцианскую экзегетику из кризисного состояния. Размытие границ между интеллектуальными течениями *цзиньвэнь* и *гувэнь*, разложение принципов учительской преемственности, тематическая зацикленность — все эти факторы ослабили позиции школ из течения *цзиньвэнь*.

III. Кризис государственности в конце Восточной Хань способствовал смене приоритетов, в том числе, и в сфере экзегетики. Комментарии со сложной системой подтекстов и толкований, вроде *Гунъян чжуань*, уступили место более исторически ориентированным текстам, таким, как *Цзо чжуань* и *Гоюй*. Сама экзегетическая деятельность, при Хань окруженная сакральным ореолом идей о возрождении Дао-пути совершенномудрых правителей древности, фактически десакрализовалась, потому что новые условия влияли на пересмотр способов адаптации сведений из канонических текстов и *чжуаней* под практические нужды времени. Соответственно, при формальном соблюдении старой структуры (учебные заведения, аппарат эрудитов-*боши* по пяти канонам), суть, форма и методология деятельности конфуцианских экзегетов изменилась.

IV. Кризис и распад ханьской экзегетической ортодоксии вместе с соответствующими формами экзегетической мысли (в первую очередь, *чжан цзюй*) дал возможность расширить дискурсивное поле конфуцианского каноноведения, привлечь новые тексты и их идейную составляющую. На севере в Вэй комментаторы «Канона перемен» изменили вектор своих исследований с

«символов и чисел» на философское осмысление «смысла и принципа» и обратились к даосским текстам (*Лао-цзы*, *Чжуан-цзы*). Так синкретическое учение *сюаньсюэ* вывело идеал интеллектуальной деятельности конфуцианцев на новый уровень, открыв каноноведению новое пространство для дальнейшего развития.

На юге (царство Шу в данном случае наиболее показательно) процесс внедрения даосского влияния в конфуцианское учение был запущен задолго до Троецарствия и не имел прямого отношения к кризисному состоянию ханьской экзегетики. Таким образом, синтез нескольких учений проходил и на юге, и на севере по разным причинам и с разной спецификой, что дает возможность по-новому взглянуть на извечное интеллектуальное разделение на Юг и Север Китая.

Глава 4. Синкретизм и раскол конфуцианской экзегетической мысли (III в. – нач. VII в.)

Направление, по которому стала развиваться конфуцианская экзегетика в годы правления династии Цзинь и, далее, в эпоху Южных и Северных династий, было прямым продолжением и логическим следствием событий, происходивших в эпоху Троецарствия. Причем политические фигуры и перевороты, с ними связанные, как и раньше, оказывали самое непосредственное влияние на атмосферу в ученых кругах. Основатель Западной Цзинь 西晉 (265/266–317), Сыма Янь, как уже упоминалось выше, был внуком Ван Су по материнской линии. Поэтому если в эпоху Троецарствия учение Ван Су было лишь одним из вариантов развития каноноведения, то при Западной Цзинь — стало его официальным воплощением.

При этом время правления династии Цзинь было не менее сложным периодом для каноноведения, чем Троецарствие. Именно при Цзинь погибло большинство ханьских линий передач канонов и комментариев к ним. Особенно трагически сказался инцидент годов под девизом правления Юнцзя 永嘉[238] 311 года — тогда в огне императорской библиотеки погибли версии *Перемен* Лянцю Хэ, Ши Чоу, Гао Сяна, версии *Документов* Оуян-шэна, старшего и младшего Сяхоу, а вскоре была утрачена и луская версия *Песен*. Версия *Песен* Хань Ина, а также *Перемены* в версиях Мэн Си, Цзин Фана и Фэй Чжи потеряли наставников, которые бы их изучали и по ним преподавали, а соответственно влияние на образовательный процесс [Суй шу, 32/912–913]. *Гунъян чжуань* к *Чуньцю* после практически безраздельного властвования умами при Хань, окончательно сдала свои позиции *Цзо*, *Гулян чжуань* также не могла соперничать с *Цзо* в популярности. В итоге, когда в начале Восточной Цзинь 東晉 (317–420) снова была восстановлена система *боши* по «Пятиканонию», западноханьские комментарии оказались уже совершенно в стороне [Цзян Боцянь, 1941, с. 192].

[238] Время правления западноцзиньского императора Хуай-ди 懷帝 (284–313), который в 311 г. был захвачен в плен армией хунну.

С другой стороны, при Восточной Цзинь, в период особенного расцвета учения *сюаньсюэ* и сформировавшейся вокруг него интеллектуальной культуры, особенным вниманием комментаторов пользовались два сочинения — *Перемены* и *Луньюй*, как тексты, наиболее подходящие для философской спекуляции.[239] Здесь нельзя не отметить, что любая интеллектуальная тенденция, доходя до пика своего развития, неизбежно трансформируется во что-то новое. Несмотря на очевидную потребность конфуцианства в новых идеях, источник *сюаньсюэ* тоже стал исчерпываться, замыкаясь на уже известных темах «наличия», «отсутствия», «пустоты» и т.д. К IV–V вв. в среде конфуцианской интеллигенции, придерживавшейся более ортодоксальных позиций, стало формироваться течение против засилья даосских идей в комментариях к конфуцианским классикам. Например, в жизнеописании Ван Таньчжи 王坦之 (330–375) в *Цзинь шу* находим его трактат *Фэй Чжуан лунь* 廢莊論 («Изыскание против Чжуан-цзы») [Цзинь шу, 75/1965], в жизнеописании Фань Сюаня сообщается, что он изучал *Ритуалы* и не вел бесед о *Лао-цзы* и *Чжуан-цзы*, а когда его спросили почему, он ответил «Цю не одобрил бы перемены» [Цзинь шу, 91/2360].[240] Знаменитый историк Фань Нин полагал, что упадок классического конфуцианства связан с учениями Ван Би и Хэ Яня и что их преступления гораздо тяжелее совершенных тиранами древности Цзе и Чжоу [Цзинь шу, 75/1984]. С этим связано профессиональное занятие Фань Нина — доскональное изучение комментария *Гулян чжуань* к хронике *Чуньцю*.

Династии Цзинь окончательно положил конец государственный переворот Лю Юя 劉裕, основавшего династию (Лю) Сун 劉宋 (420–479), что открыло новую страницу в истории Китая — период Южный и Северных династий 南北朝 (420–589). После раскола Китая на Юг и Север, южане унаследовали основные интеллектуальные направления, заложенные при Вэй и Цзинь, — здесь стали процветать литература, увлечение буддийской и даосской философией, что,

---

[239] Кроме Го Сяна, *Луньюй* комментировали Ли Чун 李充, Лю Си 劉熙 и другие ученые, в своих интерпретациях активно привлекавшие язык философии *сюаньсюэ* — фрагменты этих комментариев можно найти в сборнике Ма Гоханя.

[240] Фань Сюань процитировал одно из высказываний Конфуция, см. *Луньюй*, XVIII-6.

разумеется, сказалось на основных чертах конфуцианской экзегетики. Северяне, в идеологическом плане находясь, скорее, в положении учеников, особенно в том, что касалось конфуцианских канонов, старались твердо держаться ханьской традиции преимущественно в варианте Чжэн Сюаня.

Завершением этапа политического и культурного раскола Китая на Север и Юг, стало объединение страны под властью Ян Цзяня 楊堅 (Суй Вэнь-ди 隋文帝, прав. 581–604), основателя империи Суй. Экзегетика этого — достаточно краткого в истории Китая — периода, представляла собой подготовку всех процессов стандартизации конфуцианского канона, которые будут осуществлены при Тан. Дело в том, что большинство конфуцианцев, развернувших свою деятельность в начале эпохи Тан, родились, выросли и получили образование в конце Южных и Северных династий или при Суй. Именно в первые двадцать лет после объединения страны решалось, какая партия утвердит свою линию при дворе, поэтому в первую очередь борьба шла за места в Великом училище Тайсюэ и Училище сынов отечества Гоцзысюэ.

Источники, содержащие сведения о каноноведческой деятельности конфуцианцев за период со второй половины III в. до первой половины VII в., — это широкий спектр династийных историй от *Цзинь шу* 晉書 («Книга [династии] Цзинь») до *Бэй ши* 北史 («История Северных [династий]»)[241]. Многие комментаторские сочинения этого периода сохранились не только в извлечениях и реконструкциях, но в некоторых случаях практически без потерь. Наиболее ранним библиографическим сводом, обобщившим написанные за это время сочинения по-прежнему остается *Суй шу Цзин цзи чжи*, который в некоторых случаях продуктивно сопоставлять с библиографиями из более поздних *Цзю Тан шу* 舊唐書

[241] Основные материалы по изучению конфуцианских канонов на Юге содержатся в разных разделах династийных историй *Сун шу* 宋書 (*ле чжуани*, в частности *Инь и ле чжуань* «Жизнеописания удалившихся от дел»), *Нань Ци шу* 南齊書 (*ле чжуани*, *Гао и ле чжуань* «Жизнеописания возвышенных отшельников»), *Лян шу* 梁書 (*ле чжуани* и *Жу линь ле чжуань* «Жизнеописания конфуцианцев»), *Чэнь шу* 陳書 (*ле чжуани* и *Жу линь ле чжуань* «Жизнеописания конфуцианцев»), *Нань ши* 南史 (*ле чжуани* и *Жу линь ле чжуань* «Жизнеописания конфуцианцев»).
О конфуцианстве и экзегетике на Севере можно найти сведения в *Вэй шу* 魏書 (*ле чжуани* и *Жу линь ле чжуань* «Жизнеописания конфуцианцев»), *Бэй Ци шу* 北齊書 (*ле чжуани* и *Жу линь ле чжуань* «Жизнеописания конфуцианцев»), *Чжоу шу* 周書 (*ле чжуани* и *Жу линь ле чжуань* «Жизнеописания конфуцианцев»), *Бэй ши* 北史 (*ле чжуани* и *Жу линь ле чжуань* «Жизнеописания конфуцианцев»).

(«Старая книга [о династии] Тан») и *Синь Тан шу* 新唐書 («Новая книга [о династии] Тан»).

В связи с длительностью обозначенного периода и многообразием перспективных для исследования проблем, обозначим задачу данной главы. Следуя за общей целью настоящей диссертации, заключающейся в выявлении закономерности исторического развития конфуцианской экзегетической мысли раннеимперского и раннесредневекового периодов, основной задачей данной главы будет выявление новых форм конфуцианской экзегезы в период со второй половины III в. до первой половины VII в. Эта задача подразумевает (1) анализ новых типов конфуцианского комментария, активно развиваемых в указанный период, (2) установление их задач и методологических отличий от экзегетических исследований ханьского периода, а также (3) рассмотрение социально-политических проблем, вызвавших значительную трансформацию конфуцианской экзегетической практики на рубеже Восточной Хань и Троецарствия, которая, в свою очередь, напрямую повлияла на раскол конфуцианского каноноведения в период Южных и Северных династий.

4.1. Обзор комментариев эпох Западная и Восточная Цзинь

Ниже в таблицу были собраны основные комментаторские сочинения периода Западная и Восточная Цзинь по данным библиографического трактата *Суй шу Цзин цзи чжи*, биографиям конфуцианцев в *Цзинь шу* и коллекции *Юйхань шаньфан цзи и шу*.

Таблица 9. *Комментарии эпох Западная и Восточная Цзинь*[242]

Пин **評**	***Цзи*** **集**	***И*** **義,** ***И шу*** **義疏**	***Чжу*** **注**[243]	***Бо*** **駁,** ***Нань*** **難,** ***Ши*** **釋** ***Вэнь*** **問** ***Да*** **答**	***Инь*** **音**	***Лунь*** **論**	***Яо*** **要** ***Люэ*** **略**	***Прочее:*** ***Инь*** **隱** ***Цзе*** **解** ***Шо*** **說**
Мао ши и тун пин 毛詩異同評 (сост. Сунь Юй 孫毓)[244]**	*Цзи цзе Шан шу* 集解尚書 (сост. Ли Юн 李顒)***	*Чжоу и яо и* 周易爻義 (сост. Гань Бао 干寶)***	*Гуй цзан чжу* 歸藏注 (сост. Сюэ Чжэнь 薛貞)***	*Нань Сунь-ши Мао ши пин* 難孫氏毛詩評 (сост. Чэнь Тун 陳統)**	*Чжоу и инь* 周易音 (сост. Сюй Мяо 徐邈)**	*Чжоу и сян лунь* 周易象論 (сост. Луань Чжао 欒肇)***	*Чжоу и тун люэ* 周易統略 (сост. Цзоу Чжань 鄒湛)**	*Лицзи инь и инь* 禮記音義隱 (сост. г-н Се 謝氏 Се Шэнь 謝沈?)**
Чжоу гуань ли и тун пин 周官禮異同評 (сост. Чэнь Шао 陳劭)**	*Цзи чжу Санфу цзин чжуань* 集注喪服經傳 (сост. Кун Лунь 孔倫)**	*Шан шу и шу* 尚書義疏 (сост. И Юэ 伊說)***	*Сицы чжу* 繫辭注 (сост. Хань Кан-бо 韓康伯)***	*Чжоу и вэнь нань* 周易問難 (сост. г-н Ван 王氏 (Ван Хао 王暠?)***	*Чжоу и инь* 周易音(сост. Ли Гуй 李軌, Хун Фань 弘範)**	*Чжоу и гуа сюй лунь* 周易卦序論 (сост. Ян И 楊乂)**	*Чуньцю Цзо-ши чжуань Цзя [Куй] Фу [Цянь] и тун люэ* 春秋左氏傳賈服異同略 (сост. Сунь Юй 孫毓)**	*Мао ши и инь* 毛詩音隱 (сост. г-н Гань 干氏 Гань Бао 干寶?)***
Ли цзи пин 禮記評 (сост. Лю Цзюнь 劉雋)***	*Санфу яо цзи* 喪服要集 (сост. Ду Юй 杜預)**	*Чуньцю Гулян чжуань и* 春秋谷梁傳義 (сост. Сюй Мяо 徐邈)**	*Чжоу и чжу* 周易注 (сост. Гань Бао 干寶)**	*Чжоу и нань Ван Фусы и* 周易難王輔嗣義 (сост. Гу И 顧夷)***	*Чжоу и инь* 周易音 (сост. г-н Фань 范氏 Шань Чан-шэн 范長生?)***	*Чжоу и лунь* 周易論 (сост. Жуань Чан 阮常)***	*Мао ши люэ* 毛詩略 (сост. неизвестен)***	*Мао ши бяо инь* 毛詩表隱 (сост. Чэнь Тун 陳統)***
Чуньцю Цзо-ши чжуань пин 春秋左氏傳評 (сост. Ду Юй 杜預)***	*Цзи цзе Чуньцю сюй* 集解春秋序 (сост. Лю Ши 劉寔)***	*Мао ши и шу* 毛詩義疏 (сост. Се Шэнь 謝沈)***	*Чжоу и чжу* 周易注 (сост. Хуан Ин 黃穎)**	*Шан шу синь ши* 尚書新釋 (сост. Ли Юн 李顒)***	*Гувэнь Шан шу инь* 古文尚書音 (сост. Сюй Мяо 徐邈)**	*Чжоу и лунь* 周易論 (сост. Сун Дай 宋岱)***	*Санфу яо люэ* 喪服要略 (сост. Хуань Цзи 環濟)***	*Чжуан-цзы инь цзе* 莊子隱解 (сост. Сян Сю 向秀)[245]***
Чуньцю сань чжуань	*Чуньцю Гунъян чжуань*	*Мао ши и и* 毛詩異義 (сост.	*Чжоу и чжу* 周易注 (сост.	*Шан шу и вэнь* 尚書義問 (сост.	*Шан шу инь* 尚書音 (сост.	*Чжоу и лунь* 周易論	*Луньюй ти люэ* 論語體略 (сост.	*Мао ши бэй инь и* 毛詩背隱

[242] В данную таблицу не вошло несколько комментариев *пу* 譜, поскольку, во-первых, *пу* по своей сути является разновидностью предисловия, а, во-вторых, он существовал и до Цзинь; известно, что Чжэн Сюань составил одно из первых *пу* к *Песням*, но данный тип комментария всегда относился к вспомогательным, а не магистральным.

[243] Если сверяться с коллекцией Ма Гоханя, то можно найти больше комментариев типа *чжу*, однако проблему представляет то, что многим реконструированным комментариям при несохранившемся имени был дан маркер *чжу* просто для каталогизации, что значительно увеличивает их количество. Поэтому материалы из собраний Ма Гоханя и прочих цинских текстологов еще требуют дополнительной перепроверки и анализа.

[244] Сунь Юй принадлежал к школе Чжэн Сюаня и в своем комментарии сравнивал позиции Ван Су и Ван Цзи, некогда полемизировавших о *Песнях* [ИШЧ, 7/19a-53a].

[245] Хотя он не сохранился, считается, что данный комментарий лег в основу комментария Го Сяна к *Чжуан-цзы*.

пин 春秋三傳評 (сост. Ху На 胡訥)***	*цзи цзе* 春秋公羊傳集解 (сост. Кун Янь 孔衍)**	Ян И 楊乂)***	Ван Хао 王暠)***	Чжэн Сюань, Ван Су, Кун Чао 孔晁)***	Кун Аньго, Чжэн Сюань, Ли Гуй 李軌, Сюй Мяо 徐邈 и др.)**	(сост. г-н Фань 范氏 Шань Чан-шэн 范長生?)***	Го Сян 郭象)**	義 (сост. Сюй Гуан 徐廣)***
Чжоу гуань ли и тун пин 周官禮異同評 (Сост. Чэнь Шао 陳劭)***	*Чуньцю Цзо-ши цзин чжуань цзи цзе* 春秋左氏經傳集解 (сост. Ду Юй 杜預)*	*Мао ши цза и* 毛詩雜義 (сост. Ян И 楊乂)***	*Чжоу и чжу* 周易注 (сост. Чжан Фань 張璠)**	*Мао ши ши и* 毛詩釋義 (сост. Се Шэнь 謝沈)***	*Мао ши инь* 毛詩音 (сост. Сюй Мяо 徐邈 и др.)**	*Чжоу и цза лунь* 周易雜論 (сост. неизвестен)***	*Санфу яо цзи* 喪服要記 (сост. Хэ Сюнь 賀循)**	*Луньюй Инь-ши цзе* 論語殷氏解 (сост. Инь Чжун-кань 殷仲堪)**
Чуньцю Гунъян Гулян эр чжуань пин 春秋公羊、谷梁二傳評 (в каталоге *Суй шу* сост. неизвестен, Цзян Си 江熙 у Ма Гоханя)**	*Чуньцю Гулян чжуань цзи цзе* 春秋谷梁傳集解 (сост. Ху На 胡訥)***	*Мао ши цза и* 毛詩雜義 (сост. Инь Чжун-кань 殷仲堪)***	*Чжоу и Сицы чжу* 周易繫辭注 (сост. Хуань Сюань 桓玄)***	*Чжоу гуань ли бо нань* 周官禮駁難 (сост. Сунь Люэ 孫略)***	*Мао ши инь* 毛詩音 (сост. Сюй Мяо 徐邈)**	*Чуньцю Гунъян чжуань лунь* 春秋公羊論 (сост. Юй И 庾翼 (вопр.), Ван Цянь-ци 王愆期 (отв.) (**?)	*Санфу яо люэ* 喪服要略 (сост. неизвестен)***	*Луньюй инь* 論語隱 (сост. Го Сян 郭象)***
Ни Чжоу и шо 擬周易說 (сост. г-н Фань 范氏 Шань Чан-шэн 范長生?)***[246]	*Чуньцю Гулян чжуань цзи цзе* 春秋谷梁傳集解 (сост. Фань Нин 范寧)*	*Мао ши и шу* 毛詩義疏 (сост. г-н Чжан 張氏)***	*Чжоу и Сицы чжу* 周易繫辭注 (сост. Се Вань 謝萬 и др.)***	*Чжоу гуань бо нань* 周官駁難 (сост. Сунь Ци 孫琦 (вопр.), Гань Бао 干寶 (опров.), Юй Си 虞喜***	*Чуньцю Цзо-ши чжуань инь* 春秋左氏傳音 (сост. Сюй Мяо 徐邈)**	*Чуньцю сюй лунь* 春秋序論 (сост. Гань Бао 干寶)***	*Санфу яо цзи* 喪服要記 (сост. Лю Куй 劉逵)***	*Чуньцю мо шо* 春秋墨說 (сост. Го Юй 郭瑀)***
У цзин тун и пин 五經同異評 (сост. Сюй Мяо 徐苗)***	*Чуньцю Гулян чжуань цзи цзе* 春秋谷梁傳集解 (сост.	*Чуньцю Гунъян чжуань да и* 春秋公羊達義 (сост. Лю	*Шан шу* [*чжу*] 尚書[注] (сост. Се Шэнь 謝沈)***	*Санфу ши и* 喪服釋疑 (сост. Лю Чжи 劉智)**	*Чуньцю Цзо-ши чжуань* 春秋左氏傳音 (сост. Ли	*Ли тун лунь* 禮通論 (сост. Дун Цзин-дао	*Санфу чжи яо* 喪服制要 (сост. г-н Сюй 徐氏 сунский Сюй Юань	

[246] Комментарий маркирован как *ни* «сравнивать», «сопоставлять», поэтому был отнесен к данной категории, как как минимум близко родственный комментариям *пин*.

	Чжан 張, Чэн 程, Сунь 孫, Лю 劉)	Ши 劉 寔)***			Гуй 李 軌)***	董景道)***	徐爰? цзиньский Сюй Мяо 徐邈?)***	
	Цзи цзе Сяо цзин 集解孝經 (сост. Се Вань 謝萬)**	*Чуньцю Цзо-ши хань чжуань и* 春秋左氏函傳義 (сост. Гань Бао 干寶)**	*Гувэнь Шан шу Шунь дянь чжу* 古文尚書舜典注 (сост. Фань Нин 范寧)**	*Луньюй ши и* 論語釋疑 (сост. Луань Чжао 欒肇)**	*Ли инь* 禮音 (сост. Лю Чан-цзун 劉昌宗)**	*У цзин тун лунь* 五經通論 (сост. Шу Си 束晳)***	*Санфу яо вэнь* 喪服要問 (сост. Лю Дэмин 劉德明)***	
	Цзи и Сяо цзин 集議孝經 (сост. Сюнь Чан 荀昶)***	*Чжоу и Сян-ши и* 周易向氏義 (сост. Сян Сю 向秀)**	*Шан шу чжу* 尚書注 (сост. Фань Нин 范寧)***	*Ли нань* 禮難 (сост. У Шан 吳商)	*И ли инь* 儀禮音 (сост. Лю Чан-цзун 劉昌宗)		*Мао ши люэ* 毛詩略 (сост. Юй Си 虞喜)***	
	Цзи и Сяо цзин 集議孝經 (сост. Юань Цзин-чжун 袁敬仲)***	*У цзин да и* 五經大義 (сост. Дай Куй 戴逵)**[247]	*Мао ши чжу* 毛詩注 (сост. Се Шэнь 謝沈)***	*Ли цза вэнь* 禮雜問 (сост. Фань Нин 范寧)**	*Чуньцю Гунъян инь* 春秋公羊音 (сост. Цзян Чунь 江淳)***			
	Цзи чжу Луньюй 集注論語 (сост. Вэй Гуань 衛瓘)**		*Мао ши чжу* 毛詩注 (сост. Цзян Си 江熙)***	*Чуньцю ши чжи* 春秋釋滯 (сост. Инь Син 殷興)***	*И ли инь* 儀禮音 (сост. Ли Гуй 李軌)**			
	Луньюй цзи цзе 論語集義 (сост. Цуй Бао 崔豹)***[248]		*Чжоу гуань чжу* 周官禮 (сост. И Юэ 伊說)***	*Чуньцю ши нань* 春秋釋難 (сост. Фань Цзянь 範堅)***	*Чуньцю Гунъян инь* 春秋公羊音 (сост. Ли Гуй 李軌)			
	Цзи цзе Луньюй 集解論語 (сост. Сунь Чо 孫綽)**		*Чжоу гуань ли чжу* 周官禮注 (сост. Гань Бао 干寶)**	*Чуньцю ши ли* 春秋釋例 (сост. Ду Юй 杜預)***	*Ли цзи инь* 禮記音 (сост. Сунь Юй 孫毓)***			
	Цзи цзе Луньюй 集解論語 (сост.		*Санфу цзин чжуань* [*чжу*] 喪服經傳	*Да Чуньцю Гулян чжуань и* 答春秋谷梁義 (сост.	*Ли цзи инь* 禮記音 (сост. Цай Мо 蔡謨)			

[247] Не путать с восточноханьским Цзя Куем.

[248] Цуй Бао — автор небольшой энциклопедии *Гу цзинь чжу* 古今注 («Комментарии к [реалиям] древности и современности»).

	Цзян Си 江熙)**		[注] (сост. Юань Чжунь 袁準)**	Сюй Мяо 徐邈)**	(сост. Сюй Мяо 徐邈)** (сост. Лю Чан-цзун 劉昌宗)** (сост. Фань Сюань 范宣)** (сост. Цао Дань 曹耽)*** (сост. Инь И 尹毅)*** (сост. Ли Гуй 李軌)***			
			Санфу цзин чжуань чжу 喪服經傳注 (сост. Чэнь Цюань 陳銓)**	*Вэнь Гулян и* 問谷梁義 (сост. Бао Шу-сюань 薄叔玄)***	*Чжоу ли Ли-ши инь* 周禮李氏音 (сост. Ли Гуй 李軌)**			
			Чуньцю Гунъян чжуань цзин чжуань чжу 春秋公羊經傳注 (сост. Ван Янь-ци 王愆期)**	*Чуньцю цзи сань ши нань* 春秋集三師難 (сост. Ху На 胡訥)***	*У цзин инь* 五經音 (сост. Сюй Мяо 徐邈)**			
			Чуньцю Гунъян чжуань чжу 春秋公羊傳注 (сост. Гао Лун 高龍)***	*Ли лунь да вэнь* 禮論答問 (сост. Сюй Гуан 徐廣)[249]**				
			Гулян чжуань чжу 谷梁傳注 (сост. Чжан	*Чуньцю ши и* 春秋釋疑 (сост. Фань Юй 氾毓)***				

[249] В *Суй шу Цзин цзи чжи* есть целых четыре сочинения с таким названием за авторством Сюй Гуана, количество свитков в них указано разное, однако о том, действительно ли это были разные сочинения судить сложно.

			Цзин 張靖)***					
			Чуньцю Гулян чжуань чжу 春秋谷梁傳注 (сост. Сюй Цянь 徐乾)**	Сост. Фань Сюань 范宣: —*Ли лунь нань* 禮論難** —*И лунь нань* 易論難***				
			Чуньцю вай чжуань Гоюй 春秋外傳國語注 (сост. Кун Чао 孔晁)**	*Луньюй бо сюй* 論語駁序 (сост. Луань Чжао 欒肇)***				
			Чуньцю Цзо-ши чжуань и чжу 春秋左氏傳義注 (сост. Сунь Юй 孫毓)**	*Луньюй ши* 論語釋 —(сост. Цао Пи 曹毗)*** —(сост. Ли Чун 李充)*** —(сост. Юй И 庾翼)***				
			Луньюй чжу 論語注 (сост. Ли Чун 李充)**	*Ши Чжуан лунь* 釋莊論 (сост. Ли Чун 李充)***				
			Чжоу и сюнь чжу 周易訓注 (сост. Лю Чжао 劉兆)***					
9	**16**	**12**	**25**	**24**	**24**	**10**	**11**	**8**

Исходя из данных таблицы можно сделать несколько предварительных выводов. (1) В оборот вошли новые типы комментария, такие как «взвешенная оценка»-*пин* 評, «сокрытое»-*инь* 隱, а также сразу несколько формальных маркеров, которые объединяли типологически разные типы комментария — «собрания»-*цзи* 集, «основное»-*яо* 要 и «краткое изложение»-*люэ* 略. (2) Под влиянием учения

сюаньсюэ Перемены вышли в лидеры по количеству написанных к ним комментариев. (3) При Цзинь заметно набрали популярность комментарии «смысл»-*и* 義 или «субкомментарий к смыслу»-*и шу* 義疏[250], которые станут фактически основной формой экзегетики при Южных династиях. (4) Полемические комментарии *нань*, *бо*, *лунь*, как и на рубеже Восточной Хань и Троецарствия, так и при Цзинь были популярны, хотя тематика вмещала далеко не только каноноведческие вопросы, но и на философские дискуссии сторонников *сюаньсюэ* — о текстах *Чжуан-цзы*, *Переменах*, немало дискутировали и о *Луньюе*. (5) Кроме деятельности по оценке и обобщению комментариев, при Цзинь систематизируются исследования фонетики канонических текстов — числом отличаются исследования восточноцзиньского ученого Сюй Мяо 徐邈 (343–397). Комментарий суйского и танского каноноведа Лу Дэмина 陸德明 (550?–630) будет в большой степени основан именно на комментариях Сюй Мяо[251].

4.2. Новые типы комментария

По выделенным выше типам комментаторских сочинений можно проследить важную тенденцию — к середине III в. н.э., то есть, ко времени основания династии Западная Цзинь, появляется необходимость свести воедино огромное количество интерпретаций, появившихся на волне всеобщих дебатов конца II в. – первой половины III в. Это движение за обобщение приняло сразу несколько разных форм: анализ противоположных взглядов и сравнение общего и отличного в разных комментариях (*пин*), собрание большого количества типологически и интеллектуально различных комментариев (*цзи*), обзор ключевых идей канона/*чжуани* (*яо*), а также конспект по определенной теме (*люэ*) (это мог бы канон, комментарий или снова сравнение различных трактовок, см. Таблицу 9).

Другая тенденция, которая, скорее всего первоначально была связана с распространением учения *сюаньсюэ* — это увлечение поиском «скрытых» смыслов

---

[250] Об этом типе комментария см. раздел 4.4.1. настоящей диссертации.

[251] Ценные для реконструкции древнекитайской фонологии фрагменты комментариев Сюй Мяо (помимо тех, что входят в сборник Ма Гоханя), в том числе к *Ли цзи*, были обнаружены в Дуньхуане, об этом см. подробнее [Rong Xinjiang, 2013, с. 369–370].

или ранее не озвученных интерпретаций. При этом, важно отметить, что количество комментариев рассуждений-*шо* 說 [252] в этот период крайне малочисленно[253], что заставляет задуматься о двух других особенностях цзиньской экзегетики. С одной стороны, конфуцианское каноноведение как структура, основанная на передаче традиционного знания, безусловно, находилось в кризисе, причем длительном.[254] С другой стороны, ученые и мыслители, занимавшиеся канонами или текстами *сюаньсюэ*, отнюдь не стремились индивидуализировать свое учение, основав одну линию преемства, а наоборот, стремились работать в тех жанрах, которые способствовали открытию диалога по интересовавшей их теме. Причем этот диалог чаще всего проводился не в рамках «ученый—официальная структура», а в рамках «ученый—ученый»[255], что меняло сам способ выражения мысли и аргументативной практики. По всей видимости, диалогичность новых комментариев вытеснила ценность комментария-*шо*, высказывавшего частную теорию или интерпретацию. При Хань такие комментарии либо могли быть обсуждены на диспуте и после этого конвертироваться в другой тип комментария, либо так и остаться частным учением — в любом случае, сменилась сама цель написания комментария. Если раньше экзегету было необходимо доказать ученому сообществу (и официальной структуре, если речь шла о преподавании в Училище), что его комментарий имеет авторитетные корни, то теперь спор перешел в сферу отвлеченных проблем, где авторитетная линия учителей не могла способствовать подкреплению своей позиции.

---

[252] О них см. раздел 1.3.2. настоящей диссертации.

[253] В *Суй шу Цзин цзи чжи* по сути нет ни одного комментария-*шо*, относящегося к данному периоду.

[254] Показательно, что при Вэй уже особенно не ссылались на учительскую родословную при назначении на должность эрудита-*боши* [Чэн Судун, 2016, с. 322–325].

[255] Справедливо было бы сказать, что данный феномен появляется в конце Восточной Хань (полемика Чжэн Сюаня и Хэ Сю), однако то был случай, фактически единичный, в то время как такие споры, как между Цзи Каном и Сян Сюнем в конце Вэй стали «классикой жанра» для вэйской и цзиньской интеллигенции. Об идеологической борьбе и о том, как в этой среде полемизировали о том, что «учебный зал — это могильный склеп, заучивание наизусть — причитания мертвецов, шесть канонов — это ядовитая трава, милосердие и долг — трупный яд и что от чтения канонов слепнут глаза, от привычки уступать с поклоном вырастает горб, от нарядной одежды сводит мускулы, от болтовни о правилах и обрядах портятся зубы», см в [Семененко, 1974, с. 58–63].

4.2.1. «Взвешенная оценка» *пин* 評

Относительная стабилизация обстановки в стране стимулировала первые шаги к подведению итогов спора, например, между сторонниками Чжэн Сюаня и Ван Су, — при Западной Цзинь появляются новые комментарии типа *пин* 評 («взвешенная оценка»). *Пин* представляли собой своеобразное pro et contra, литературный критик Лю Се V–VI вв. понимал суть *пин* 評 как *пин ли* 平理 — «уравновешивание принципов» [ВСДЛ, 18/248]. Комментарии-*пин* оценивали положительные и отрицательные стороны некого феномена, например, противоборствующих интерпретаций канона. В *Ханьшу И вэнь чжи* такого рода сочинений не значится, и что интересно, мало их будет и после окончательного объединения Китая при Тан, то есть особая нужда во «взвешенных оценках» чувствовалась в эти переломные для конфуцианской экзегетики III–IV вв.

Сам по себе этот тип комментария связан с восточноханьскими комментариями *тун и* 同異 («общее и различное») и *и и* 異義 («различия в смысле»), поскольку они тоже преимущественно имели дело со сравнением разных трактовок.[256] Однако добавление маркера *пин* (как, например, в комментариях типа *и тун пин* 異同評) служило показателем, что высказанным мнениям о каноне подводятся итоги. Подведение же итогов было очень в духе цзиньского каноноведения, проявившееся еще в составлении различных сборников комментариев.

4.2.2. Сводный комментарий *цзи* 集

Стремление к обобщению и собиранию информации в виде сводных комментариев-*цзи* 集 («собрание») — это еще одна черта цзиньской экзегетики, которая особенно ярко проявилась в каноноведении Южных династий.

[256] Сведения о таких операциях с разными версиями канонических текстов или трактовок к ним встречаются уже в жизнеописаниях западноханьских ученых, например, из биографии специалиста по *Чуньцю* Янь Аньлэ 顏安樂 узнаем, что целая коллегия каноноведов «сравнивала/уравновешивала схожее и общее в *Гунъян* и *Гулян*» [ХШ, 88/3617], здесь имеется в виду проведенный при дворе диспут, однако специальных сравнительных комментариев составлено тогда не было.

Справедливости ради отметим, что первый такой комментарий появился еще раньше. Группа вэйских ученых, включавшая известного мыслителя Хэ Яня, составила *Луньюй цзицзе* 論語集解 («Сводные разъяснения к *Луньюю*»).[257] Однако при Вэй этот комментарий был скорее исключением, в то время как начиная с эпохи Цзинь, такие сборники стали получать все большее распространение. Сборники *цзи* (выходившие чаще всего под общим названием *цзи чжу*, *цзи цзе* или *цзи ши*) составлялись к самым популярным канонам и *чжуаням*, объединяли в себе разные типы комментариев — туда входили фрагменты из комментариев *сюнь гу*, *чжан цзюй*, *чжу*, *цзе* — и давали составителю место для небольшого резюме высказанных до него мнений.[258]

Самыми знаковыми для периода Цзинь стали сборники Ду Юя 杜預 (222–285)[259] и Фань Нина 范寧 (339–401). Ду Юй составил *Чуньцю Цзо-ши чжуань цзи цзе* 春秋左氏傳集解 («Сводные разъяснения *чжуани* господина Цзо к *Чуньцю*»), который и на сегодняшний день является наиболее авторитетной редакцией *Чуньцю* в версии Цзо и входит в состав «Тринадцатиканония». Восточноцзиньский ученый Фань Нин, поддерживая другую традицию толкования *Чуньцю*, проделал

---

[257] О традиционных комментариях к *Луньюю* см. исследования австралийского ученого Джона Мэйкхэма, в том числе о данном комментарии *цзи цзе* [Makeham, 1999, с. 1–35]. Мэйкхэм считает, во-первых, удивительным, что в самом комментарии фактически нет следов влияния учения *сюаньсюэ*, во-вторых, это видимо свидетельствует о том, что участие Хэ Яня в составлении данного комментария было минимальным. Поскольку Хэ Янь был известным представителем раннего *сюаньсюэ*, Мэйкхэм заключает, что отсутствие компонентов *сюаньсюэ* в комментарии свидетельствует о непричастности или малой задействованности Хэ Яня в его создании. Данное сомнение и сама постановка такой проблемы вызваны несколько поверхностным знакомством с жанровыми особенностями конфуцианских комментариев. Комментарии *цзи цзе* были сводными комментариями, а не комментариями, в которых ученый был свободен выразить свою собственную мысль. Комментарий *Лунь юй цзи цзе* был составлен из восьми ранних комментариев к *Луньюю*, а над его созданием, кроме Хэ Яня, работала целая группа ученых — Сунь Юн 孙邕, Чжэн Чун 鄭冲, Цао Си 曹羲, Сюнь И 荀顗. 143 фрагмента комментария, которые не имеют авторской атрибуции, принято приписывать Хэ Яню, однако последующие комментаторы, включая Хуан Каня и Лу Дэмина не берут на себя ответственности за каждый такой фрагмент – Хуан Кань просто отмечает «что-то было добавлено от себя» [ЛЮИШ, Сюй/4]. Маловероятно, что один Хэ Янь был автором этих частей, а отсутствие там отчетливого налета философии *сюаньсюэ* объясняется тем, что комментарий изначально задумывался как коллективное творение. Так, в жизнеописании одного из составителей *Луньюй цзицзе* Сюнь И находим, что он написал опровержение на сочинение Чжун Хуэя, однозначно принадлежавшего к течению *сюаньсюэ* [Цзинь шу, 39/1150]. Если составители придерживались разных философских позиций, то в совместном проекте им явно было необходимо искать компромисс, тем более что базовое образование у них у всех было конфуцианское.
При этом, Мэйкхэм выдвинул плодотворную идею об использовании достижений европейской философской и экзегетической мысли в ходе исследования текста *Луньюя* и предложил несколько стратегий его герменевтического анализа [Makeham, 2002, с. 55–69].

[258] Сборники-*цзи* при Цзинь и Южных династиях чаще всего имели форму *цзи цзе*, о комментарии типа *цзе* («разъяснение») см. в разделе 2.2.6. настоящей диссертации.

[259] Ду Юю принадлежат и другие сочинения, например, упоминавшийся выше *пин – Чунь цю Цзо-ши чжуань пин* 春秋左氏傳評 («Взвешенная оценка *чжуани* господина Цзо к Чуньцю», 2 *цзюаня*).

схожую работу, но с текстом Гулян — *Гулян чжуань цзи цзе* 穀梁傳集解 («Сводные разъяснения *чжуани* [господина] Гуляна»).

Помимо этих сочинений, при Цзинь и Южных династиях было составлено еще 25 сводных комментариев ко всем текстам из состава Пятиканония и 10 — к *Сяо цзину* и *Лунь юю* (по данным библиографического раздела *Суй шу*). Даже к династийным историям *чжэн ши* (*Ши цзи* и *Ханьшу*), которые тоже стали объектом активного изучения и комментирования, было составлено четыре таких сборника [Суй шу, 33/953–954].

4.2.3. «Основное»-*яо* 要 и «краткое изложение»-*люэ* 略

«Конспекты-путеводители» по наиболее важным местам канонов и комментариев *яо* 要 и *люэ* 略, как и сборники-*цзи*, объединяли в себе разнообразный материал, откуда проистекает большая вариативность в названиях (см. Таблицу 9). Оба эти типа комментария/изложения удается проследить как минимум до Западной Хань, например, в тексте *Хуайнань-цзы* последняя глава, где поглавно изложена основная суть трактата, так и называется — *Яолюэ* 要略 («Краткое изложение основных [идей]»). Позднеханьский комментатор *Хуайнань-цзы* Гао Ю 高誘 (ок. 168–212) так прокомментировал это название: «[Здесь] сжато перечисляются основные пункты (略數其要), проясняется их суть, излагаются их тонкости, обсуждается их содержание в целом, поэтому [глава] называется “Краткое изложение основных [идей]”» [ХНЦ, 21/1437].

Необходимо отметить, что «сжатое» изложение совсем не всегда и не обязательно было действительно сжатым. Так, частично реконструированный в коллекции Ма Гоханя комментарий Го Сяна *Луньюй тилюэ* 論語體略 (см. Таблицу 9) отнюдь не является односложным обобщением глав *Луньюя*, но его философским осмыслением [ЮХШ, 45/1713–1715]. То же касается и комментариев *яо* — «основных/важных» пунктов было столько, сколько их выделял комментатор и в том порядке, какой он считал уместным.

4.3. Редакция канонических текстов при Цзинь

Правление династии Цзинь началось с государственного переворота, приведшего клан Сыма к официальной верховной власти, однако на этом бурные интриги не закончились — уже в 291 году произошел новый переворот, теперь возглавляемый императрицей Цзя Наньфэн 賈南風 (257–300) [BDCW, 2007, c. 302–308]. Эта нестабильная в политическом отношении эпоха интересным образом повлияла на интеллектуальную деятельность ученых того времени. До Цзинь — то есть при Хань и в эпоху Троецарствия — проводилась большая работа по интерпретации канонических текстов, однако до манипуляций с текстами самих канонов дело особенно не доходило. Причин тому сразу несколько, во-первых, после восстановления основных текстов, ставших каноническими при Западной Хань, их письменные версии находились в относительной сохранности до самого падения дома Хань, а во-вторых, экзегетический дискурс ханьских ученых выстраивался вокруг текстов, так или иначе известных и признаваемых в элитарных кругах. В этом смысле цзиньская политическая ситуация имеет определенные параллели с периодом узурпации ханьского престола Ван Маном — новая власть искала опору в новых «канонических» источниках. Однако если при Ван Мане были попытки возвысить статус всем известных, но до этого не признанных «официальным учением» текстов,[260] то при Цзинь сами каноны напрямую «дополнялись» или «обнаруживались» в новых редакциях.

Конкретно такие манипуляции в первую очередь затронули тексты *Песен* и *Документов*. Известно, что в составе *Песен* в разделе *Сяо я* («Малые оды») значится шесть наименований произведений,[261] тексты, к которым считаются утраченными еще в древности.[262] При этом в *чжуани* Мао к ним, как и ко всем остальным песенно-поэтическим произведениям канона, предпосланы предисловия с пояснением смысла. Помимо этой странной ситуации с отсутствием

[260] *Цзо чжуань*, *Чжоу ли*, *Мао ши*.
[261] Приведем их названия: *Наньгай* 南陔 («Южный склон»), *Байхуа* 白華 («Белый цветок»), *Хуашу* 華黍 («Цветущее просо»), *Югэн* 由庚 («Следуя дороге»), *Чунцю* («Высокий холм»), *Юи* 由儀 («В соответствии с церемониями»).
[262] Мнения об этом расходятся, поскольку некоторые каноноведы считали, что у этих произведений изначально не было текстов [ВСТК, 174/5188].

текста, особенный статус данных «стихов без текста» обеспечило то, что они были задействованы в описании княжеских банкетов при дворах *чжухоу* (*янь ли* 燕禮) и волостных банкетных обрядов (*сян инцзю ли* 鄉飲酒禮) в каноническом тексте *И ли*.[263] В *И ли*, однако, говорится, что эти песни «исполняют» (*цзоу* 奏) и «играют на *шэне*» (*шэн* 笙), и о самих текстах упоминаний нет, равно как и в комментарии Чжэн Сюаня озвучена гипотеза, что эти тексты были утрачены во время гонений Цинь на некоторые чжоуские классики [МШЧИ, 9/418].

Попытки восполнить этот «пробел» в каноне приходятся на смутную вторую половину III в., когда ритуал волостного банкета проводился с удивительной регулярностью: в 267, 270, +/– 271, 277 и 299 годах [Mazanec, 2018, с. 18], то есть как раз сразу после переворота Сыма и незадолго до и после переворота императрицы Цзя. Наиболее известны шесть песен, восполненные цзиньским ученым и литератором Шу Си 束晳 (ок. 263–302), однако примечательно, что кроме него эти же песни «восполняли» Сяхоу Чжань 夏侯湛 (243–291) и Пань Юэ 潘岳 (247–300)[264] — все далеко не последние люди при дворе цзиньского императора У-ди 晉武帝 (Сыма Янь 司馬炎, прав. 265–290 гг.) и позднее.

Такое внимание к «утраченным» текстам из состава канона при особенной регулярности проведения соответствующих ритуалов не позволяет думать, что это было простым совпадением. Примечательна и их последующая судьба — шесть «Восполненных утраченных стихотворений» (*бу ван ши* 補亡詩), написанных Шу Си, пользовались огромным авторитетом и были удостоены открыть раздел со стихами-*ши* в *Вэнь сюань* 文選 («Литературный изборник»), словно прокладывая мост между поэзией канонической и более поздней. В цзиньской династийной истории не раз завуалированно проскальзывает мысль, что династия Цзинь наследует Хань в плане ритуальной практики и в наибольшей степени следует

[263] Томас Мазанец достаточно подробно проанализировал важность данного ритуала («то, как он отражает социальную иерархию и являет собой картину гармонизированного космоса»), поэтому эти подробности здесь не приводятся, подробнее см. [Mazanec, 2018, с. 6–19].

[264] В официальной биографии Сяхоу Чжаня из *Цзинь шу* есть сведения о написанныз им «чжоуских стихах», но подробнее о том, что это тоже были стихи из *Ши цзина* узнаем из трактата *Баопуцзы* Гэ Хуна [Mazanec, 2018, с. 14].

заветам древности (вот и в предисловии к стихам Шу Си тоже именно «связь с древними порядками» и реставрация ритуала называется причиной, побудившей написать эти стихи [ВС, 19-2/905]), поэтому попытки подтвердить это успешно дополнив канонический текст были одним из способов легитимации политической власти.

Помимо *Песен*, текст *Документов* при Цзинь также обрел новые очертания. Объем и состав самого памятника изменялся с течением времени. В *Ханьшу И вэнь чжи* указано, что каноническая часть в версии *гувэнь* содержит 46 свитков,[265] каноническая часть (видимо, в версии *цзиньвэнь*) — 29 свитков, а *чжуань* — 41 главу-*пянь*. На сегодняшний день *Документы* насчитывают 58 глав, однако, несмотря на то, что веками именно эта версия являлась общепризнанной, 25 ее глав сейчас признаются поддельными подавляющим большинством ученых.[266] Этот вариант канона появился в IV в., при Восточной Цзинь. Библиографический раздел *Суй шу* сообщает, что все *цзиньвэнь* версии канона погибли, и остался только один вариант — *гувэнь*, но уже не стало никого, кто бы его передавал [Суй шу, 32/914–915].

Когда после всех потрясений двор вновь стал проводить ревизию библиотеки, ученый Мэй Цзе 梅賾, правитель округа Юйчжан, преподнес список *гувэнь*, содержавший текст канона и *чжуани* (объединенный) якобы в версии западноханьского Кун Аньго в 58 *пяней*-глав.[267] В версии Мэй Цзе отсутствовала только глава *Шунь дянь*, из-за чего было решено взять главу *Яо дянь* с комментариями Ван Су и разделить ее надвое, получив, таким образом, *Шунь дянь* [ШШЧИ, 3/59].

Историю передачи «поддельных» *гувэнь Документов* можно проследить как минимум до Вэй-Западной Цзинь. Известно, при Вэй еще сохранялись ханьские

---

[265] Субкомментарий *чжэн и* к *Документам* объясняет причину этой ситуации различной разбивкой глав [ШШЧИ, Сюй].

[266] Ли Сюэцин пытался показать, что некоторые бамбуковые планки из коллекции университета Цинхуа могут служить доказательством подлинности если не всех, то хотя бы некоторых «поддельных» глав [Ли Сюэцин, 2011, с. 104-109]. Однако проблема заключается в том, что подлинность самих бамбуковых планок Цинхуа стоит под большим вопросом.

[267] Подробный обзор истории передачи *гувэнь* версии Мэй Цзе см. в монографии тайваньского исследователя Чэн Юаньминя, специально посвященной истории изучения *Документов* [Чэн Юаньминь, 2013, с. 1036–1040; 1079–1080].

цзиньвэнь и *гувэнь* версии *Документов*, с ними работал Чжэн Сюань, результатом чего стал его комментарий-*чжу*. Ван Су, комментируя *Документы* опирался на сохранявшиеся тогда комментарии Ма Жуна, Цзя Куя и Чжэн Сюаня и, хотя версия с которой он изначально имел дело, была версия *цзиньвэнь* (от отца Ван Лана), в разбивке текста и в большинстве трактовок он следовал за комментариями *гувэнь* направления.[268] При Западной Цзинь, отчасти в силу родственных связей между семьями Ван и Сыма Яня, перевес оказался на стороне учения Ван Су и некоторые ученые, даже те, которые изначально склонялись к трактовкам Чжэн Сюаня, перешли на сторону Ван Су, поскольку для официальной карьеры это было гораздо выгоднее. Например, Чжэн Чун 鄭沖 (ум. 274 г., упоминался выше в связи с редакцией *Луньюй цзицзе*), некогда читавший лекции Цао Фану о *Документах*, оказался именно в такой ситуации; сменив лагерь, он при Цзинь стал наставником наследника престола и получил титул *гун* [Цзинь шу, 33/991]. Чэн Юаньминь считает, что истоки «поддельных» *Документов* лежат именно здесь — Чжэн Чун или сам составил их, или, во всяком случае, имел отношение к редактуре. В пользу этой идеи служит то, что ученый Хуанфу Ми 皇甫謐 (215–282) в своих «Записях об императорах и царях» (*Диван шицзи* 帝王世紀) цитирует как раз данную версию канона, а по предисловию Кун Инда к *Яо дянь* (основанному на одной из ранних версий *Цзинь шу*), известно, что Хуанфу Ми имел дело с версией *Документов* в редакции Чжэн Чуна [ШШЧШ, 2/25–26]. Далее эта редакция попала в руки Мэй Цзе, который и преподнес ее императорской библиотеке где-то в конце Западной или в самом начале Восточной Цзинь, так, что уже в начале правления Юань-ди 晉元帝 (Сыма Жуй 司馬睿, прав. 318–322) было решено выделить место *боши* для ее изучения.

В целом, можно принять данную версию как одну из возможных, хотя прямых доказательств, ее подтверждающих, в источниках найти не удается. Можно предположить, что Чжэн Чун не обнародовал версию лично, поскольку при его жизни еще существовали редакции *цзиньвэнь*, или ему не представилось удобного

[268] Подробнее см. [Чэн Юаньминь, 2013, с. 929–951].

случая, и он ограничился частной передачей. В любом случае, несколько странно, что именно при Восточной Цзинь, когда авторитет Ван Су заметно упал, как раз сразу нашелся человек, который решил вывести ее на свет. С другой стороны, то, что при восполнении *Шунь дянь* использовали именно версию с комментариями Ван Су, действительно может указывать на определенную связь с этой школой.[269]

Отметим, что параллельно этим манипуляциям с текстами канонов и увлечению интеллектуалов философией и поэзией, в упадок приходило традиционное конфуцианское образование. И, если при Западной Цзинь эта тенденция была еще не так заметна, поскольку каноноведение развивалось, расходуя запасы позднеханьской-вэйской экзегетической мысли, то при Восточной Цзинь стало понятно, что конфуцианство теряет не только актуальность, но и независимость. Так, в докладе[270] Сюнь Суна 荀崧 читаем:

> 臣聞孔子有云，「才難，不其然乎」。自喪亂以來，經學尤寡。儒有席上之珍，然後能弘明道訓。今處學則闕朝廷之秀，仕朝則廢儒學之美。

> «[Я, Ваш] подданный слышал, что Кун-цзы говорил: “Талантливых [людей] сложно [найти], разве это не так?”[271] С начала смутных [времен] изучение канонов чрезвычайно принижено. Когда конфуцианский ученый обладает редкими моральными качествами, то можно распространять и прояснять Дао-путь и наставления [совершенномудрых]. Ныне провинциальным школам недостает придворной [блестящей] одаренности, а те, кто служат при дворе — разрушают красоту конфуцианского учения» [ЦЦВ, 31/1633 низ].

---

[269] Данный текст вплоть до эпохи Сун фактически не подвергался никакому сомнению и являлся основным материалом для исследования *Документов*. В частности, упоминавшийся выше Фань Нин составил к нему комментарий-*чжу*, переведя знаки *гувэнь* в современные, а другой каноновед Ли Юн 李顒 (IV в.) — сводные разъяснения *цзи цзе* (10 *цзюаней*).

[270] Наиболее полная версия доклада представлена в *Цюань Цзинь вэнь* 全晉文 («Полное собрание документов династии Цзинь), составленная на основе версий этого доклада в разных источниках — *Цзинь шу*, *Сун шу*, *Тун дянь*. Перевод данного фрагмента доклада сделан на основе полной версии из ЦЦВ.

[271] Цитата из главы *Тай бо*, см. *Луньюй*, VIII-20.

В 337 году при восточноцзиньском Чэн-ди (Сыма Янь 司馬衍, прав. 325–342) снова обсуждалась необходимость классического конфуцианского образования, и император даже весьма благосклонно отнесся к соответствующим докладам, стали собирать студентов для Академии. Но на самом деле «весь свет отдавал предпочтение *Чжуану* и *Лао* и никто не был готов усердно следовать конфуцианским наставлениям» [Сун шу, 14/363]. Поэтому все эти инициативы оставались лишь формальностью, которая не подкреплялась никакими реальными действиями — студентов было объективно мало, а те, кто был, в большинстве своем характеризовались как «ограниченные и испорченные» [Сун шу, 32/935].

4.4. Обзор комментариев эпохи Южных династий

На Юге экзегетические тенденции во многом зависели от личных предпочтений правителя, формировавшего интеллектуальную атмосферу при дворе. Конфуцианство, уже завоеванное идеями *сюаньсюэ*, 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. Далее, при циском 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 века [Цзяо Гуймэй, 2009, с. 89–91].

Для конфуцианской экзегетики основными последствиями этих процессов стало активное распространение комментария *и шу* 義疏 «субкомментарий к смыслу» (варианты: *и* 義 «смысл», *да и* 大義 «великий смысл») и изменение акцентов в их содержательной части. Рассмотрим, как по данным *Суй шу Цзин цзи чжи*, коллекции *Юйхань шаньфан цзи и шу* и биографий конфуцианцев распределились типы комментария.

Таблица 10. *Комментарии эпохи Южных династий*[272]

***Цзи* 集**	***И* 義, *И шу* 義疏**	***Чжу* 注**	***Бо* 駁, *Нань* 難, *Ши* 釋 *Вэнь* 問 *Да***	***Лунь* 論**	***Яо* 要 *Люэ* 略 *Чао* 鈔**	***Прочее: Инь* 隱 *Цзе* 解**
Цзи чжу Чжоу и 集注周易 (сост. Чжу И 硃異)***	*Чжоу и и* 周易義 (сост. Фань Синь 范歆)***	*Чжоу и чжу* 周易注 (сост. Яо Гуй 姚規 **	*Чжоу и вэнь да* 周易問答 (сост. Сюй Бо-чжэнь 徐伯珍)***	*Чжоу и лунь* 周易論 (сост. Чжоу Юн 周顒)***	Сост. Юй Вэй-чжи 庾蔚之: —*Санфу яоцзи* 喪服要記*** —*Ли цзи люэ цзе* 禮記略解 ** —*Санфу ши яо* 喪服世要 *** — *Ли лунь чао* 禮論鈔 ***	*Маоши иньбянь* 毛詩引辨 (сост. Сунь Чан-чжи 孫暢之)***
Чжоу и Цзи чжу 周易集注繫辭 (сост. неизвестен, возм. Сюй Юань 徐爰)***	*Чжоу и цянь кунь и* 周易乾坤義 (сост. Лю Хуань 劉瓛)***	*Чжоу и Фу-ши чжу* 周易傅氏注 (сост. г-н Фу 傅氏, возм. Фу Лун 傅隆)**	*Чжоу и и тун* 周易疑通 (сост. Хэ Инь-чжи 何諡之)***	*Лунь санфу цзюэ* 論喪服決 (сост. неизвестен)***	*Чуньцю Цзо-ши и люэ* 春秋左氏義略 (сост. неизвестен)***	*Маоши инь и* 毛詩隱義 (сост. Хэ Инь 何胤)
Цзи ши Шан шу 集釋尚書 (сост. Цзян Дао-шэн 姜道盛)***	*Цянь кунь и* 乾坤義 —сост. Ли Юй-чжи 李玉之*** —сост. Ши Фа-тун 釋法通***	*Чжоу и Сицы чжу* 周易繫辭注 (сост. Сун Цянь 宋褰)***	*Шан шу бай вэнь* 尚書百問 (сост. Гу Хуань 顧歡)***	*Ли лунь* 禮論 (сост. Хэ Чэн-тянь 何承天)**	*Санфу шисин яоцзи* 喪服世行要記 (сост. Ван Цзюнь 王逡)**	*Маоши цзянь лоу и* 毛詩檢漏義 (сост. Се Тань-цзи 謝曇濟)***

[272] В таблицу не поместился комментарий *Ли цзи инь* 禮記音 (сост. Сюй Юань 徐爰)***

Цзи чжу Маоши 集注毛詩 (сост. Цуй Лин-энь 崔靈恩)**	*Чжоу и да и* 周易大義 (Лян У-ди 梁武帝)**	*Сицы чжу* 繫辭注 (сост. Бянь Бо-юй 卞伯玉)***	*Шан шу бай ши* 尚書百釋 (сост. Чао И 巢猗)***	*Ли лунь яо чао* 禮論要鈔 (сост. *лунь* Цю Цзи-бинь 丘季彬)***	*Ли лунь яо чао* 禮論要鈔 (сост. Ван Цзянь 王儉)***	*Санфу цзин чжуань инь и* 喪服經傳隱義 (утрач.после Ю. Лян)***
Маоши цзун цзи 毛詩總集 (сост. неизвестен)***	*Чжоу и цзи и* 周易幾義 (сост. Нань Пин-ван 南平王)***	*Сицы чжу* 繫辭注 (сост. Сюй Юань 徐爰)***	*Маоши ши* 毛詩釋 (сост. Хэ Янь 何偃)***	*Чуньцю шэнь сянь жу чжуань лунь* 春秋申先儒傳論 (сост. Цуй Лин-энь 崔靈恩)***	*Люэ чжу санфу цзин чжуань* 略注喪服經傳 (сост. Лэй Цы-цзун 雷次宗)**	*Чуньцю цзин чжуань цзе* 春秋經傳解 (сост. Цуй Лин-энь 崔靈恩)***
Санфу цзи и 喪服集議 (сост. Фэй Шэнь 費沈)***	*Чжоу и и шу* 周易義疏 (сост. коллегия ученых при императоре Южной Сун Мин-ди 宋明帝集群臣講)***	*Шаншу чжу* 尚書注 (сост. Лю Шу-сы 劉叔嗣)***	*Маоши ши и* 毛詩釋疑 (сост. неизвестен)***		*Ли лунь яо чао* 禮論要鈔 (сост. Хэ Ян 賀瑒)***	
Санфу гу цзинь цзи цзи 喪服古今集記 (сост. Ван Цзянь 王儉)**	*Ци юн мин го сюэ цзян Чжоу и цзян шу* 齊永明國學講周易講疏 (колл. составление)***	*Шаншу и чжу* 尚書義注 (сост. Люй Вэнь-ю 呂文優)***	*Е ши чжу* 業詩注 (сост. Е Цзунь 業遵)***		*Ли цза вэнь да* 禮雜問答鈔 (сост. Хэ Тун-чжи 何佟之)***	
Цзи чжу санфу цзин чжуань 集注喪服經傳 (сост. Пэй Сун-чжи 裴松之)**	*Шаншу да и* 尚書大義 (сост. Лян У-ди 梁武帝)***	*Маоши цзи и чжу* 毛詩雜義注 (сост. неизвестен)***	*Ли да вэнь* 禮答問 (сост. Ван Цзянь 王儉)**[273]		*Санфу у яо* 喪服五要 (сост. г-н Янь 嚴氏, возм. Янь Чжи-чжи 嚴植之)***	
Цзи чжу санфу цзин чжуань 集注喪服經傳 (сост. Цай Чао 蔡超)***	*Чжоу и и* 周易義 (сост. Шэнь Линь 沈林)***	*Маоши сюй чжу* 毛詩序注 (сост. Жуань Чжэнь-чжи 阮珍之)***	*Ли да вэнь* 禮答問 (сост. 庾蔚之 Юй Вэй-чжи)***		*Чуньцю Цзо-ши цзин чжуань и люэ* 春秋左氏經傳義略 (сост. Шэнь Вэнь-э 沈文阿)**	
Цзи цзе санфу цзин чжуань 集解喪服經傳 (сост.	*Чжоу и цзян шу* 周易講疏 (сост. Лян У-ди 梁武帝)***	*Луньюй чжу* 論語注: —сост. Кун Чэн-чжи 孔澄之***;	*Чуньцю у бянь* 春秋五辯 (сост. Шэнь Хун 沈宏)***		*—Санфу яо вэнь* 喪服要問 (сост. неизвестен)***	

[273]В ЮХШ обозначен как *Ли и да вэнь* 禮義答問**

Тянь Сэн-шао 田僧紹)***		—сост. Юй Ся и Сюй Жун 虞遐及許容***; —сост. Цао Сы-вэнь 曹思文***			—*Санфу и чао* 喪服義鈔 (сост. неизвестен)*** —*Ли лунь чао* 禮論鈔(сост. неизвестен)*** —*Ли лунь яо чао* 禮論要鈔 (сост. неизвестен)*** —*У фу люэ ли* 五服略例 (сост. неизвестен)*** —*Санфу яо люэ* 喪服要略 (сост. неизвестен)***	
Цзи чжу Луньюй 集注論語 (сост. Тао Хун-цзин 陶弘景)***	*Чжоу и цзян шу* 周易講疏 (сост. Чу Чжун-ду 褚仲都)**	*Сюн ли и чжу* 凶禮儀注 (сост. Янь Чжи-чжи 嚴植之)***	*Санфу нань вэнь* 喪服難問 (сост. Цуй Кай 崔凱)**		*Сан ли чао* 喪禮鈔 (сост. Ван Лун-бо 王隆伯)***	
Луньюй тайши-ши цзи цзе 論語太史氏集解 (сост. Ю. Лян *тайши* Шу Мин 梁太史叔明)**	Сост. Сяо Цзы-чжэн 蕭子政: —*Чжоу и и шу* 周易義疏*** —*Чжоу и Сицы и шу* 周易繫辭義疏***	*Санфу цзин чжуань чжу* 喪服經傳注 (сост. Лю Дао-ба 劉道拔)***	*Санфу да яо нань* 喪服答要難 (сост. Юань Ци 袁祈)***		*У цзин яо и* 五經要義 (сост. г-н Лэй 雷氏, возм. Лэй Цы-цзун 雷次宗)**	
Цзи цзе Шан шу 集注尚書 (сост. Кун Цзы-цюй 孔子驅)***	*Чжоу и Сицы и шу* 周易繫辭義疏: —сост. Лю Хуань 劉瓛 (сохранился его *Чжоу и Лю-ши и шу***) —сост. Лян У-ди 梁武帝***	*Ли цзи чжу* 禮記注 (сост. Е Цзунь 業遵*** (утрач. после Лян)	*Ли вэнь да* 禮答問 (сост. Хэ Тун-чжи 何佟之)[274]		*Луньюй люэ цзе* 論語略解 (сост. Ши Сэн-чжи 釋僧智)***	

[274] Далее в *Суй шу Цзин цзи чжи* указывается три сочинения с похожими названиями, однако не приведены имя автора и год создания.

	Чжоу и цзян шу 周易講疏 (сост. Чжан Цзи 張譏)**	*Сяо цзин чжу* 孝經注 (сост. Ши Хуэй-линь 釋慧琳)***	*Ли и и* 禮疑義 (сост. Чжоу Шэ 周舍)***		*Сюй Шэнь Вэнь-э Чуньцю Цзо-ши чжуант и люэ* 續沈文阿春秋左氏傳義略 (сост. Ван Юань-гуй 王元規)**	
	—Чжоу и вэнь цзюй и 周易文句義 (сост. неизвестен)*** *—Ни Чжоу и шу* 擬周易義疏 (сост. неизвестен)***		*Санфу вэнь да му* 喪服問答目 (сост. Хуан Кань 皇侃)***		*Ли лунь чао люэ* 禮論鈔略 (сост. Сюнь Вань-цю 荀萬秋)	
	Шан шу и 尚書義 (сост. Чао И 巢猗)***					
	Чжоу и и шу 周易義疏 (сост. Чжоу Хун-чжэн 周弘正)***					
13	↓	**16**	**15**	**5**	**23**	**5**
Далее ввиду многочисленности комментариев *и/и шу* все ячейки заняты ими, а итоговое число прочих комментариев приведено выше						
Маоши пянь цы и 毛詩篇次義 (сост. Лю Хуань 劉瓛)***	*Маоши и шу* 毛詩義疏 (5 разных редакций с разным количеством цзюаней)****	*Маоши и* 毛詩義 (сост. Лэй Цы-цзун 雷次宗)***	*Чжоу гуань ли и шу* 周官禮義疏 (три разных наименования с разным количеством *цзюаней*)***	*Санфу и* 喪服義 (сост. Се Цяо 謝嶠)***	*—Ли цзи и шу* 禮記義疏 (сост. неизвестен)**** *—Ли цзи шу* 禮記疏 (сост. неизвестен)****	*Сань ли цзун и* 三禮義宗 (сост. Цуй Лин-энь 崔靈恩)**
Маоши фа ти сюй и 毛詩發題序義 (сост. Лян У-ди 梁武帝)***	*Маоши сюй и* 毛詩序義 (сост. Лэй Цы-цзун 雷次宗)***	*Сюй цзин дянь да и* 續經典大義 (сост. Юань Ван-гуй 元王規)***	*Санфу и шу* 喪服義疏 (сост. Хэ Ян 賀瑒)***	[*Ли цзи*] *и шу* [禮記]義疏 (сост. Лэй Сяо-чжи 雷肅之*** утрач.после Лян)	*Ли цзи да и* 禮記大義 (сост. Лян-ди 梁武帝)***	*Сань ли цза да и* 三禮雜大義 (сост. неизвестен)***
Маоши да и 毛詩大義 (сост. Лян У-ди 梁武帝)	*Чуньцю Цзо-ши чжуань ли и* 春秋左氏傳立義 (сост. Цуй Лин-	*Сяоцзин и шу* 孝經義疏: —сост. Хэ Жуй 賀綏***;	*Сяо цзин и* 孝經義: —сост. Лян Хуан тай-цзы 梁有皇太子 (2)***	*Ли цзи цзян шу* 禮記講疏 (сост. Хуан Кань 皇侃, 2 редакции)**	*Чжун юн цзян шу* 中庸講疏 (сост. Лян У-ди 梁武帝)***	*Ни цзян и* 逆降義 —сост. Янь Туй-чжи 顏延之** —Тянь Сэн-шао 田僧紹***

	энь 崔靈恩)***	—сост. Ли Юй-чжи 李玉之***; —сост. Хуан Кань 皇侃**; —сост. Чжао Цзин-шао 趙景韶***	—сост. Лян Цзянь-вэнь 梁簡文, Сяо Ган 蕭綱 (*Сяо цзин и шу* 孝經義疏)*** —сост. Сяо Цзы-сян 蕭子顯 (*Сяо цзин и шу* 孝經義疏)*** —сост. Лян У-ди 梁武帝 (*Сяо цзин и шу* 孝經義疏)*** —сост. Ю. Лян *тайши* Шу Мин 叔明)***			
Маоши ши у Гофэн и 毛詩十五國風義 (сост. Лян Цзянь-вэнь 梁簡文)***	*—Чуньцю у ши фань и шу* 春秋五十凡義疏 *** *—Чуньцю сюй и шу* 春秋序義疏 ***	*Маоши сюй и* 毛詩序義 (сост. Сунь Чан-чжи 孫暢之)***	*Сяоцзин цзин ай и* 孝經敬愛義 (сост. Сяо Цзы-сян 蕭子顯)***	*Луньюй и шу* 論語義疏 (сост. Чу Чжун-ду 褚仲都)**	*Чжи чжи гэ шэн да и* 制旨革牲大義 (сост. Лян У-ди 梁武帝)***	*Луньюй и шу* 論語義疏 (сост. Хуан Кань 皇侃)*
Маоши и шу 毛詩義疏 (сост. Шу Юань 舒援)**	*Санфу цзин чжуань и шу* 喪服經傳義疏 —сост. Сыма Сянь 司馬憲; —сост. Лоу Ю-юй 樓幼瑜; —сост. Лю Хуань 劉瓛; —сост. Шэнь Линь-ши 沈麟士; —сост. Хэ Тун-чжи 何佟之***	*Цзин дянь да и* 經典大義 (сост. Шэнь Вэнь-э 沈文阿)***	*Шаншу и шу* 尚書義疏 (сост. Цай Да-бао 蔡大寶)***	*Санфу вэнь цзюй и шу* 喪服文句義疏 (сост. Хуан Куань 皇侃)***	*Ли цзи и* 禮記義 (сост. г-н Хэ 何氏, возм. Хэ Чэн-тянь 何承天? Хэ Тун-чжи 何佟之? Хэ Инь 何胤?)	*Сы цзи чжи чжи чжун юн и* 私記制旨中庸義(сост. неизвестен)***
Шаншу и шу 尚書義疏 (сост. Фэй Хань 費甝)***	*Лицзи синь и* 禮記新義疏(сост. Хэ Ян 賀瑒)**	*Шаншу и шу* 尚書義疏 (сост. неизвестен)***	*Шаншу и* 尚書義 (сост. Лю сяньшэн 劉先生, сост. неизвестен, Лю Хуань 劉瓛?)***	*Маоши сюй и шу* 毛詩序義疏 (сост. Лю Хуань 劉瓛)***	*Шаншу и* 尚書義 (сост. Кун Цзы-цюй 孔子驅)***	
Итого комментариев *и* 義 и *и шу* 義疏: 75						

По таблице заметно, с одной стороны, абсолютное преобладание (суб)комментариев *и* и *и шу*, а с другой стороны, очевиден спад разнообразия других типов комментария. Субкомментарию-*шу* и *и шу* посвящен раздел ниже. Симптоматично, что именно эта форма комментария в наибольшей степени соответствовала нуждам интеллектуальной элиты того времени — «смысл» можно интерпретировать очень по-разному, в комментариях даже нет четкого определения данного жанра этих сочинений. То есть фактически любой комментарий мог быть «комментарием к смыслу» в зависимости от убеждений автора. Обратимся к истории и особенностям данного типа комментария.

4.4.1. Субкомментарий *шу* 疏

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 появление 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 [Суй шу, 32/934]. Эти данные подтверждаются библиографическим разделом *Цзю Тан шу* [ЦТШ, 46/1980].[275] *Суй шу* в принципе приводит огромное количество записей о комментариях этого типа (порядка 70) — *и шу* «комментарий к смыслу» и просто *шу* «комментарий/субкомментарий» — поэтому очевидно, что до Тан эти комментарии уже были востребованы.

[275] Есть записи о двух других текстах – *Шаншу и шу* и *Маоши и шу*, которые в *Суй шу* вроде бы относятся к более раннему времени – первый к Западной Цзинь, второй – к Восточной. Однако в *Цзю Тан шу* и *Синь Тан шу* этот комментарий к *Шаншу* так не называется, а называется «ши и» – «толкование смысла». Второй текст вообще больше в источниках не встречается. Поэтому все-таки раньше начала эпохи Южных Династий нет достоверных упоминаний о комментариях *и шу* [см. подробнее Моу Жуньсунь, 2009, с. 92–96].

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, например, 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. [276]

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 [Нань ши, 71/1729–1760], в *Бэй ши* – о 56 [Бэй ши, 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 «учения о сокровенном» *сюань сюэ* 玄學. 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*»

[276] О раннетанской политической практике и идеологии см. монографию И.Ф. Поповой [Попова, 1999].

[Нань ши, 71/1731, 1735, 1741, 1750]. На севере же, за отсутствием каких-то инновационных идей, каноноведение законсервировалось в парадигме *тун сюэ*, установленной еще Чжэн Сюанем [Бэй ши, 81/2708; Пи Сижуй, 2011, 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»[277] 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.

Кратко резюмируя вышесказанное, 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 основной разработкой ритуальной практики.

Теперь обратим внимание на буддизм, который с IV в. стремительно набирал популярность в среде образованных китайцев [У Яньнань и др., 2010, с. 188–191]. Переводческая деятельность Кумарадживы (344/350–409/431) и его учеников ввела в оборот целый ряд махаянских текстов [подробнее см. Рудой, 1999, с. 279–294], что, конечно, способствовало распространению и упрочению позиций буддийского учения. Текстами, подлежавшими 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*.[278]

---

[277] «Пять ритуалов» (*у ли* 五禮) – *цзи ли* 吉禮 обряды праздничного жертвоприношения, *сюн ли* 兇禮 траурные обряды, *цзюнь ли* 軍禮 военные обряды, *бинь ли* 賓禮 обряды приема гостей, *цзя ли* 嘉礼 свадебные обряды.

[278] 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 *бхашья* к сутрам, «где смысл сутры изложен в терминах, близким к сутре и сами термины

Буддийские *шу* по времени появления опережают конфуцианские примерно на век, если судить по записям *Гао сэн чжуань* 高僧傳 («Жизнеописания достойных монахов», далее — ГСЧ).[279] В разделе «Толкователи» находим сообщение о монахе Чжу Фачуне 竺法崇 (перв.пол.-сер. IV в.), который составил комментарий *и шу* к «Лотосовой сутре» в 4 свитка [ГСЧ, 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* [ГСЧ, 5/193]. Подобных примеров достаточно много (по всему разделу «Толкователи», т.е. с 4 по 8 свитки ГСЧ, находится еще 12 авторов комментариев *шу*).[280]

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 эти 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

[комментария] тоже объяснены» [Ganeri, 2010, c. 189–190, 192–198]. 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 пи 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 раздельных 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. Некоторым особенностям первых буддийских комментариев *шу*, которые в данном разделе разбираться не будут (*кэпань*, *сюаньтань* и др.), посвящена часть диссертации венгерского китаеведа Имре Хамара [Hamar, 2014, c. 84–111].

[279] ГСЧ был составлен Хуэй-цзяо 慧皎 (кон. V–VI вв.) и является одним из важнейших источников по истории раннего буддизма в Китае. На русский язык переводился М.Е. Ермаковым [Ермаков, 1991; Ермаков, 2005].

[280] Наиболее ранний сохранившийся комментарий данного типа — *Фа хуа цзин шу* 法華經疏 («Комментарий к «Лотосовой сутре») Дао-шэна 道生 (360–434). Его исследование и перевод см. [Kim Young-Ho, 1990].

этого названия. Кроме того, практика чтения лекций о канонических текстах в конфуцианстве и буддизме того времени строилась по одному образцу: должность лектора именовали *ду цзян* 都講, он занимал специальное место на возвышении, вначале разъяснял заглавие (*фа ти* 發題), затем последовательно весь текст и отвечал на вопросы слушателей.[281] На конфуцианских лекциях обязательно присутствовал «главный гость» *чжу кэ*, как на буддийских — наставник *фа чжу* 法主, «хозяин закона» [Моу Жуньсунь, 2009, 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» [Лян шу, 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, проходящий 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 [Лян шу, 3/96], *У цзин цзян шу* 五經講疏 [Лян шу, 4/109], в *Суй шу* этот список дополняется еще *Лунь юй цзян шу* 論語講疏 [Суй шу, 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*, поскольку так получается найти исконно китайские корни данного типа комментария [см., например, Дай Цзюньжэнь, 1981, 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

[281] С этим связано построение многих буддийских комментариев в форме вопросов и ответов, например, комментарии танского буддийского мыслителя Цзун-ми (780–841).

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 субкомментария.[282] В случае упомянутого выше *Луньюй и шу,* Хуан Кань написал комментарий сразу на 13 комментариев, собранных до него Хэ Янем. С какими-то трактовками он соглашается, с какими-то – открыто спорит. Периодически привлекает даосскую терминологию, периодически – буддийскую [Чжан Бо, 2016, с. 30–37]. Создается впечатление полной свободы автора; его не связывают никакие традиционные школьные установки, нет никаких обязанностей и границ. Очевидно, что в вопросе разделения глав текста на три смысловых раздела Хуан Кань испытал буддийское влияние, хотя он и делает это по-своему: три части первой главы *Луньюя*, по его мнению, отражают этапы взросления и обучения благородного мужа [ЛЮИШ, 1/2–4].

Таким образом, субкомментарии *шу* имели прямое отношение к общей для буддистов и конфуцианцев того времени практике чтения лекций и фиксировали 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 вв. толкования канонов требовали систематизации, особенно если учесть, что комментарии указанного периода отражают мировоззренческий синкретизм их авторов.

Активная деятельность по разрешению этой проблемы началась, когда второй император династии Тан, Тай-цзун 太宗 (Ли Шиминь 李世民, прав. 626–649 гг.), поручил комиссии ученых во главе с каноноведом Кун Инда 孔穎達 (574–648) составить сборник канонов с комментариями, который по завершении работы

[282] Несколько позднее китайские буддийские комментарии тоже пополнятся «субкомментарием» — *чао* 鈔. Чаще всего они так и будут идти в паре *шу чао* 疏鈔. Например, танский патриарх школы Хуаянь Цзунми (780–841) 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*» [Ху Цзяньмин, 2013, с. 30].

(длившейся более двадцати лет) получил название *У цзин чжэн и* 五經正義 («Выверенный смысл Пятиканония»). Для каждого канонического текста был выбран базовый комментарий-*чжу*, объявленный наиболее достоверным, и к нему составили новый, дополнительный комментарий — субкомментарий *шу*. От прежних *шу* их отличает, в первую очередь, задача составления. Комиссии было необходимо свести воедино огромное количество информации и сопоставить источники. Причем не просто сопоставить, а доказать, что избранный ими *чжу* — в наибольшей степени отражает суть канона, а сделать это наиболее эффективно можно только показав несостоятельность других интерпретаций. [283]

В связи с этим одной из основных особенностей танских *шу* стало лояльное отношение к избранному комментарию и критика других комментариев, ему противоречащих, особенно, если таковыми являлись субкомментарии. Например, Кун Инда критикует субкомментарий Хуан Каня к *Ли цзи*, поскольку тот «хотя и следует за господином Чжэн [Сюанем], часто обращается против его смысла. Это подобно тому, как дерево падает и не возвращается к своим корням, лиса умирает, и не обращает взора к родной норе» [ЛЦЧИ, Сюй/1222–1223]. Отсюда следовал новый экзегетический принцип: «комментарий-*шу* не нарушает комментарий-*чжу*» 疏不破注 [Цзян Гуанхуэй, 2011, с. 741–742], или словами самого Кун Инда об основной проблеме прежних комментариев: 背其本，又違於注 «Они идут вразрез с основой и обращаются против комментариев-*чжу*» [Чжоу и, Сюй/6].

Максимальная свобода, которую в редких случаях позволял себе комментарий *чжэн и* — это уточнение о наличии другой точки зрения, тоже не лишенной смысла. Например, в комментарии к *Песням*, кроме мнения Чжэн Сюаня, неоднократно приводится трактовка Ван Су 王肅 (195–256) с уточнением, что его изложение «не обязательно противоречит смыслу *чжуани*» [МШЧИ, 18-3/569]. Однако предпочтение все равно отдавалось основному комментарию, а личное мнение составителей *шу* в комментарии занимает крайне скромную позицию,

[283] Подробнее о личности Кун Инда и обстоятельствах составления сборника *чжэн и* см. в разделах 4.8 – 4.8.1 данной диссертации.

поскольку их задачей было установление связи со старой традицией, а не порождение новой интерпретации.

В целом, танские субкомментарии *шу* получились поистине энциклопедическими — они собирают огромное количество цитат и ссылок, связанных с фразой канона или комментария, знакомят с историческим контекстом, особенностями ритуальной практики, бытовой культуры и другими деталями.

4.5. Изменение образовательной системы: конфуцианский комментарий между упадком и реставрацией

В связи с этим обратимся к системе образования, которая теперь строилась по принципу активного взаимодействия буддийского, конфуцианского и даосского учений.[284] Так, в биографии известного ученого, лектора и буддийского деятеля эпохи Южная Сун Лэй Цыцзуна 雷次宗 (386–448)[285] читаем о создании школы нового типа с четырьмя факультетами:

> 元嘉十五年，徵次宗至京師，開館於鷄籠山，聚徒教授，置生百餘人。會稽朱膺之、潁川庾蔚之並以儒學，監總諸生。時國子學未立，上留心藝術，使丹陽尹何尚之立玄學，太子率更令何承天立史學，司徒參軍謝元立文學，凡四學並建。車駕數幸次宗學舘，資給甚厚。
>
> «На 15-ом году правления под девизом Юаньцзя (438 г.) пригласили Цы-цзуна 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

[284] Активное взаимодействие, впрочем, не исключало соперничества и порой открытой конфронтации. Так, например, 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. [Нань Ци шу, 54/931].

[285] Лэй Цыцзун проходил обучение у основоположника школы Цзинту (Чистая земля) Хуэй-юаня 慧遠 (334–416), после смерти Дао-аня, ставшего центральной фигурой и наибольшим авторитетом в буддийском учении того времени. Широкая образованность Хуэй-юаня 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 Хуэй-юане и его деятельности см. [Zürcher, 2007, c. 206–253].

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 факультета.[286] Император много раз удостаивал посещением школу Цыцзуна и помогал материально чрезвычайно щедро» [Сун шу, 93/2293-2294].

При дворе устраивались дискуссии между представителями основных направлений мысли, например, при лянском Цзянь-вэнь-ди 簡文帝 (Сяо Ган 蕭綱, 503–551, прав. 549–551):

梁簡文在東宮，召衒講論。又嘗置宴集玄儒之士，先命道學互相質難，次令中庶子徐摛馳騁大義，間以劇談。摛辭辯縱橫，難以答抗，諸人懾氣，皆失次序。衒時騁義，摛與往復，衒精采自若，對答如流，簡文深加歎賞。

«Лянский Цзяньвэнь находился в Восточном дворце[287] 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] блестяще и не теряя самообладания, легко давал отпор ответом. Цзяньвэнь весьма им восхитился» [Чэнь шу, 33/440].

[286] Именно с учреждения Лэй Цыцзуном школы берет свое начало практика внутришкольного деления на факультеты (*сы гуань* 四館), напрямую повлиявшая на танскую образовательную систему.
[287] Восточный дворец — резиденция наследника престола.

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) [Суй шу, 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»). Или, другой пример, с текстом, который, казалось бы, должен быть меньше подвержен влиянию *сюаньсюэ — Сяо цзин и* 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* 孝經玄 («Сокровенное “Канона почтительности”») [Суй шу, 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, в то же время изучали буддийские тексты, поддерживали дружеские отношения или напрямую обучались у буддийских монахов. В жизнеописании ученого Сюй Сяокэ 徐孝克 (526–599) читаем, что он «днем читал лекции о буддийских текстах,[288] а вечером — о *Ли цзи*, при этом и монахов, и мирян, получавших у него образование, было несколько сотен человек» [Чэнь шу, 26/337]. Про деятельность известного книжника Шэнь Чжуна 沈重 (500–583), успевшего на своем веку послужить и при династии Лян, и при Северной Чжоу, и при Чэнь говорится:

> 保定末，重至于京師。詔令討論五經，并校定鐘律。天和中，復於紫極殿講三教義。朝士、儒生、桑門、道士至者二千餘人。

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

> «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 Цзыцзи о смысле трёх учений. Прибывших [послушать] придворных чиновников, конфуцианских ученых, буддийских монахов и даосов набралось более двух тысяч человек» [Чжоу шу, 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* и, тем не менее, даже был достаточно осведомлен в остальных направлениях мысли, чтобы читать о них лекции.

Наконец, еще один показательный пример — ученый Ма Шу 馬樞 (522–581):

> 六歲，能誦孝經、論語、老子。及長，博極經史，尤善佛經及周易、老子義。梁邵陵王綸為南徐州刺史，素聞其名，引為學士。綸時自講大品經，令樞講維摩、老子、周易，同日發題，道俗聽者二千人。

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

Начальное обучение конфуцианским канонам, затем дальнейшее расширение эрудиции за счет интереса к даосским и буддийским классикам стало стандартом и желанным образцом образованности 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 лекции[289]), 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 эта проблема отнюдь не была первостепенной. Для буддистов первостепенной была проблема понимания текста в целом, поскольку это влияло на корректность перевода на китайский язык [Zürcher, 2007, c. 183–184]. Очень показательно мнение выдающегося восточноцзиньского буддийского мыслителя Дао-аня 道安 (312–385):

> 然凡諭之者，考文以徵其理者，昏其趣者也；察句以驗其義者，迷其旨者也。何則？考文則異同每為辭，尋句則觸類每為旨，為辭則喪其平成之致，為旨則忽其始擬之義矣。若率初以要其終，或忘文以全其質者，則大智玄通，居可知也。
>
> «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,

[289] 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) [Суй шу, 32]. Помимо этого, в биографии южанина Ван Юань-гуя 王元規 находим запись о его сочинении *Чуньцю фати цы цзи и цзи* 春秋發題辭及義記 [Нань ши, 71/1756].

> 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» [ЦЦВ, 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 оригинала.[290] Поэтому буддийские лекции, переводы и комментарии в первую очередь имели целью «рассеять заблуждения» (*ши чжи* 釋滯) и «разобрать и проанализировать сокровенное 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*[291] 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 [Цзяо Гуймэй, 2009, 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 и отсутствием его точки отсчета.

---

[290] Ко времени активной деятельности Дао-аня у переводчиков и проповедников буддийского учения уже был накоплен определенный опыт работы, однако метод *гэ и* 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 философского аппарата (в первую очередь из даосских текстов) для объяснения буддийской терминологии. Подробнее см. [Янгутов, 2007, с. 40–41].

[291] Подробнее о данном типе комментария см. раздел 4.4.1 настоящей диссертации.

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»)[292] в первую очередь ценили оппонента за его индивидуальное мнение и способность к оригинальному мышлению. Эта атмосфера настолько изменила представления аристократии о принципах поведения, что сделала возможным следующее происшествие.

При обсуждении серьёзного ритуального вопроса о том, каким образом следует называть императрицу (с упоминанием её 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» [Нань Ци шу, 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 и на словах), показывает, что придворные диспуты всё-таки еще не допускали такого отхождения от нормы.

[292] О них подробно см. [Хэ Чанцюнь, 2011] и кратко см. [Zürcher, 2007, с. 93–95].

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 蕭賾, 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]» [Нань Ци шу, 23/436].

Пока Ван Цзянь находился в должности главы Училища сынов отечества (*го цзы цзи цзю* 国子祭酒) в Училище были утверждены места *боши* для *Перемен* в версиях Чжэн Сюаня и Ван Би, *Цзо чжуань* в версиях Ду Юя и Фу Цяня, *Гунъян 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 выборе комментариев:

> 王濟云弼所悟者多，何必能頓廢前儒。若謂易道盡於王弼，方須大論，意者無乃仁智殊見。易道無體不可以一體求，屢遷不可以一遷執也。晉太興四年，太常荀崧請置《周易》鄭玄注博士，行乎前代，于時政由王、庾，皆俊神清識，能言玄遠，捨輔嗣而用康成，豈其妄然。太元立王肅易，當以在玄、弼之閒。元嘉建學之始，玄、弼兩立。逮顏延之爲祭酒，黜鄭置王，意在貴玄，事成敗儒。今若不大弘儒風，則無所立學，衆經皆儒，惟《易》獨玄，玄不可棄，儒不可缺。謂宜竝存，所以合無體之義。且弼於注經中已舉《繫辭》，故不復別注。今若專取弼《易》，則《繫》說無注。

《左氏》太元取服虔，而兼取賈逵《經》，由服傳無《經》，雖在注中，而《傳》又有無《經》者故也。今留服而去賈，則《經》有所闕。案杜預注《傳》，王弼注《易》，俱是晚出，竝貴後生。杜之異古，未如王之奪實，祖述前儒，特舉其違。又《釋例》之作，所弘惟深。

《穀梁》太元舊有糜信注，顏益以范寧，糜猶如故。顏論閏分范注，當以同我者親。常謂《穀梁》劣《公羊》，爲注者又不盡善。竟無及《公羊》之有何休，恐不足兩立。必謂范善，便當除糜。

世有一《孝經》，題爲鄭玄注，觀其用辭，不與注書相類。案玄自序所注衆書，亦無《孝經》。

«Ван Цзи 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-ый 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 гг.) утвердили *Перемены* [в версии] Ван Су, [его трактовка] находится между Чжэн Сюанем и Ван Би. Когда в годы Юаньцзя (422–453 гг.) 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» [Нань Ци шу, 39/684].

На примере этого письма, ориентированного, конечно, на более широкий круг преподавателей Училища, нежели 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 [Нань Ци шу, 39/683]. Но 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?» [Нань Ци шу, 39/685]. Другие соображения Лу Чэна не встретили у Ван Цзяня полного согласия, и он их проигнорировал, в чем, вероятно, сказалось и их личное соперничество.[293]

Такие периоды относительной реставрации конфуцианской комментаторской традиции (и то, 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» [Сун шу, 55/1553]. Сяо Цзысянь 蕭子顯 (489–537), автор *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:

> 學校雖設，前軌難追。劉瓛承馬、鄭之後，一時學徒以爲師範。虎門初辟，法駕親臨，待問無五更之禮，充庭闕蒲輪之御，身終下秩，道義空存，斯故進賢之責也。其餘儒學之士，多在卑位，或隱世辭榮者，別見他篇云。
>
> «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

[293] 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, но все-таки 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 [Нань Ци шу, 39/685–686].

образцом [для подражания]. Только были открыты двери Училища, император лично посетил его, в ожидании наставления не был соблюден ритуал [почитания] пяти стариков,[294] весь двор заполнили экипажи, но колеса [у мудрых советников] не были обвязаны тростником.[295] 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» [Нань Ци шу, 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.[296]По Лю Се все возможные литературные жанры имеют своим началом один из текстов Пятиканония:

故論說辭序，則《易》統其首；詔策章奏，則《書》發其源；賦頌歌贊，則《詩》立其本；銘誄箴祝，則《禮》總其端；記傳盟檄，則《春秋》為根：并窮高以樹表，極遠以啟疆，所以百家騰躍，終入環內者也。

«*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*, клятв-*мэн*, вызовов-*си* — в *Чуньцю*. Все эти тексты достигли величайших вершин, закладывая образцы [для подражания] и открыли далекие

[294] 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), свидетельствовавший о почитании старшего поколения [Ли цзи, 48/1600].
[295] Экипажи приглашенных ко двору мудрых советников в знак уважения обвязывались тростником, чтобы при езде тряска была не так ощутима.
[296] Подробнее см. [Бонч-Осмоловская, 2017$_А$, с. 3–17; 2017$_Б$, с. 3–15].

горизонты. Поэтому как бы сотни авторов не метались, в конце, все равно вернутся в границы, [заданные канонами]» [ВСДЛ, 3/28].[297]

Так каноны оказались вовлечены в разработку не только философско-политического дискурса, но и литературного, что имело огромное влияние на поколения последующих литераторов и мыслителей.

4.6. Обзор комментариев эпох Северных династий и Суй

Далее обратимся к экзегетической практике северной школы в период Южных и Северных династий, а также в эпоху Суй и в начале Тан (вторая пол. IV в. – первая пол. VII в.). В связи с тем, что эта область требует достаточно обширного исследования, ограничим задачу настоящего раздела следующим: (1) установить методологическую базу и направление исследований конфуцианских экзегетов при Северных династиях, (2) выявить уникальные характеристики северной экзегетики в сравнении в каноноведением при Южных династиях, (3) проанализировать причины кризиса и заката северной экзегетической школы. Для этого рассмотрим, какие основные комментарии были составлены северными экзегетами:

Таблица 11. *Комментарии эпохи Северных династий*

Чжан цзюй 章句	***И*** 義 ***И шу*** 義疏	***Чжу*** 注	***Бо*** 駁 ***Нань*** 難 ***Ши*** 釋 ***Вэнь*** 問	***И*** 異 ***И тун*** 異同	***Яо*** 要 ***Люэ*** 略	***Прочее:*** ***Чжэн*** 證 ***Лунь*** 論
Маоши чжанцзюй 毛詩章句 (Сост. Чжан Сы-бо 張思伯)***	*Саньли да и* 三禮大義 (сост. Лю Сянь-чжи 劉獻之)***	Сост. Чэнь Цзи 陳奇: —*Сяоцзин чжу* 孝經注*** —*Луньюй чжу* 論語注***	*У цзин и вэнь* 五經疑問 (сост. Фан Цзин-сянь 房景先)***	*У цзин и и* 五經異義 (сост. Синь Янь-чжи 辛彥之)***	*Сань чжуань люэ ли* 三傳略例 (сост. Лю Сянь-чжи 劉獻之)***	Сост. Лю Фан 劉芳: —*И ли и чжэн* 儀禮義證*** —*Чжоу ли и чжэн* 周禮義證*** —*Ли цзи и чжэн* 禮記義證** —*Маоши цзянь инь и чжэн* 毛詩箋音義證**

[297] Идея канона как прообраза любого другого варианта литературного творчества разделялась и другими учеными Южных династий, см. *Янь-ши цзя сюнь* 顏氏家訓 («Домашние поучения рода Янь») Янь Чжитуя 顏之推 (531–591) [Цзя сюнь, 4/237].

Ли да и чжан 禮大義章 (сост. неизвестен)***	*Сань ли и шу* 三禮義疏 (сост. Ли Сянь 李鉉)***	*Чжоу и чжу* 周易注 (сост. Цуй Хао 崔浩)***	*Санфу и вэнь* 喪服疑問 (сост. Фань Вэнь-шэнь 樊文深)	*Ци цзин и тун (Ци цзин и ган)* 七經異同 (七經義綱) (сост. Фань Шэнь 樊深)**	*Сань ли цзун люэ* 三禮宗略 (сост. Юань Янь-мин 元延明)***	*Минтан чжиду лунь* 明堂制度論 (сост. Ли Ми 李謐)**
Чуньцю и чжан 春秋義章 (сост. Сюй Цзюнь-мин 徐遵明)***	*Чуньцю сюй и* 春秋序義 (сост. Юэ Сунь 樂遜)***	*Чжоу и чжу* 周易注 (сост. Цуй Цзинь 崔覲)**	Сост. Гао Юнь 高允: —*Цзо-ши ши* 左氏釋*** —*Гунъян ши* 公羊釋***	*Сань чжуань и тун* 三傳異同 (сост. Ли Сянь 李鉉)***		*Люцзин люэ чжу сюй* 六經略注序 (сост. Чан Шуан 常爽)**
	Гунъян чжуань шу 公羊傳疏 (сост. Сюй Янь 徐彥)***	*Чжоу и чжу* 周易注 (сост. Цюань Хуэй 權會)***	*Чуньцю чжуань бо* 春秋傳駁 (сост. Цзя Сы-тун 賈思同)**			
	Санфу цза и 喪禮雜義 (сост. неизвестен)***	Сост. Юэ Сунь 樂遜 —*Сяоцзин чжу* 孝經注*** —*Луньюй чжу* 論語注*** —*Маоши чжу* 毛詩注***	*Нань Ду* 難杜 (сост. Вжй Цзи-лун 衛冀隆)**			
	Чжоу и Лю Чжоу и 周易劉晝義 (сост. Лю Чжоу 劉晝)**	*Чжоу и чжу* 周易注 (сост. Лу Цзин-юй 盧景裕)**				
	Сост. Шэнь Чжун 沈重: —*Маоши Шэнь-ши и шу* 毛詩沈氏義疏** —*Чжоу гуань ли и шу* 周官禮義疏** — *Ли цзи Шэнь-ши и шу* 禮記沈氏義疏**[298]	*Дай Дай Лицзи чжу* 大戴禮記注 (сост. Лу Бянь 盧辯)**				
	Сост. Сюн Аньшэн 熊安生:	*Маоши сюй и чжу* 毛詩序義注				

[298] Шэнь Чжун за свою жизнь успел послужить при разных династиях и даже дожил до Суй, это отразилось на его стиле комментирования, который, строго говоря, имеет смысл отнести к южному, однако поскольку в итоге он оказался в Северной Чжоу а затем при дворе Суй, его принято считать северным ученым.

	—Сяоцзин и 孝經義*** *—Чжоу ли и* 周禮義疏*** *—Ли цзи и шу* 禮記義疏**	(сост. Лю Сянь-чжи 劉獻之)***				
	Чуньцю Цзо чжуань и шу 春秋左傳義疏 (сост. Су Куй 蘇寬)**	*Чжоу и чжу* 周易注 (сост. Лю Бин 劉昞)**				
3	**13**	**12**	**6**	**3**	**2**	**6**

По таблице выше можно проследить несколько тенденций в северном канонoведении: (1) очевидное равнодушие к идеям *сюаньсюэ* и практически полное отсутствие соответствующей тематики в комментаторских сочинениях; (2) хотя сами по себе сочинения *лунь* были не чужды северным конфуцианцам, конкретно комментариев в таком стиле они практически не составляли, что тоже свидетельствует об отличной от южной форме и цели аргументации; (3) северная полемика (по большей части это проявилось в области изучения *Чуньцю*) была сосредоточена на противопоставлении позднеханьских интерпретаций и более поздних, южных (например, серьезные споры велись о комментариях Фу Цяня и Ду Юя).

Таблица 12. *Комментарии эпохи Суй*

***Шу и* 述義（述議）**	***И шу* 義疏** ***И* 義**	***Прочее***
Сост. Лю Сюань 劉炫: *—Шан шу шу и* 尚書述義** *—Мао ши шу и* 毛詩述義** *—Чуньцю Цзо-ши чжуань шу и* 春秋左氏傳述義** *—Чуньцю шу и люэ* 春秋述議略*** *—Гувэнь Сяоцзин шу и* 古文孝經述義** *—Луньюй шу и* 論語述義***	Сост. Гу Бяо 顧彪: *—Гувэнь Шаншу и шу* 古文尚書義疏** *—Шаншу вэньвай и* 尚書文外義*** *—Гувэнь Шаншу инь и* 古文尚書音義***	*Цзиндянь шивэнь* 經典釋文 (Сост. Лу Дэ-мин 陸德明)*
У цзин шу и 五經述義 (сост. Лю Чжо 劉焯)***	*Шаншу и шу* 尚書義疏 (сост. Лю Чжо 劉焯)**	Сост. Лю Сюань 劉炫: *—У цзин чжэн мин* 五經正名*** *—Као дин ши цзин* 考定石經*** *—Чуньцю гуйго* 春秋規過** *—Чуньцю гунмэй* 春秋攻昧**

	Лицзи вэньвай да и 禮記文外大義 (сост. Чу Хуэй 褚暉)***	
	Сост. Хэ То 何妥: —*Чжоу и цзян шу* 周易講疏*** —*Чжуан-цзы и шу* 莊子義疏*** —*У цзин да и* 五經大義*** —*Саньшилю кэ гуйшэнь ганьин дэн да и* 三十六科鬼神感應等大義 (сост. Хэ То 何妥, Шэнь Чжун 沈重)***	
	Сост. Чжан Чун 張冲: —*Санфу и* 喪服義*** —*Сяоцзин и* 孝經義*** —*Луньюй и* 論語義*** —*Чуньцю и люэ* 春秋義略***	
	Сост. Лу Дэ-мин 陸德明 —*Лао-цзы шу* 老子疏*** —*И шу* 易疏***	
	Луньюй цзяншу вэньцзю и 論語講疏文句義 (Сост. Сюй Сяо-кэ 徐孝克)***	
7	**16**	**5**

Специально выделить комментарии эпохи Суй достаточно трудно, поскольку за период правления дома Суй по сути не успело сформироваться новое поколение каноноведов, которое бы однозначно представляло только эту эпоху. Самые яркие ученые того времени были выходцами или с севера Китая, или с юга, где и получили образование, а уже потом оказались при суйском дворе. Вместе с тем, есть, например, комментарии северян Лю Сюаня и Лю Чжо, которые несомненно впитали в себя как черты южного каноноведения, так и северного, поэтому их имеет смысл выделить отдельно, не смешивая с остальными северными комментариями, как и комментарии людей к ним близких по образованию и времени активного творчества. Из нововведений суйской экзегетики можно отметить тип (суб)комментария *шу и* 述義 («изложение смысла»). Эти комментарии были свойственны в первую очередь творчеству Лю Сюаня и Лю Чжо и в дальнейшем не получили распространения. В случае Лю Сюаня *шу и* выстраивался вокруг критического анализа комментария Ду Юя к *Цзо чжуань*. Цинский исследователь наследия Лю Сюаня Чэнь Сицзинь 陳熙晉 (1791–1851) так

пояснял отличие данного типа комментария от «сводных разъяснений»-*цзи цзе* 集解: «[В комментариях] *цзи цзе* если, собирая разъяснения других школ, ограничиваться только одной это нельзя назвать «сводом/собранием». [Но вот комментарии] *шу и* можно назвать «изложением» только если, излагая позицию одной школы, разбираешься во всех остальных» [ЧЦШИШШ, 13/2]. Лю Сюань, действительно, чаще всего брал за основу один из более ранних комментариев и затем тщательно его исследовал, дополнял и критиковал, основываясь на других сочинениях.

4.7. Конфуцианское каноноведение при Северных династиях: методы и актуальные проблемы

Говоря о проблемном поле северной экзегетики, необходимо отметить несколько базовых особенностей интеллектуальной жизни северного Китая того времени.

Во-первых, в сравнении с южными конфуцианскими учеными IV–VI вв., их северные коллеги были не столь увлечены идеями *сюаньсюэ* 玄學 (учение о сокровенном).[299] В этом смысле северная экзегетика не могла сравниться с южной по уровню философской спекуляции, равно как и проблематика ее исследований, очевидно, синкретическое философское учение не включала.

Во-вторых, немалую роль в определении направления развития северного каноноведения сыграла этническая составляющая китайского Севера. Организация и поддержание государственности требовала от кочевых народностей, доминировавших на севере, привлечения на службу китайских чиновников и ученых.[300] Воспитание новых кадров должно было производиться на прочной основе, и для северян, у которых за плечами не было сотни лет развития самостоятельного философствования и «непринужденных бесед» (*цинтань* 清談),

[299] Например, в «Биографиях конфуцианцев» из *Бэй ши* нет ни одного упоминания о том, чтобы кто-то из северных каноноведов занимался текстами *Лао-цзы* или *Чжуан-цзы*, а текст *Перемен* в своем подавляющем большинстве они восприняли с комментариями восточноханьского каноноведа Чжэн Сюаня 鄭玄 (127–200), а не Ван Би 王弼 (226-249) [Бэй ши, 81-1, 81-2].

[300] См. подробнее [У Яньнань, 2010, с. 191–192, 201–202].

этой основой стало конфуцианство, законсервированное в позднеханьском варианте. Это проясняет выбор приоритетных направлений развития северного конфуцианства, методов работы с канонами и комментариями, а также то, почему при объединении с южной традицией, северная неизбежно оказывалась в невыигрышном положении.

К IV веку конфуцианское каноноведение уже накопило большой корпус комментаторских сочинений, которые и определяли вектор исследований экзегета, потому что акценты, методы и интерпретации зависели от содержания комментариев, которые он считал для себя базовыми и на которых учился. Так, для северян классическими стали следующие тексты: *Чуньцю Цзо чжуань* с комментарием восточноханьского ученого Фу Цяня 服虔 (III в.), *Документы*, *Перемены*, ритуальные каноны, *Луньюй* и *Сяоцзин* («Канон сыновней почтительности») с комментариями Чжэн Сюаня и *Песни* в версии Мао, тоже с комментарием Чжэн Сюаня [Бэй ши, 81-1/2709].[301]

Таким образом, при Северной Вэй 北魏[302], благодаря относительной стабильности и долговечности режима, сложилась благоприятная обстановка для установления основных приоритетов северной экзегетики, — помимо изучения канонов в парадигме Чжэн Сюаня [Вэй шу, 84/1843–1844], акцент был сделан на исследовании ритуальной практики [Вэй шу, 69/1537] и педантичном изучении текста и отдельных знаков канона, т.е. методологическом сближении с ханьской экзегезой. Поэтому на Севере появились такие ученые, как Ли Сюань 李鉉 (кон. V–VI вв.), занимавшегося чистой текстологией — «читал *Шо вэнь* [*цзе цзы*], [*Сань*]

[301] В то время как на юге комментарии Чжэн Сюаня сохраняли однозначно лидирующее положение только в сфере ритуалов.

[302] Места *боши* по пяти канонам впервые были утверждены императором У-ди (Тоба Гуй 拓跋珪, прав. 386–409) в 399 г., численность учащихся насчитывала около трех тысяч человек [Вэй шу, 2/35]. При этом конец IV в. ознаменовался еще одним важным событием, имевшим большое влияние на культуру Севера (да и вообще всего Китая) — прибытие Кумарадживы ко двору Поздней Цинь 後秦 (384–417) и его масштабная деятельность по переводу буддийского канона. По времени это как раз совпало с основанием Северной Вэй, правители которой, особенно с правления Тай У-ди (Тоба Шоу 拓跋壽, прав. 424–452), почитали буддийское учение, подробнее см. [Вэй шу, 114].

цан,[303] [*Эр*] *я*, сократил и исправил ошибочные иероглифы в шести канонах и комментариях к ним, это сочинение называлось “Различение знаков” (字辨 *Цзы бянь*)» [Бэй Ци шу, 44/585]. Это направление экзегетики на юге стало выходить из моды после эпохи Троецарствия и впоследствии такие исследование там практически не проводились.

Наиболее известный конфуцианский наставник на Севере — Сюй Цзуньмин 徐遵命 (475–529), блюститель учения Чжэн Сюаня, лично или опосредованно через своих учеников обучал всех основных представителей северного конфуцианства [Бэй Ци шу, 44/583; Бэй ши, 81-1/2708]. Большинство канонов изучалось на Севере именно в его передаче. До сегодняшнего дня частично дошел комментарий его ученика Сюн Аньшэна 熊安生 (VI в.) *Ли цзи и шу* 禮記義疏 («Субкомментарий к смыслу “Записок о ритуале”»)**.

Среди других научно-критических исследований северной традиции отметим комментарии Лю Фана 劉芳 (453–513) к *Песням* и *Ли цзи*: *Мао ши цзянь инь чжэн* 毛詩箋音證 («Доказательства к глоссам из субкомментария-*цзянь* [Чжэн Сюаня] к *Песням* [в версии господина] Мао») и *Ли цзи и чжэн* 禮記義證 («Доказательства к смыслу *Ли цзи*»)**. Нововведением Лю Фана был новый маркер для сочинений — «доказательство»-*чжэн* 證, тип комментария, который неслучайно станет основным воплощением экзегетики много позднее, при династии Цин 清 (1644–1912), своим идеалом считавшей ханьскую учёность, так же, как и представители северного конфуцианства.

Отсюда делаем несколько выводов об особенностях экзегетики при Северных династиях. Во-первых, северяне выбрали ханьскую экзегетическую парадигму, что подразумевало (1) использование ханьских комментариев в качестве базовых, (2) методологическую зависимость от ханьской экзегетики

[303] *Сань цан* 三倉 («Три хранилища»), наравне со словарями *Шо вэнь* и *Эръя* был сборником, толкующим древние иероглифы. При Хань в него входили сочинения Ли Сы «Глава о Цан Цзе», Чжао Гао «Глава об изменении календаря» (переводила шрифт *да чжуань* в *сяо чжуань*) и Хуму Цзина «Глава о расширении учения». На рубеже Вэй-Цзинь к сочинению Ли Сы добавили другие тексты – «Главу об истолковании собранных [знаков]» Ян Сюна и «Главу о бурной радости» Цзя Фана (конец I в. – начало II в.). Вместе эти три части истолковывали и расшифровывали около 10 тысяч знаков и служили основным материалом для текстологического анализа.

(особенно это касалось уклона в текстологию и составление глосс *сюнь гу* 訓詁). Во-вторых, если судить по «Биографиям конфуцианцев» из *Бэй ши* и по библиографическому трактату *Суй шу*, то форма каноноведческого исследования на севере и на юге не имела существенных отличий — это были либо комментарии-*чжу*[304], либо субкомментарии *и шу* 義疏 и *да и* 大義. То есть форма исследований была более-менее едина, а содержание отличалось в первую очередь из-за философского или филологического уклона комментария.

4.8. Суйское каноноведение: начало объединения северной и южной экзегетических традиций

Завершением этапа политического и культурного раскола Китая на Север и Юг, стало объединение страны под властью Ян Цзяня 楊堅 (Суй Вэнь-ди 隋文帝, прав. 581–604), основателя империи Суй. Первые двадцать лет после объединения страны стали решающими в том, какая партия утвердит свою линию при дворе, поэтому в первую очередь борьба шла за места в Великом училище Тайсюэ и Училище сынов отечества Гоцзысюэ. Рассмотрим основные комментаторские сочинения данного периода:

Судя по назначениям, которые Ян Цзянь проводил в начале своего правления, он был склонен поддерживать северных ученых — ритуальную систему утверждал бывший северочжоуский историограф Ню Хун 牛弘 (545–610),[305] места *боши* получили его друзья — эрудит по всему «Пятиканонию» Фан Хуэйюань 房暉遠 (531–602) и специалист по ритуалам Синь Яньчжи 辛彥之 (ум. 691). Кроме того, ко двору были призваны «шаньдунские специалисты по изучению смысла [канонов]», все шестеро получили места *боши* [Суй шу, 75/1717].[306] При этом формировавшаяся при дворе южная партия явно не хотела уступать свои позиции

[304] Об основных особенностях этого типа комментария см. [Бонч-Осмоловская, 2020].
[305] Ню Хун известен благодаря своему плану пополнения императорской библиотеки, — он посоветовал Ян Цзяню назначить вознаграждение за продажу книг в пользу библиотеки, после чего действительно удалось существенно пополнить книгохранилище. Кроме того, он написал доклад, рассматривающий пять основных бедствий, которые могут угрожать книгохранилищу [Меньшиков, 2005, с. 47–49].
[306] Их имена: Ма Гуан 馬光, Чжан Чжунжан 張仲讓, Кун Лун 孔籠, Доу Шилун 竇士榮, Чжан Хэйну 張黑奴, Лю Цзужэнь 劉祖仁.

«провинциалам» с севера — *Суй шу* сообщает, что поскольку «все они были из захолустья и не знали норм этикета, при дворе их не ценили» [Ibid]. Для большинства из них придворная карьера закончилась плачевно или, как минимум, неудачно – кто умер по болезни, кто был отослан подальше от столицы[307].

Главой училища был назначен Юань Шань 元善, происходивший из аристократического сяньбийского рода, очень влиятельного при Северной Вэй[308]. Его назначение выглядит как своеобразный компромисс между северной и южной традициями, так как он пользовался авторитетом у обеих сторон. Другим главой училища стал Су Вэй 蘇威 (542–623), также знатный северянин. О натянутых отношениях с южанами говорит такой случай с его сыном Су Куем 蘇夔.

Он вел дискуссии (*и* 議) с известным южным ученым Хэ То 何妥 относительно музыки и, поскольку «большинство придворных поддерживали Су Вэя, то и тут 80-90 процентов чиновников встало на сторону его сына Су Куя, что вывело Хэ То из себя: «Я более сорока лет кладу посох длиною в *чжан* между циновками[309], а унижаюсь перед каким-то несмышленым болваном!» [Суй шу, 41/1587]. В результате Су Куй и некоторые поддержавшие его чиновники были наказаны и лишены должностей. Су Вэй и сам ссорился с Хэ То: «[Даже если] не будет Хэ То, не нужно переживать, что [в Училище] не станет профессоров!», на что Хэ То нашелся, что бы ответить: «[Даже если] не будет Су Вэя, тоже не стоит волноваться, что некому будет заниматься политикой!» [Суй шу, 75/1712]. Таким образом, ситуация была достаточно неустойчивая, изначально у северян был определенный численный перевес, но с завоеванием царства Чэнь и окончательным присоединением Юга, южные чиновники и ученые начали активнее проникать в государственный аппарат, создавая серьезную конкуренцию северной партии.

---

[307] Только Ма Гуану удалось утвердить своей авторитет — в его жизнеописании сообщается, что после Сюн Аньшэна он стал основным специалистом по ритуальным текстам.

[308] Отец Юань Шаня Юань Ло в свое время сдался лянскому У-ди, поэтому Юань Шань получил образование на Юге, а во время смуты Хоу Цзина (548–552) бежал обратно на север в Чжоу [Суй шу, 75/1707].

[309] Выражение «класть посох длиной в *чжан* между циновками» значит «заниматься учеными занятиями», «слушать лекции», т.к. традиционно в школах расстояние между циновками учителя и ученика измеряли с помощью посоха. Выражение происходит из *Ли цзи* [Ли цзи, 2/1239].

Заметный перевес в сторону южан стал заметен только при Ян Гуане 楊廣 (Ян-ди, прав. 604–618). В частности, это связано с большей образованностью Ян Гуана по сравнению с его отцом, и мнения южных учёных и литераторов интересовали его больше. В начале годов правления под девизом Да-е, советник министерства церемоний Сюй Шаньсинь 許善心 (558–618), [310] рекомендовал на должность *боши* Сюй Вэньюаня 徐文遠, а также в качестве преподавателей Бао Кая 包愷, Лу Дэмина 陸德明 (ок. 550–630), Чу Хуэя 褚徽 и Лу Шида 魯世達 [Суй шу, 58/1427]. Все они были выдающимися представителями южной интеллигенции и возглавили в Училище основные направления, соответственно — *Цзо чжуань* в версии Сюй Вэньюаня, *Ритуалы* в версии Чу Хуэя, *Песни* — Лу Шида, *Перемены* — Лу Дэмина [ЦТШ, 189-1/4943]. Ученым-секретарем при Ян-ди также стал южанин Гу Бяо 顧彪, специалист по *Документам* и *Чуньцю* [Суй шу, 75/1724].

Таков исторический фон столкновения и соперничества северной и южной традиций при императорском дворе и в Училище; для более точного прояснения этих процессов необходимо рассмотреть собственно экзегетическую деятельность того периода.

Суйское каноноведение, появившееся как результат северной учености позднего периода, [311] познакомившейся с южными экзегетическими трудами, в первую очередь, воплотилось в трудах двух ученых — Лю Сюане 劉炫 (546–613) и Лю Чжо 劉焯 (544–610). Их судьбы и сочинения наглядно отражают последний этап развития северного конфуцианства.

Лю Сюань и его ближайший друг Лю Чжо получили классическое северное образование, вместе обучаясь у знаменитых наставников, *Ритуалам* — у Сюн Аньшэна, *Песням* — у Лю Гуйсы 劉軌思, *Цзо чжуани* — у Го Мао 郭懋 [Бэй ши, 82/2762-2767]. [312] Лю Сюань отличался особенной энергией в деле изучения

[310] Сюй Шаньсинь изначально был ученым царства Чэнь и искренне горевал при его завоевании Ян Цзянем, однако тот, наоборот, очень оценил эту преданность и пригласил Сюя к себе на службу [Суй шу, 58/1424–1425].
[311] Конец VI в., т.е. рубеж Северного Ци и Северного Чжоу.
[312] Друзья разделяли многие идеи при комментировании канонических текстов, так, что в более поздних источниках нередко ссылаются сразу на «двух Люев» (*эр Лю*), поскольку они часто работали вместе и сложно различить, чье конкретно было мнение.

канонов, прокомментировав все, за исключением *Перемен*, в которых, как он сам признавался, разбирался поверхностно [Бэй ши, 82/2764]. Его визитной карточкой стали субкомментарии-*шу*, которые он называл *шу и* 述義 — «изложение смысла».[313] Эти комментарии представляют собой интересное сочетание северной педантичности и южного вольнодумства. Первое — потому что образованный по северным стандартам Лю Сюань блистал невероятной эрудицией, а второе, — потому что это многознание, позволявшее без особенного труда находить ошибки в работах предшественников, заставляло Лю Сюаня нарушать правила школьного преемства знаний и выступать против всех. Например, изучив южные комментарии и, в первую очередь, комментарий Ду Юя 杜預 (222–285) к *Цзо чжуань* он на его основе составил субкомментарий (*шу и*) к тексту *Цзо*, параллельно написав несколько отдельных сочинений: *Чуньцю гуй го* 春秋規過 («Поучение об исправлении ошибок *Чуньцю*») и *Чуньцю гун мэй* 春秋攻昧 («Атакуя темное невежество *Чуньцю*») — оба направлены на выявление и исправление ошибок в комментарии Ду Юя.[314]

Жизнеописание Лю Сюаня содержит традиционные черты описания экстраординарного человека:

> 炫眸子精明，視日不眩，強記默識，莫與為儔。左畫方，右畫圓，口誦，目數，耳聽，五事同舉，無有遺失。
>
> «Зрачки [Сюаня] были незамутненно-ясные, [он] смотрел на Солнце и не щурился, имел прекрасную память, многое помнил наизусть, никто не мог с [ним] сравниться. Левой рукой рисовал квадрат, [в то время как] правой — круг, декламировал наизусть, считал, слушал — все пять дел мог делать одновременно и ничего не упустить» [Суй шу, 75/1719].

---

[313] В этом жанре Лю Сюань составил следующие комментарии: *Шан шу шу и* 尚書述義 (12 *цзюаней*), *Мао ши шу и* 毛詩述義 (40 *цзюаней*), *Чунь цю шу и* 春秋述義 (40 *цзюаней*), *Чуньцю Цзо-ши чжуань шу и* 春秋左氏傳述義 (40 *цзюаней*), *Сяо цзин шу и* 孝經述義 (5 *цзюаней*), *Лунь юй шу и* 論語述義 (10 *цзюаней*) [Бэй ши, 82/2767; Суй шу, 75/1723]

[314] Большинство сочинений Лю Сюаня частично сохранилось и содержится в сборнике Ма Гоханя.

Однако именно эта гениальность сыграла с ним злую шутку, потому что во время акции Ню Хуна по сбору рукописей в императорскую библиотеку Лю Сюань подделал две рукописи и ради заработка продал их сборщикам. Он считал, что никто не сможет распознать подделку, однако случилось наоборот, и в результате он был вынужден оставить должность и уехать домой, заняться частным преподаванием [Суй шу, 75/1720]. При Ян-ди ему удалось вернуться на службу, однако низкий ранг и явная недоброжелательность многих коллег снова заставили его уехать домой.[315] Это совпало с поднявшейся по всей стране смутой, сопровождавшей суйские войны против Кореи, у Лю Сюаня не стало учеников, и он и все члены его семьи умерли с голоду [Суй шу, 75/1723].

Карьера Лю Чжо сложилась не многим удачнее. Сначала он тоже прибыл ко двору и участвовал в обсуждении сложных вопросов о канонах. Дискуссии проходили крайне ожесточенно, никто не хотел уступать оппоненту, только мнению Лю Чжо никто не мог ничего противопоставить [Суй шу, 75/1718]. В 586 г. из Лояна были привезены каноны, вырезанные на камне, и поскольку многие иероглифы стерлись, встал вопрос об их дешифровке. Никто не мог справиться с этой задачей, поэтому императорским рескриптом работу поручили Лю Сюаню и Лю Чжо. С порученным делом они справились блестяще, однако это, как говорится в *Суй шу*, «глубочайшим образом посрамило всех [придворных] конфуцианцев» и вызвало к ним, особенно к Лю Чжо, самую искреннюю зависть и ненависть. Результатом стала докладная, порочащая имя Лю Чжо, после чего его разжаловали в простолюдины [Суй шу, 75/1718]. Лю Чжо пришлось заняться частным преподаванием[316], годы спустя он на некоторое время вернулся в столицу на должность *боши*, но по болезни был вынужден вернуться домой. Хотя преподавал Лю Чжо очень активно (об этом см. ниже), собственно комментариев он написал немного (многое он писал в соавторстве в Лю Сюанем), в его биографии значится

[315] Как бы плохо к Лю Сюаню не относились современники, влияние его исследований на последующую экзегетику было так значительно, что о нем стали говорить как о втором Чжэн Сюане: «Великое достижение, обобщившее [опыт] двух Хань — это Канчэн, [а] великое достижение, обобщившее [опыт] эпохи Шести династий — это Гуанбо. С древности много было тех, кто комментировал (*чжу*) каноны, но никто еще не превзошел Канчэна. Много, кто [писал] субкомментарии (*шу*) к комментариям, но никто еще не превзошел Гуанбо» [ШИШИ, 8/482].

[316] Лю Чжо, как и его лучший друг Лю Сюань, много критиковал предшественников (включая Цзя Куя, Ма Жуна, Ван Су, Чжэн Сюаня).

сочинение *У цзин шу и* 五經述義 («Изложение смысла Пятиканония»), но в библиографическом трактате *Суй шу* оно не указано.

Таким образом, суйское каноноведение в первую очередь, характеризуется начавшимся объединением южной и северной экзегетических традиций, пребывавших в разобщении почти двести лет. Это выразилось в начавшейся полемике между северными и южными учеными, что нарушило определенную замкнутость двух традиций, до этого более сконцентрированных каждая на своей проблематике.

4.8.1. Кризис и закат северной экзегетической школы

Поворотным моментом в истории конфуцианской экзегетики после объединения Севера и Юга стало подведение итогов в ходе редакции, пересмотра и компиляции всех скопившихся материалов (канонов, комментариев и субкомментариев) в один нормативный, одобренный официальной властью, сборник — *У цзин чжэн и* 五經正義 («Выверенный смысл Пятиканония») [Чжан Баосань, 2010, с. 18–21]. Официально в этом сборнике выбор был сделан в пользу «южной науки», что фактически отодвинуло северную школу на задний план, а северные комментарии в своем большинстве были подвергнуты сильной критике. В высшей степени любопытным в данном случае выглядит то, что, несмотря на эту официальную критическую версию, четыре важнейших на тот момент канона (*Песни*, *Документы*, *Ли цзи*, *Чуньцю Цзо чжуань*) вошли в сборник с субкомментариями, составленными на основе работ северных ученых.[317] Причины такого поворота необходимо проанализировать отдельно.

Сначала выясним, как именно северные комментарии были подвергнуты критике. Выше уже упоминался комментарий Сюн Аньшэна к *Ли цзи*, теперь рассмотрим, какая судьба ждала его при Тан. Сюн составил свой субкомментарий на основе комментария Чжэн Сюаня, очень строго подойдя к анализу разночтений и разногласий в самих ритуальных канонах и комментариях, демонстрируя тем

[317] Помимо *Песен*, *Документов* и *Цзо чжуани* с субкомментариями Лю Сюаня и Лю Чжо, *Ли цзи* был включен в сборник с субкомментарием Сюн Аньшэна.

самым широкую эрудицию и методологическую точность.[318] В предисловии к *Ли цзи чжэн и* 禮記正義 («Выправленный смысл “Записок о ритуале”) танский ученый Кун Инда 孔穎達 (574–648) пишет, что Сюн Аньшэн «идет против [текста] основного канона, много цитирует сторонние источники», поэтому субкомментарий Хуан Каня[319] предпочтительнее. А то, «чего в нем не хватает, будет восполняться из субкомментария господина Сюна» [Ли цзи, Сюй/1222–1223]. Эта оценка представляет большой интерес для нашего исследования, так как по сути она не объясняет причину предпочтения одного комментария другому хотя бы потому, что Хуан Кань на деле гораздо чаще расходится с комментарием Чжэн Сюаня, а его уровень владения источниками не был так высок, как у Сюн Аньшэна.

Формально оба субкомментария Хуан Каня и Сюн Аньшэна относятся к типу *и шу* 義疏 (субкомментарий к смыслу), оба цитируют мнения других комментаторов, порой делая собственные заключения. Кун Инда на официальном уровне предпочел Хуан Каня, но в самом субкомментарии интерпретации Сюна используется очень часто (в некоторых главах в каждом параграфе), в случае расхождения с мнением Хуан Каня *чжэн и* оказывается на стороне Аньшэна, а отдельно взятое мнение Хуан Каня часто критикуется. Например, в главе *Ли юнь* («Действенность ритуала» 禮運) мнение Хуан Каня признается ложным четыре раза, два раза в сравнении с мнением Сюн Аньшэна [Ли цзи, 21/1416], комментарий которого привлекается в пятнадцати случаях и везде признается верным. Другие главы также демонстрируют достаточно критичное отношение к комментарию Хуан Каня, в то время как трактовка Сюн Аньшэна, если и периодически признается спорной, все равно остается авторитетной.

Рассмотрим, как были оценены другие северные комментарии, использованные при составлении сборника *чжэн и*.

Влияние суйского каноноведения реализовалось в том, что три субкомментария из сборника *У цзин чжэн и* (официально порицавшего северное

[318] Подробнее см. [Цзяо Гуймэй, 2009, с. 382–399].
[319] Субкомментарий Хуан Каня частично восстановлен в сборнике Ма Гоханя.

учение) были написаны именно на основе субкомментариев Лю Сюаня — к *Песням*, к *Цзо чжуань* и к *Документам* (последний — совместный с Лю Чжо). Этот момент требует отдельного пояснения.

Лю Сюань и Лю Чжо — ученые и авторы субкомментариев, о которых Кун Инда говорит очень много во введениях к своим комментариям, подробно анализируя и их гениальность, и недостатки. Например, в предисловии к *Шан шу чжэн и* («Выправленный смысл “Почитаемой книги”/*Документов*») Кун Инда пишет:

> 惟劉焯、劉炫最為詳雅。然焯乃織綜經文，穿鑿孔穴，詭其親見，異彼前儒，非險而更為險，無義而更生義。竊以古人言語，惟在達情，雖復時或取象，不必辭皆有意。若其言必託數，經悉對文，斯乃鼓怒浪於平流，震驚飆於靜樹，使教者煩而多惑，學者勞而少功。過猶不及，良為此也。炫嫌焯之煩雜，就而刪焉。雖復微稍省要，又好改張前義，義更太略，辭又過華，雖為文筆之善，乃非開獎之路。義既無義，文又非文，欲使後生，若為領袖，此乃炫之所失，未為得也。

> «Субкомментарии Лю Сюаня и Лю Чжо — самые подробные и изящные. Однако Чжо [самопроизвольно] плетет[320] канонический текст, приводит малообоснованные объяснения, софистически [выдвигает] новое мнение, расходится с [мнением] прежних конфуцианцев. Неопасное делает опасным, там, где нет [сложного] смысла, порождает смыслы. Я скромно рассмотрел речи и обращения людей древних[321], в выражении чувств, даже если [они] иногда используют [неочевидные] образы, вовсе необязательно, чтобы в каждом слове содержался такой смысл. А если в их словах непременно был вложен [такой] расчет, то весь канон был бы [составлен лишь на основе] парных слов и фраз.[322] Это поднимало бы свирепые волны в тихом море и трепало ожесточенным вихрем спокойно [стоящие] деревья – заставляло бы учителей страдать и много сомневаться, а учащихся –

[320] Имеется в виду, «придумывает то, чего не существует».
[321] Т.е. текст *Документов*.
[322] Имеется в виду, что текст канона образовывался бы при помощи игры со словами и фразами, имеющими синонимичный и антонимичный смыслы.

трудиться без особого результата. Все хорошо в меру, именно по этой причине [я] все это написал.

[Лю] Сюань досадовал на Чжо за запутанность и сумбурность. [Он] основывался на его достижениях, а многие места сократил. Несмотря на то, что [текст стал выглядеть] немного лаконичнее и яснее, [Сюань] тоже любил полностью менять прежний смысл, [в итоге] смысла поубавилось, зато слова стали слишком цветистые. Хоть у [Лю Сюаня] и талантливый слог, это не тот путь, которым наставляют и поощряют [своих учеников]. По смыслу – нет никакого смысла, по стилю – и стиль не тот! [Имея] желание руководить молодым поколением, как можно вести их за собой [используя такие методы]? Это и есть ошибка [Лю] Сюаня, отнюдь не преимущество [ШШЧИ, Сюй/110].

Лю Сюань и Лю Чжо поплатились за свою любовь критиковать предшественников, в конечном счете, сами оказавшись под ударами критики. Получалось, что северная экзегетика была лишена официального статуса якобы из-за многочисленных недостатков, однако на деле ее достижения были задействованы самым активным образом.

В этой ситуации большая ответственность лежала на Кун Инда, занявшего пост главы Императорского Училища (*цзицзю* 祭酒). Кун Инда, выступивший против северной традиции, сам был северянином, родился в конце правления династии Северная Ци (в 574 г.), и период его ученичества как раз попал на периоды Северная Чжоу и Суй. Из его жизнеописания в *Цзю Тан шу* узнаем, что единственный, у кого Кун Инда в юности обучался, был не кто иной, как сам Лю Чжо [ЦТШ, 73/2601].

Из этого следует, что Кун Инда был напрямую связан с северной линией учительской преемственности, поскольку Лю Чжо был учеником Сюн Аньшэна, комментарии которого, несмотря на критику, также вошли в сборник *чжэн и*. Как получилось, что Кун Инда, ревностно оберегавший правила учительского преемства, стал открыто критиковать своего наставника? Дело в том, что их отношения закончились скандалом и были прерваны на нехорошей ноте. Лю Чжо

был одним из самых знаменитых наставников в начале Суй, и к нему стекалось огромное количество учеников [Суй шу, 75/1719]. Среди этих учеников был и Кун Инда, однако Лю Чжо поначалу отнесся к нему пренебрежительно, юноше пришлось специально задавать сложные вопросы, в ходе обсуждения которых, он проявил себя талантливо и оригинально. В результате Лю Чжо изменил к нему свое отношение, но теперь уже Кун Инда, потомок Конфуция в 31-ом поколении, чувствовал себя оскорбленным и, несмотря на просьбы учителя остаться и продолжить обучение, уехал домой. Кун Инда сам стал преподавать, закончив таким образом свое обучение [ЦТШ, 73/2601]. Кто же знал, что десятки лет спустя именно Кун Инда будет решать, какие комментарии считать авторитетными, а какие — нет?

Так Кун Инда, фактически, прервал свою связь с северной учительской преемственностью, что дало ему право, не нарушая никаких формальных правил, занять критическую позицию по отношению к людям, которые сами относились ко всем в высшей степени высокомерно. Несмотря на это, кроме субкомментария к *Документам*, он задействовал субкомментарии двух Люев к *Песням* и *Цзо чжуань*. В предисловии к *Мао ши чжэн и* 毛詩正義 («Выправленный смысл “*Песен* [в версии господина] Мао”») критика Кун Инда направлена на неравномерную подробность субкомментария и на неуважение к трудам предшественников:

> 其近代為義疏者，有全緩、何胤、舒瑗、劉軌思、劉醜、劉焯、劉炫等。然焯、炫並聰穎特達，文而又儒，擢秀幹於一時，騁絕轡於千里，固諸儒之所揖讓，日下之無雙，於其所作疏內特為殊絕。今奉敕刪定，故據以為本。然焯、炫等負恃才氣，輕鄙先達，同其所異，異其所同，或應略而反詳，或宜詳而更略，準其繩墨，差忒未免，勘其會同，時有顛躓。今則削其所煩，增其所簡，唯意存於曲直，非有心於愛憎。

> «Среди тех, кто в последнее время составлял субкомментарии к смыслу [*Песен*] были Цюань Хуань, Хэ Инь, Шу Юань, Лю Гуйсы, Лю Чоу, Лю Чжо, Лю Сюань и другие. [Лю] Чжо и [Лю] Сюань – великие умы, [способные к] литературе, а при этом ученые-конфуцианцы, [их таланты]

разрослись моментально и мчались, рвя узду, тысячи *ли*. Хотя все конфуцианцы стараются друг другу вежливо уступить, ныне им [двоим] нет равных, поэтому субкомментарии, что они написали, особенно выделяются свои превосходством. Нынче было получено повеление сократить и исправить [канон и комментарии], поэтому за основу взяли их книги. Однако Чжо и Сюань опирались на свои дарования, презирали предшествующие поколения, объединяли то, что было различно и разделяли то, что было едино; то, что должно быть кратким, наоборот, объясняли в деталях, а то, что требовало подробностей — сокращали. Взирая на их принципы [критики чужих работ], [выясняем, что] и они не избежали ошибок, а [там, где они] друг с другом согласны, тоже порой оступаются. Ныне [мы] сократили то, что было слишком многословно, прибавили там, где было кратко – исходили только из соображений правоты и неправоты, в сердце не держали ни пристрастий, ни предубеждений» [МШЧИ, Сюй/261].

В предисловии к *Чуньцю Цзо чжуань чжэн и* 春秋左傳正義 («Выправленный смысл комментария [господина] Цзо к *Чуньцю*») Кун Инда снова, признавая выдающийся талант Лю Сюаня, обрушивается с критикой на его неуважение к Ду Юю и на невыдержанность стиля комментария:

其為義疏者，則有沈文何、蘇寬、劉炫。然沈氏於義例粗可，於經傳極疎；蘇氏則全不體本文，唯旁攻賈、服，使後之學者鑽仰無成；劉炫於數君之內，實為翹楚，然聰惠辯博，固亦罕儔，而探賾鉤深，未能致遠。其經注易者，必具飾以文辭，其理致難者，乃不入其根節。又意在矜伐，性好非毀，規杜氏之失，凡一百五十餘條，習杜義而攻杜氏，猶蠹生於木而還食其木，非其理也。

«[На сегодняшний день] имеются субкомментарии к смыслу [*Цзо*] за авторством Шэнь Вэнь[э], Хэ Сю, Су Куана и Лю Сюаня. Однако, [если] идеи господина Шэня еще кое-как сгодятся, то [по отношению к] канону и *чжуани* он чрезвычайно поверхностен. В [сочинениях] господин Су совершенно невнимательн основному тексту, [он] лишь постоянно отклоняется и

критикует Цзя [Куя] и Фу [Цяня]. [Это] заставляет последующее поколение «сверлить [твердое] и взирать на [высокое]»[323] без всякого успеха. Среди перечисленных господ Лю Сюань в самом деле является выдающимся талантом. Действительно, [его] ум и широта знаний не знали себе равных. Однако [только] в поисках сокровенного [знания] и в установлении глубокого [смысла] невозможно далеко уйти. Где канон и комментарии просты, там [он] непременно украшал [текст] витиеватыми оборотами. Где смысл труден, там [он] не проникал в суть. Кроме того, его помыслы свелись к зазнайству, по натуре [своей] он любил порочить [предшественников]. Исправлял ошибки господина Ду, всего – сто пятьдесят с лишним случаев. [Сам всему] научился у Ду [Юя], и против него же и обратился! Это подобно тому, как насекомое, рожденное на дереве, возвращается и поедает это дерево. В высшей степени не соответствует порядку» [ЧЦЦЧ, Сюй/1698].

Таким образом, именно после введения сборника *У цзин чжэн и* в активное использование в качестве нормативного учебного пособия и базиса для каноноведческой деятельности при Тан официальный авторитет северной школы был подорван, даже несмотря на то, что на практике северные субкомментарии были самыми многочисленными и ценными из числа тех, с которыми сверялась комиссия при составлении *У цзин чжэн*.[324]

Показательным примером развития этой ситуации служит запись из более поздней династийной истории *Синь Тан шу*, которая, затушевывая момент проверки Кун Инда, лишь сообщает, что в итоге Лю Чжо «уважительно убоялся» его [СТШ, 198/5643]. Ко времени составления *Синь Тан шу* позиция, изложенная Кун Инда в предисловиях к *чжэн и*, уже стала устойчивым источником для оценки Северного и Южного направлений конфуцианства, поэтому история в *Синь Тан шу* тоже приобрела новый оттенок. Ведь если сам Лю Чжо, один из основных

[323] Выражение «сверлить [твердое] и взирать на [высокое]» — значит углубляться в изучение предмета и убеждаться в его непреложной истинности. Выражение происходит из [ВСДЛ, 2/12].

[324] Если рассмотреть состав редакторской комиссии в предисловиях к каждому *чжэн и*, то выясняется, что из нескольких десятков ее членов, только пара человек была с юга. То есть составители *чжэн и* в своем большинстве были северянами, которые при открытой критике «северной науки» и поощрении «южной науки» все-таки опирались на северные субкомментарии. Это очень интересное проявление культурной установки, заданной еще при Суй и получившей развитие в начале Тан, ее детали требуют отдельного исследования.

представителей северной школы, не смог ничего противопоставить юному гению Кун Инда, то это подтверждало второстепенную значимость всей северной экзегетики. Учитывая детали, которые известны о надменном характере Лю Чжо, то, его «убоязнь» молодого человека в высшей степени маловероятна и расходится со свидетельством *Цзю Тан шу*, а это изменение в источнике показывает, как память о северной традиции уже к XI в. была изменена и дискредитирована.

***

Основная задача разделов 4.5.–4.7. состояла в выявлении проблемного поля северной экзегетической школы в эпоху Южных и Северных династий, при Суй и в начале Тан. Северяне продолжили работать в рамках ханьской экзегетической парадигмы, используя ханьские комментарии в качестве базовых, что подразумевало методологическую зависимость от ханьской экзегетики (особенно это касалось уклона в текстологию). В конце периода Северных династий и при Суй началось слияние северной и южной традиций, сменилась обстановка при дворе, появились эрудиты, объединявшие в себе как южную, так и северную ученость.

В ходе анализа причин кризиса и заката северной экзегетической школы, был выявлен феномен расхождения между официальным предпочтением южных субкомментариев и практическим использованием северных. То есть, по всей вероятности, к критике северной школы привел целый комплекс объективных и субъективных причин.

К субъективным относится то, что глава редакционной комиссии *У цзин чжэн и* Кун Инда в юности учился у одного из ярчайшего представителя северного каноноведения позднего периода — Лю Чжо, но их отношения закончились обидой молодого человека на высокомерное отношение к нему наставника. Впоследствии в предисловиях к комментариям *чжэн и* Кун Инда будет не раз сводить счеты и критиковать своего неудавшегося наставника и его лучшего друга Лю Сюаня, который тоже безусловно сублимировал в себе многие характерные черты северной экзегетической традиции.

К объективным относится интеллектуальная диспозиция после объединения Китая при Суй и далее, при унификации и стандартизации канонических текстов при Тан: на Юге были несравненно более развиты литература и философия, на Севере — собственно текстология. В ходе компиляции сборника *У цзин чжэн и*, признать, что северная экзегетика предпочтительнее южной, означало бы если не аннуляцию, то, во всяком случае, очень серьезную переоценку интеллектуальных установок, подрывавшую авторитет культуры, которая при Тан уже успела занять главенствующее положение (как по количеству южан при дворе, так и по направлению интеллектуальной деятельности). [325] С методологической точки зрения ограничение идеалами восточноханьской экзегетики для раннетанских ученых также было неприемлемо. Вместе с тем, за отсутствием лучших текстологических исследований, отказаться от северных комментариев было трудно, что привело к использованию их в статусе консультирующе-дополняющих, а не основных материалов.

Выводы к Главе 4

Глава 4 — «Синкретизм и раскол конфуцианской экзегетической мысли (III в. – нач. VII в.)» — посвящена рассмотрению тенденций в конфуцианской экзегетической мысли в период Раннего Средневековья.[326]

I. Анализ комментаторских сочинений периода Цзинь и эпохи Южных династий демонстрирует, как длительные споры об интерпретации тех или иных мест в канонах и *чжуанях* приводили к аккумуляции конфуцианством самых разнообразных точек зрения и философских концепций. При Цзинь усиливается

[325] В *Суй шу*, например, в разделе *Вэньсюэ* 文學 («Литература») приводится сравнение южной и северной традиций, где говорится, что южная словесность славна изяществом и красотой, а северная — сильна по содержанию, поэтому их надо объединить, используя сильные стороны обеих традиций, чтобы получить утонченную литературу с глубоким содержанием [Суй шу, 76/1729–1730]. То есть в любом случае, южная форма признается основной, которую имеет смысл дополнить «северной практичностью и твердостью» [Ibid].

[326] Это промежуток времени охватывает эпоху Троецарствия, установление правления династии Цзинь (Западной и Восточной), эпоху Южных и Северных династий, а также недолгий период правления династии Суй. Как было показано в настоящей главе диссертации, период правления династии Суй (равно как и первые десятилетия существования династии Тан), при рассмотрении их в контексте истории конфуцианской экзегетической мысли, относятся к этапу, генетически связанному и логически завершающему развитие раннесредневековой конфуцианской экзегетики. О проблеме определения четких границ китайского Средневековья см. [Кравцова, 2010, с. 72–93].

тенденция к обобщению накопленного материала (в активное использование входит сразу несколько типов обобщающих или сводных комментариев), при этом появляются первые попытки провести определенные манипуляции именно с текстами самих канонов — или дополнить или, или в принципе представить в новой версии. Последнее было частично связано с постоянными попытками утвердить легитимность цзиньской династии и, соответственно, найти тому каноническое обоснование.

II. При Южных династиях наблюдается резкий спад популярности почти всех типов комментария при абсолютном преобладании достаточно расплывчатого «комментария к смыслу». Таким образом, постепенно происходила своеобразная секуляризация каноноведческой деятельности и образовательной системы, которая превращалась в составную часть светской жизни интеллектуальной элиты, увлекшейся уже не специально конфуцианством, но отвлеченным философским и литературным творчеством. При этом, при Южных династиях ортодоксально настроенные конфуцианцы не прекращали попыток восстановить классическое конфуцианское образование и утвердить устойчивый набор комментариев для преподавания. Иногда им это удавалось, но обычно ненадолго, потому что очень многое зависело от интересов императора, а они зачастую склонялись к синкретической философии и поэзии.

III. Экзегетика Северных династий, напротив, стремилась возвратиться к идеалам ханьской традиции, хотя бы в позднем, восточноханьском, варианте. Комментарии конца VI в. демонстрируют тенденцию к взаимопроникновению южного и северного направлений экзегетики. Каноноведение периода Суй — начала Тан представляет собой результат данного смешения, немаловажной чертой которого является официальное предпочтение южных комментариев, в то время, как на практике сверка интерпретаций зачастую проходила по северным. Этот выбор предрешает угасание северной экзегезы как самостоятельного явления и знаменует собой завершение раннесредневекового этапа развития конфуцианской экзегетики.

IV. В главе выделен и проанализирован новый для эпохи Южных и Северных династий тип комментария — 疏 *шу* (энциклопедический субкомментарий). Данный тип комментария возникает под влиянием активного взаимодействия конфуцианства с буддизмом и популярной в IV-VI в. практики чтения лекций о канонах. Первоначально *шу* демонстрировал очень свободное отношение к комментируемым текстам, но в эпоху Тан трансформировался в особый вид энциклопедического субкомментария, целью которого было восстановление связи с выбранной традицией через «выверение смысла» комментариев *чжу* и более ранних *шу* и отделения достоверных от противоречащих смыслу канона и *чжуани*.

Заключение

Периодизация исторического развития конфуцианской экзегетики II в. до н.э. – нач. VII в. н.э. и типология конфуцианского комментария

Известный британский историк философии Фредерик Коплстон (1907–1994) в свое время писал: «Хотя стремление к исторической периодизации свидетельствует о тирании обобщений в нашем познании, препятствующих видению исторической преемственности, будет ошибкой отрицать необходимость такого рода разделений. Мы не можем чётко установить границы между эпохами, но всё же бесполезно отрицать, что в истории существуют периоды с неповторимыми, присущими только им особенностями» [Коплстон, 2003, с. 11]. Данное наблюдение носит универсальный характер и может быть отнесено и к истории конфуцианской философской и экзегетической мысли.

Настоящее диссертационное исследование имеет своей целью рассмотреть и проанализировать развитие конфуцианского комментария как одну из важнейших форм существования экзегетической традиции и выявить основные закономерности и генерализирующие факторы динамики её развития. Исторические рамки исследования ограничивались преимущественно периодом с II в. до н.э. по начало VII в. н.э., поскольку именно на него приходится институционализация конфуцианской экзегетики, появление всех основных типов комментария, а также формирование интеллектуального базиса, в немалой степени определившего ход развития экзегетики в последующие эпохи.

На основании рассмотренных в диссертации историко-культурных процессов и проанализированных источников удаётся выявить следующие периоды развития конфуцианской экзегетической мысли:

Таблица 13. *Периодизация конфуцианской экзегетической мысли II в. до н.э. по нач. VII в. н.э.*

1	Период развития классической экзегетической традиции и последующей активной передачи авторитетного знания в рамках школьного преемства (II в. до н.э. – II в. н.э.)
2	Период научно-критической попытки реконструкции и восстановления экзегетической традиции (II – III вв.)
3	Период формирования и развития субъективно-индивидуальной экзегетической практики и упадка традиционных линий передач знания (конец III в. – начало VII в.)

Рассмотрим более детально ключевые характеристики данных периодов. **Первый период** развития конфуцианской экзегетики характеризовался появлением влиятельных интеллектуальных сообществ и течений, которые носили достаточно закрытый характер, поскольку сосредоточили своё внимание на передаче знания о канонах и тех конкретных к ним комментариях, авторитет которых оспаривался оппонентами. Вместе с тем, передача знания в рамках этих экзегетических сообществ (школ) носила достаточно длительный и стабильный характер, с чем связана ограниченность форм воплощения этих линий передач, по сути, тремя типами комментария — *чжуань*, *чжан цзюй* и *сюньгу*. *Чжуани* представляли собой уже сформированную интерпретирующую каноны традицию, которая наделялась авторитетом по принципу приоритетного статуса их авторов (древние достойные-*сяни*, младшие современники Конфуция), вне зависимости от исторической достоверности их древнего происхождения или сфабрикованности линии передачи (каждая школа, разумеется, настаивала на исторической достоверности собственной линии передачи).

Ко времени институционализации конфуцианской экзегетики и канонизации «Пятиканония» (или вскоре после неё), все тексты, входящие в состав канона, были снабжены соответствующими *чжуанями*. Канонические тексты вместе с этими интерпретирующими *чжуанями* стали основным базисом для последующих

направлений экзегетики. Учительское преемство в рамках «официального учения» (*гуань сюэ*) чаще всего осуществлялось при помощи устной интерпретации текстов наставником, которые в ходе этого процесса получили письменную фиксацию в форме комментариев *чжан цзюй*. Они в первую очередь имели образовательные функции и использовались как основной материал для подготовки к сдаче государственных экзаменов, равно как и для поддержания и закрепления школьной преемственности и позиции. Однако все большая детальность и многословность комментариев этого типа, а также их чрезмерное отклонение от интерпретации собственно канонического текста со временем стали проблемой.

Эти недостатки отмечались в среде учёных, которые не относились к аппарату «официального учения» и поддерживали линии передачи (в основном *гу вэнь*), не получившие безусловного признания в придворно-учёном сообществе. Борьба за политическое и интеллектуальное превосходство способствовала поиску других способов исследования канона. В результате сформировалось течение, в качестве основного метода интерпретации использовавшее *сюньгу* или филологическое изучение текста. Данный метод был нацелен на реконструкцию «истинного» или «великого» смысла языка канонов, в текстах которых, как считалось, манифестировался Дао-путь. Подразумевалось, что этот смысл был утрачен (или находился под угрозой окончательной утраты) из-за длительного периода официального превосходства всё более и более схолизировавшейся экзегетики течения *цзинь вэнь*.

Противоречия, копившиеся несколько столетий, постепенно подточили незыблемую позицию «официального учения»; одновременно они способствовали развитию взаимного интереса и активного взаимодействия между представителями разных интеллектуальных течений и школ. Поэтому ко времени правления династии Восточная Хань феномен *тун жу* (конфуцианцев-эрудитов по многим каноническим текстам и *чжуанам*) становится уже повсеместным явлением и общей тенденцией развития позднеханьской экзегетики. Это, в свою очередь, предрешило закат ханьской экзегетики в том варианте, в котором она просуществовала почти четыреста лет, поскольку были размыты основания как

школьного, так и учительского преемства, составлявшие необходимые условия ее успешного функционирования.

Всё это не могло не привести к эволюции комментария в новый переходный тип — *тун и* 通義 («проникновение в смысл»), *тун и* 同異 («общее и различное»), *и и* 異義 («различия в смысле»). В это же время входят в моду комментарии *нань* 難 («сложности») и парные им комментарии 駁 *бо* («опровержение») и *бо нань* 駁難 («опровержение сложностей»). Временной мерой и отчаянной попыткой как-то противостоять этому процессу была деятельность представителя школы Гунъян Хэ Сю, привлекшему комментаторский тип *цзе* 解 («разъяснения»), для отстаивания школьной позиции и одновременно её мягкого реформирования. Однако это предприятие не имело особенного успеха ввиду необратимости общей тенденции разных течений к объединению или как минимум взаимопроникновению.

С этими явлениями связано начало **второго периода** развития конфуцианской экзегетической мысли, а именно перехода к попыткам научно-критической реконструкции традиции, которая стремительно угасала. На этот период приходится деятельность яркого экзегета и текстолога Чжэн Сюаня, а также его последователей и оппонентов. Когда подорвана незыблемость школьного авторитета, традиционная передача знания прерывается, и восстановить её на тех же основаниях, что имели силу прежде, невозможно. В указанной сложной ситуации Чжэн Сюань предпринял попытку научно-критического исследования всех основных вариантов интерпретации канонов и комментариев, существовавших на тот момент, и попытался свести их воедино, отбирая из каждой традиции то, что казалось ему в наибольшей степени достоверным и ценным.

Поставленные им задачи привели к появлению новых типов комментария – *чжу* 注 и *цзянь* 箋, отвечавших изменившимся требованиям экзегетики. Его ученики и последователи продолжили составление комментариев типа *чжу*, тем самым окончательно закрепив новые идеалы и цели экзегетического исследования. Сам Чжэн Сюань стремился к объединению традиций путем отбора лучших частей каждой из них, однако такая деятельность, в силу изначально более низкого статуса,

чем авторитетное школьное преемство, неизбежно вела к формированию критического мышления и в итоге – к попыткам опровержения её самой. Если оспорить высказывания совершенномудрых-*шэн* или достойных-*сянь* практически невозможно, то на слова простого учёного, даже если он прекрасный текстолог, всегда найдутся оппоненты в силу их статусного равноправия.

Разразившиеся в III в. дебаты на тему верного или неверного истолкования текста канонов, вместе с появлением новых вариантов сочетаний традиций и критических замечаний в адрес предшественников и коллег связаны именно с выведением экзегетики на уровень достаточно открытой дискуссии. В результате, не прошло и нескольких десятилетий, как более-менее объективная научно-критическая позиция экзегета стала постепенно сменяться субъективно-авторской: ученые углублялись в изучение более частных проблем, и каждый начинал формировать свою собственную, в той или иной степени уникальную точку зрения.

С этим процессом субъективизации экзегетических сочинений связано начало длительного и по-своему яркого **третьего периода** развития конфуцианской экзегетической мысли, когда в употребление вошли комментаторские типы *лунь* 論 «изыскание», *вэнь* 問 «вопросы», *и* 議 «дискуссии», *ши фэй* 是非 «истинное и ложное». Возросшая популярность комментариев в виде вопросов объясняется тем, что к III в. вопросов о канонах накопилось гораздо больше, чем ответов, а условия исторической эпохи затрудняли процесс их спокойного изучения. Дискуссии и частные изыскания знаменовали собой всё более очевидную тенденцию к индивидуализации экзегетической деятельности.

К концу III – началу IV вв. относятся попытки оценить и обобщить накопленный дискуссионный материал. Реализовалось это в форме комментариев *пин* 評 «взвешенная оценка» и *цзи* 集 «собрание»/«сводный [комментарий]». Более активно стали проводиться и специализированные исследования сложных проблем, например, реконструкции звучания древних иероглифов из текстов канона. Эти комментарии так и назывались – *инь* 音 «фонологические [глоссы]».

Время правления династии Цзинь имело тяжелые последствия для остатков классической и научно-критической экзегетики, которые ещё сохранялись в эпоху Троецарствия. С одной стороны, это связано с общим кризисом конфуцианской мысли, которой требовалось расширить свое проблемное поле за счет внедрения целого ряда элементов даосской философии в своей дискурс. Другой причиной стали политические конфликты, приведшие к уничтожению большого количества рукописей, которые впоследствии уже не удалось восстановить (так окончательно прервалось немало западноханьских линий передачи). Изменившаяся программа образования, включавшая теперь популярные даосские тексты, также способствовала развитию нового идеала и стиля интеллектуальной деятельности – теперь ими стали отвлеченная философия и литературное творчество.

После раскола Китая в V в. на Юг и Север южная его часть унаследовала основные черты и тенденции развития цзиньской экзегетики, всё больше погружаясь в мир конфуцианско-даосско-буддийской философии и литературы. Для конфуцианской экзегетики главным следствием этих процессов стало появление нового типа комментариев — *и шу* 義疏 «субкомментарий к смыслу» (тж. *и* 義, *да и* 大義), записывавшихся конфуцианскими наставниками по итогам или в процессе чтения лекций о канонах и комментариях, поэтому *шу* уже имели форму субкомментария. Стиль и структура и самих лекций, и комментариев обнаруживали отчетливое влияние буддийского учения, завоевавшего умы китайской интеллектуальной элиты: в подражание лекциям буддийских наставников и переводчиков буддийского канона им стали придавать функцию философских сочинений, разрешающих проблемы в понимании конфуцианских канонических текстов.

В результате южные экзегеты практически перестали заниматься вопросами текстологии канона, отдавая предпочтение философским спекуляциям и «непринужденным беседам» (*цин тань*). Таким образом, совершился их окончательный отход от идеалов классической и научно-критической экзегетики. Важность конфуцианского наставника как ключевой фигуры в жизни ученого, стремительно меркла. Ведь философская мысль всегда индивидуальна и, хотя

основам философского мышления еще можно обучить, дальнейшая философская рефлексия всегда является делом личных способностей мыслителя.

Еще одной чертой, свойственной конфуцианству Восточной Цзинь и Южных династий, являлась неустойчивость официальной версии набора комментариев, по которым устанавливались профессорские места *боши*. Это было связано с попеременным предпочтением то комментариев, написанных в духе синкретического учения *сюаньсюэ*, то разных научно-критических и сводных комментариев (Чжэн Сюаня, Ван Су, Ми Синя, Ду Юя, Фань Нина и др.). Более консервативные конфуцианцы указывали на опасность такого положения: ведь если молодое поколение конфуцианских студентов будет обучаться на трудах философов течения *сюаньсюэ*, то они никогда не будут ценить важность и необходимость традиционной передачи знания.

В противоположность южанам северные экзегеты, в определенной степени, вернулись к идеалу классической или, во всяком случае, научно-критической экзегетики, достаточно чуждой философской проблематике *сюаньсюэ*. Поэтому они выбрали для себя сферу текстологических исследований как более комфортную нишу существования. Наиболее значительные комментарии, составленные северными экзегетами, формально тоже относились к типу *и шу* (в духе времени), однако по содержанию кардинально отличались от своих южных аналогов. Эти комментарии носили школьный характер (например, яркий комментатор *Ли цзи* Сюн Аньшэн принципиально придерживался учения Чжэн Сюаня). Вдобавок, они представляли собой достаточно глубокие сравнительно-текстологические исследования, привлекающие широкий спектр источников. Не случайно именно в работе северянина Лю Фана впервые используется комментаторский тип *чжэн* 證 «доказательство», который станет ключевым для экзегетов много позднее, при династии Цин, своим идеалом считавшей ханьскую учёность, так же, как и представители северного конфуцианства.

Непростое время политического и культурного объединения Китая в конце VI в. стало судьбоносным периодом и в истории экзегетической мысли. Южане и северяне вели придворные баталии за влияние и авторитет; объективно перевес

оказывался то на одной, то на другой стороне. В начале VII в. численным преимуществом пользовались южане, однако причины заката северной экзегетики и её последующего забвения крылись не только в неудачах придворной дипломатии.

На рубеже VI – VII вв. северная экзегетика стала постепенно знакомиться с южной традицией, аккумулируя её лучшие черты на уже имевшейся базе северной образованности, что выразилось в феномене «двух Лю» — ярчайших представителях суйской экзегетики, лучших друзьях Лю Сяне и Лю Чжо. Они были невероятно одаренными учеными-энциклопедистами, общепризнанными специалистами по целому ряду канонов, древних рукописей и инскрипций. Последнее, однако, утвердило их в презрительном отношении к коллегам и особенно к южанам, которые и вправду не могли сравниться с ними в знании фактологии. Их критика оппонентов зачастую переходила границы; даже южане, принципиально уважавшие личное мнение ученого, не могли смириться с таким отношением. Довершило дело то, что юный Кун Инда, будущий глава Государственного Училища и редактор монументального сборника *У цзин чжэн и*, закреплявшего за канонами авторитетные комментарии и субкомментарии, в молодости учившийся у Лю Чжо, был принят учителем достаточно пренебрежительно. Их отношения закончились скандалом и были прерваны на нехорошей ноте.

Таким образом, Кун Инда, которому предстояло, в немалой степени вершить судьбы раннетанской экзегетики, будучи сам северянином, оказался вне северной линии учительского преемства. Напротив, он получил основания считать её тупиковой ветвью развития каноноведения. Конечно, в период работы над сборником он был окружен целой комиссией, в составе которой находилось немало южан, однако предисловия, составленные им самим к целому ряду канонов и комментариев, указывают на его личное сложное отношение к наиболее ярким представителям северной школы.

В конечном счете, эта ситуация привела к официальному предпочтению южных субкомментариев, хотя на практике многие трактовки все равно

заимствовались у северных экзегетов, только теперь лишенных авторитетного статуса. Признание научного уровня северной экзегетики выше южной было чревато серьезными последствиями, включая переоценку ценностей, подрывавшую авторитет южной культуры, которая при Тан уже успела занять главенствующее положение. Это означало, что нужно возвращаться на сотни лет назад и развивать направления восточноханьской экзегетики, к чему раннетанские ученые были не подготовлены. Вместе с тем, за отсутствием лучших текстологических исследований, отказаться от северных комментариев тоже было нелегко. Поэтому они были оставлены, но в статусе консультирующе-дополняющих, а не основных.

К XI в. память об этой истории оказалась заметно искажена, что отразилось в жизнеописании Кун Инда в *Синь Тан шу*, где он предстаёт победителем Лю Чжо, уже тогда его «убоявшегося». Таким образом северная экзегетика в лице одного из своих ведущих представителей была якобы дискредитирована, и это вновь подтверждало правомерность привилегированного положения южной экзегезы, её стиля и методологии.

Наибольшего расцвета субъективно-авторская экзегетика и её ярчайшее комментаторское воплощение – рассуждение-*шо* – достигнет во время правления династии Сун [327], что связано с подъёмом неоконфуцианской философии и очередным переосмыслением экзегетической стратегии. При Сун в моду входят сочинения эссеистического характера, опиравшиеся не на предшествовавшую каноноведческую традицию, а на личное мнение учёного-философа, что обусловило высокую востребованность данного типа комментария, предоставлявшего экзегетам полную свободу действий.

***

[327] В разделе 2.3.5. настоящей диссертации было приведено обоснование того, что данный тип комментария не только формализовался в эпоху Хань, но и активно применялся на практике в среде экзегетов «Канона перемен». Это было связано с особенностями изучения этого канона и его комментариев, которые способствовали обособлению каждой новой оригинальной интерпретации *Перемен* в отдельное учение.

Приведенная выше периодизация конфуцианской экзегетической мысли позволяет типологизировать формы конфуцианского комментария, сведя их к пяти ключевым группам:

Таблица 14. *Типология конфуцианского комментария*

1	Традиционно-авторитетный комментарий	*чжуань* 傳, *чжан цзюй* 章句, *сюньгу* 訓詁
2	Научно-критический комментарий	*чжу* 注, *цзянь* 箋, *цзе* 解, *тун и* 通義, *тун и* 同異, *и и* 異義, *ши фэй* 是非, *вэнь* 問 , *пин* 評, *инь* 音, *чжэн* 證, *вэнь* 問 (*да* 答)
3	Полемический комментарий	*нань* 難, *бо* 駁, *бо нань* 駁難, *и* 議
4	Энциклопедически-сводный комментарий	*цзи* 記, *цзи* 集, *шу* 疏 (в танской экзегетике), *люэ* 略, *яо* 要, *вэй* 微
5	Субъективно-авторский комментарий	*шо* 說, *лунь* 論, *и шу* 義疏 (в южной экзегетике), *и* 義, *да и* 大義

Традиционно-авторитетный комментарий был характерен для ханьской экзегетической мысли, в рамках которой каждое интеллектуальное течение и сообщество отстаивало авторитетность своей линии передачи знания.

Процесс взаимодействия разных экзегетических тенденций и попытки критической реконструкции угасающей традиции способствовал появлению целого ряда научно-критических и полемических комментариев, которые, сами не обладая безусловной авторитетностью, ставили целью восстановить истинный смысл текста канонов и *чжуаней* путём критического сравнительно-текстологического исследования.

Энциклопедически-сводный комментарий появляется как результат длительных споров, порожденных началом открытых научных дискуссий по текстологии канонов и комментариев, а также в силу необходимости фиксации разрозненных материалов в образовательных целях.

Упадок авторитетной конфуцианской традиции и взаимодействие с другими философскими системами породили переоценку стиля и идеалов интеллектуальной и, в частности, экзегетической деятельности. Это привело к её постепенной индивидуализации, выразившейся в появлении субъективно-авторского комментария.

Итоги и результаты диссертационного исследования

I. Ядром каноноведческой активности конфуцианцев начиная со II в. до н.э. являлся корпус текстов, состоящий из пяти наиболее древних и авторитетных произведений («Пятиканоние»), получивших канонический статус в эпоху Западная Хань. Несмотря на то, что в дальнейшем количество канонических текстов постепенно росло, и популярность одних текстов влекла за собой забвение других, разнообразие комментариев, написанных к «Пятиканонию», а также их большое значение для политической жизни раннеимперского и раннесредневекового Китая позволяет проследить изменения и ключевые тенденции конфуцианской экзегетики данного периода.

II. Вопрос об особенностях развития конфуцианского комментария следует отнести к ключевым проблемам изучения конфуцианской экзегетики. Тексты конфуцианского комментаторского наследия являются основополагающим и богатейшим источником для изучения конфуцианской экзегетической мысли. Эти источники отражают срез китайской культуры, по которому прослеживается развитие экзегетических тенденций и идей, усложнение методов текстологического анализа, смена политических акцентов при императорском дворе, а также изменения в образовательных стандартах и интеллектуальных устремлениях элиты китайского общества. Конфуцианское экзегетическое сообщество просуществовало долго и никогда не было до конца однородным. Оно включало в себя людей разного происхождения, достатка, званий, способностей и связей, разных политических позиций и философских интересов. Тем не менее, именно они претендовали на звание самых авторитетных людей в Китае, поскольку, владея знаниями о конфуцианских канонических текстах, они всегда стремились

оказывать влияние практически на все сферы жизни общества, считая это своим прямым предназначением, от успешной реализации которого зависел смысл жизни.

Период со II в. до н.э. до начала VII в. н.э. представляет собой время формирования обширного корпуса комментаторских сочинений. Именно тогда появилось или получило официальный статус большинство типов конфуцианского комментария, поэтому исследование данного периода, выбранного в качестве временных рамок настоящей диссертационной работы, представляет собой необходимый фундамент для разработки исторической типологии комментария и изучения общей логики развития конфуцианской экзегетики.

III. Конфуцианская экзегетическая система представляет собой взаимодействие канонических и комментаторских текстов как своих базовых элементов, связанных между собой иерархическими отношениями и образующих единое интеллектуальное поле. Создаваемые в рамках этого поля тексты дополнительно объединялись единством цели, поскольку конфуцианцы полагали их звеном в деле реконструкции Дао-пути древних правителей.

Исследованные в настоящей диссертации комментаторские сочинения раннеимперского и раннесредневекового периодов демонстрируют, что конфуцианские экзегеты мыслили данный процесс в понятиях «*традиция*» (Дао-путь, манифестируемый в канонах-*цзин* и комментариях-*чжуань*) и «*отклонение*» (авторское мнение, свидетельствующее о той или иной степени девиации по отношению к авторитетной традиции). После канонизации Пятиканония во II в. до н.э., за этими текстами, уже пользовавшимися популярностью и авторитетом, была окончательно закреплена функция сочинений, суть которых заключалась в манифестации Дао-пути древних совершенномудрых-*шэн*. Вокруг канонов достаточно рано стал формироваться корпус первых комментариев, получивших название *чжуань* и приписываемых авторам с особенными качествами «достойных людей»-*сянь*. Подобный симбиоз канона и комментариев-*чжуань* заложил основу последующей экзегетической традиции, считаясь передачей достоверного знания о Дао-пути и пользуясь в конфуцианском интеллектуальном сообществе практически неоспоримым авторитетом. На фоне усложнения взаимоотношений

между этими двумя сферами традиционно-авторитетного и субъективно-авторского происходило формирование новых типов конфуцианского комментария. В рамках данного поля постепенно сформировалась особая система ценностей, идей, навыков и стереотипов поведения, а также интеллектуальных традиций, принятых членами конфуцианского ученого сообщества.

IV. Система ценностей, свойственная конфуцианскому экзегетическому сообществу, определила несколько стереотипов, в соответствии с которыми выстраивалось взаимодействие экзегета и изучаемого им канонического текста. Эти стереотипы заключаются в следующем: (1) притязание на обладание авторитетным знанием о каноне и зафиксированной в нем идее Дао-пути, дошедшим в школьной традиции, (2) реконструкция этого знания путем открытых дискуссий и совмещения разных школьных интерпретаций в эпоху упадка авторитета традиционного знания, (3) разрыв со школьной традицией и исследование Дао-пути ради самосовершенствования. Формирование данных стереотипов проходило в неразрывной связи с модификациями форм комментария, отражавших основные оттенки данного взаимодействия.

V. Анализ конфуцианского комментаторского наследия позволяет выделить десять комментаторских типов, игравших ключевую роль в историческом развитии экзегетики. Итоги разработки определений исследованных типов комментария отражены в выводах к главам и в разделе Список терминов настоящей диссертации.

Проведенный в настоящей диссертационной работе системно-исторический анализ типологических особенностей конфуцианских комментаторских сочинений позволил распределить их на пять групп: традиционно-авторитетные комментарии, научно-критические комментарии, полемические комментарии, энциклопедически-сводные комментарии, субъективно-авторские комментарии. (1) Традиционно-авторитетные комментарии являлись необходимым инструментом ханьской экзегетической практики, отличительной особенностью которой было стремление каждого интеллектуального течения и сообщества отстоять древность и авторитетность своей линии передачи знания. (2) Научно-критические и полемические комментарии стали результатом взаимодействия

разных экзегетических течений и попытки реконструкции угасающей традиции. Такие комментарии уже не претендовали на безусловную авторитетность и ставили своей целью *восстановить истинный смысл* текста канонов и *чжуаней* путём критического сравнительно-текстологического исследования. (3) Энциклопедически-сводные комментарии были плодом длительных споров о текстологии канонов и комментариев; их целью также являлась фиксация разрозненных материалов в образовательных целях. (4) Субъективно-авторские комментарии развились в эпоху упадка авторитетной экзегетической традиции и взаимодействия конфуцианства с другими философскими системами. Переоценка стиля и идеалов интеллектуальной и, в частности, экзегетической деятельности привела к её постепенной индивидуализации, когда комментатор уже не нуждался ни в поддержке авторитетной традиции, ни в мнении наставника.

VI. Помимо построения типологии конфуцианского комментария, одним из итогов диссертационного исследования является разработка периодизации истории конфуцианской экзегетической мысли. Последнее означает возможность целостного взгляда на предмет изучения и помогает выявить его ключевые характеристики.

(1) Первый период приходится на время правления дома Хань (II в. до н.э. – II в. н.э.), когда сформировалось само представление об экзегетической традиции, и была налажена активная передача авторитетного знания в рамках школьного преемства. (2) Переход ко второму периоду произошел на рубеже II и III вв. из-за накопившихся противоречий между конкурирующими интеллектуальными течениями. Линии учительского преемства все более становились условностью, сама важность традиционной передачи авторитетного знания оказалась подорвана, локальные экзегетические школы постепенно обретали универсальные черты. (3) Третий период приходится на конец III – начало VII вв. и связан с развитием предельной индивидуализации стиля мышления комментатора, что повлекло за собой упадок традиционных линий передачи знания. Частично тому способствовало внедрение даосско-буддийских концептов в конфуцианскую философскую мысль и экзегетическую практику. Параллельно с этим менялась и

образовательная система, которая теперь допускала сосуществование под крышей одной академии не только исконно конфуцианских дисциплин, но и синкретического учения *сюаньсюэ*, а также литературного творчества. Соответственно, не только терминология перестала быть чисто «конфуцианской», но и сама практика преподавания приобрела новые формы и идеалы. Последнее особенно сказалось в исследованиях экзегетов Южных династий V–VI вв. Напротив, в сообществе ученых Севера идеалы ханьской экзегетики в указанный период еще продолжали поддерживаться. Однако, в первой половине VII в. северная линия учительского преемства потеряла официальную поддержку и исторический выбор был сделан в пользу южных комментариев. Детальные и строгие северные комментарии продолжали сохраняться на правах научных справочников. К их помощи впоследствии часто обращались, однако эталоном экзегетического исследования они уже не являлись никогда, что знаменовало собой завершение конфуцианской экзегетики раннего Средневековья и во многом определило ее будущее развитие.

Список сокращений

BMFEA — *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquites*

BDCW — Biographical Dictionary of Chinese Women: Antiquity Through Sui, 1600 B.C.E. – 618 C.E

ECT — Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide

IIC — *Interpretation and Intellectual Change: Chinese Hermeneutics in Historical Perspective*. Tu, Ching-I, ed. New Brunswick, N.J: Transaction Publishers, 2005. 366 p.

LMCD — The Literary Mind and the Carving of Dragons

MS — *Monumenta Serica*

SMC — *Studies in Manuscript Cultures*

TP — *T'oung Pao*

БХТ — Бай ху тун шу чжэн 白虎通疏證

ВС — Вэнь сюань 文選

ВСДЛ — Цзэн дин Вэнь синь дяо лун цзяо чжу 增訂文心雕龍校注

ВСТК — Вэнь сянь тун као 文獻通考

ГЯШЧ — Гуан ян шу чжэн 廣雅疏證

ГЦ — Гуань-цзы цзяо чжу 管子校注

ГЛЧ — Чуньцю Гулян чжуань чжу шу 春秋穀梁傳注疏

ГСЧ — Гао сэн чжуань 高僧傳

ГШБ — Гу ши бянь 古史辨

ГШБЦС — Гу ши бянь цзы сюй 古史辨自序

ГЯЧ — Чуньцю Гунъян чжуань чжу шу 春秋公羊傳注疏

ДДФ — Дун ду фу 東都賦

ДКК — Духовная культура Китая

ДШЦ — Люйши цзяшу ду Ши цзи 呂氏家塾讀詩記

ИВЧЧШ — Ханьшу И вэнь чжи чжу ши хуэй бянь 漢書藝文志註釋彙編

ИХС — И Хань сюэ 易漢學

ИЦШ — И цун шо 易叢說

ИЧШ — И Чжоу шу хуэй цзяо цзи чжу 逸周書彙校集注

ИШЧ — Хань Вэй и шу чао 漢魏遺書鈔

КЦЦЮ — Кун-цзы цзя юй тун цзе 孔子家語通解

ЛЦЦЯ — Ли цзи цзуань янь 禮記纂言

ЛЦЦЦШ — Люй Цзуцянь цюаньшу 呂祖謙全書

ЛХ — Лунь хэн цзяо ши 論衡校釋 [фу Лю Пань-суй цзи цзе 附劉盼遂集解]

ЛЮ — Лунь юй цзи ши 論語集釋

ЛЮИШ — Лунь юй цзи цзе и шу 論語集解義疏

МШЧШ — Мао ши чжи шо 毛詩指說

МШЧИ — Мао ши чжэн и 毛詩正義

СГЧ — Сань го чжи 三國志

СКЦШХЯ — Сы ку цюань шу хуэй яо 四庫全書薈要

СТШ — Синь Тан шу 新唐書

СШЧЦЦЧ — Сы шу чжан цзюй цзи чжу 四書章句集注

ХНЦ — Хуайнань-цзы цзи ши 淮南子集釋

ХСТ — Хань сюэ тан цзин цзе 漢學堂經解

ХФЦ — Хань Фэй-цзы синь цзяо чжу 韓非子新校注

ХШ — Ханьшу бу чжу 漢書補注

ХХШ — Хоу Хань шу 後漢書

ХИВЧКЧ — Хань И вэнь чжи као чжэн 漢藝文志考證

ЦВ — Цюань шан гу сань дай Цинь Хань Саньго Лючао вэнь 全上古三代秦漢三國六朝文

Цзя сюнь — Янь-ши цзя сюнь 顏氏家訓

ЦТШ — Цзю Тан шу 舊唐書

ЦФЛ — Цянь фу лунь цзянь цзяо чжэн 潛夫論箋校正

ЦВШШ — Цзинь вэнь Шан шу као чжэн 今文尚書考證

ЦСГВ — Цюань Сань го вэнь 全三國文

ЦЦВ — Цюань Цзинь вэнь 全晉文

ЧЦФЛ — Чуньцю фаньлу и чжэн 春秋繁露義證

ЧЦШИШШ — Чуньцю шу и ши и сюй 春秋述義拾遺敘

ЧЦЦЧ — Чуньцю Цзо чжуань чжэн и 春秋左傳正義

ЦШЦЧСБ — Цун шу цзи чэн сюй бянь 叢書集成續編

ШСЦЧШ — Ши сань цзин чжу шу 十三經注疏

ШСЦЦЖЧШ — Ши сань цзин Цин жэнь чжу шу 十三經清人注疏

ШШЧИ — Шан шу чжэн и 尚書正義

ШВЦЦ — Шо вэнь цзе цзы чжу 説文解字注

ШВГЧБ — Шо вэнь гу чжоу бу 説文古籀補

ШИШИ — Чуньцю Цзо-ши чжуань шу и ши и 春秋左氏傳述義拾遺

ЭЯЧШ — Эръя чжушу 爾雅注疏

ЮХШ — Юйхань шаньфан цзи и шу 玉函山房輯佚書

Список терминов

В настоящей диссертации применены следующие термины с соответствующими определениями:

1. *чжуань* 傳 («комментарий-предание», «традиция»): Авторитетные комментарии, традиционно приписываемые древним «достойным мужам»-*сянь*. При институализации конфуцианской экзегетики при Западной Хань «предания» данного типа, облеченные в форму комментаторских сочинений, получили особенно высокий стутус и стали основой для последующих интерпретаций канонов.
2. *цзи* 記 («записки»): Комментарий-собрание различных вспомогательных материалов для прояснения канона и дополнения *чжуани*, часто фиксирующий локальную школьную рутину.
3. *шо* 說 («рассуждение»): Свободный по форме комментарий-рассуждение на отдельные темы, связанные с каноном, сообщающий частное мнение автора.
4. *гу* 故/詁 (букв. «старое», «старинные слова»): Глосса, истолковывавшая значение однослогов, древних знаков.
5. *сюнь* 訓 (букв. «наставление», «растолкование»): Комментарий к многослогам, чаще всего, к дву- или четырехсложным устойчивым выражениям. Комментарии *сюнь* и *гу* отразили филологическое направление в конфуцианской экзегетике, которое подразумевало, что Дао-путь древних совершенномудрых может быть понят и реконструирован через детальное исследование языка канонических текстов.
6. *чжан цзюй* 章句 («параграфы и фразы»): Комментарий с разбиением текста на параграфы и фразы, ставший основной формой передачи учительской преемственности в эпоху Хань. С течением времени комментарии данного типа стали объёмными и постепенно утратили связь с базовыми текстами — канонами и *чжуанями*. В конце эпохи Восточная Хань это привело к кризису каноноведения и появлению новых комментаторских типов, не имеющих такой тесной связи с конкретной школьной традицией.

7. *цзянь* 箋 («[ученический] (суб)комментарий»): Комментарий, в котором автор, формально не порывая с избранной школьной трактовкой канона и признавая ее более высокое положение по сравнению со своим комментарием, тем не менее, исправляет ошибочные трактовки, привлекая интерпретации других школ.
8. *чжу* 注 («пофразовый [академический] комментарий»): Комментарий, объединивший в себе точки зрения разных школ и возникший как форма комментария, оппозиционная ханьским *чжан цзюй*, к концу Восточной Хань исчерпавших себя в рамках одной школьной линии.
9. *цзе* 解 («разъяснение»): Комментарий к сложным местам в тексте каноне и *чжуани*. Начиная с эпохи Восточная Хань в бóльшей степени был характерен экзегезе *Чуньцю*. *Цзе* умеренно высказывали оригинальные идеи автора, исследовали «сложные» и мало разъясненные предшественниками места канона и *чжуани*.
10. *шу* 疏 («[энциклопедический] субкомментарий»): Субкомментарий, появившийся в эпоху Южных династий и первоначально демонстрировавший свободное отношение к комментируемым текстам, но в начале эпохи Тан переосмысленный в особый вид энциклопедического субкомментария, целью которого было «выверение смысла» комментариев *чжу* 注 и более ранних *шу* 疏 и отделения достоверных от противоречащих смыслу канона и *чжуани*.
11. *вэй* 微 (букв. «мельчайшее/сокрытое/тонкое»): Сочинения, которые, судя по дошедшим свидетельствам, в эпоху Чжаньго являлись конспектами хроники *Чуньцю* или независимыми сочинениями, использовавшими или перелагавшими материал из нее. Впоследствии комментарии *вэй* стали иногда составлять к другим канонам, однако эти произведения всегда были крайне малочисленны, видимо потому, что *вэй* были не совсем комментариями, а скорее методом, свойственным разным сочинениям, а не независимым типом комментария.

12. *вэнь* 問 («вопросы»): Комментарии диалогического характера, обычно были результатом записи придворной дискуссии или школьной рутины, часто подразумевали парный комментарий *да* 答 («ответ»).
13. *и* 義 («смысл»): Комментарий к смыслу канона, фокусирующий внимание на общем смысле или философском значении, в зависимости от интересов автора. Также существовали подтипы: «проникновение в смысл» *тун и* 通義, «различные смыслы» *и и* 異義, «великий смысл» *да и* 大義).
14. *нань* 難 («сложности»): Комментарий полемического характера, назначением которого было испытать познания оппонента в определенной области или задать вопросы к его комментарию.
15. *бо* 駁 («опровержение»), *бо нань* 駁難 («опровержение сложностей»): Комментарии, являвшиеся парными к комментариям *нань* и содержавшие ответы на поставленные там вопросы.
16. *пин* 評 («взвешенная оценка»): Комментарий, представляющий обобщение нескольких более ранних комментаторских сочинений и предлагающий наиболее оценку их достоверности.
17. *тун и* 同異 («общее и различное»): Комментарий-сравнение ряда комментариев к канону, суть которого заключалась в выявлении сходных и различных мест в интерпретациях.
18. *и* 議 («предложение», «дискуссия»): Сочинения, составляемые по случаю проводимых при дворе дискуссий и дебатов, она из форм доклада трону, включавшая в себя возможность официально представить свою интерпретацию канона.
19. *инь* 音 («чтение [знаков]»): Фонологический комментарий, устанавливавший правильное чтение иероглифов в каноническом тексте.
20. *цзи* 集 («собрание»): Сводный комментарий, представлявший собой обширное собрание целого ряда (иногда до нескольких десятков) более ранних комментариев.

21. *лунь* 論 («изыскание», «обсуждение»): 1) Комментарии-трактаты об отдельных вопросах, связанных с каноном, чаще всего, составлялись с учетом возможности дискуссии на эти темы. 2) Сочинения, фиксировавшие ход придворных дебатов о канонах.
22. *яо* 要 («основное [содержание]»), *люэ* 略 («краткое изложение»): Комментарии конспективного характера, излагавшие основные идеи канона. Нередко достигали весьма больших объемов и сочетались с другими типами комментария (например, *и тун люэ* 異同略 «краткое изложение схожего и различного»).

Список использованной литературы

Источники на классическом китайском языке

1. Бай ху тун шу чжэн 白虎通疏證 («Исчерпывающий [дискурс в зале] Белого тигра» с аргументированным комментарием) / Сост. Бань Гу 班固, комм. Чэнь Ли 陳立. В 2 тт. Пекин: Чжунхуа, 1994. 812 с.
2. Бэй Ци шу 北齊書 (Книга [династии] Северная Ци) / Сост. Ли Байяо 李百藥. В 2 тт. Пекин: Чжунхуа, 1972. 698 с.
3. Бэй ши 北史 (История Северных [династий]) / Сост. Ли Яньшоу 李延壽. В 10 тт. Пекин: Чжунхуа, 1974. 3351 с.
4. Вэнь сянь тун као 文獻通考 (Всепроникающее исследование письменных памятников) / Сост. Ма Дуаньлинь 馬端臨. В 14 тт. Пекин: Чжунхуа, 2011. 9672 с.
5. Вэнь сюань 文選 («Литературный изборник») / Сост. Сяо Тун 蕭統, комм. Ли Шань 李善. В 6 тт. Шанхай: Шанхай гуцзи, 1986. 2610 с.
6. Вэй шу 魏書 (Книга [династии Северная] Вэй) / Сост. Вэй Шоу 魏收. В 8 тт. Пекин: Чжунхуа, 1974. 3065 с.
7. Гао сэн чжуань 高僧傳 (Жизнеописания достойных монахов) / Сост. Хуэй-цзяо 慧皎. Пекин: Чжунхуа, 1992. 82+568 с.
8. Го юй цзи цзе 國語集解 («Речи царств» со сводным разъяснением) / Комм. Сюй Юаньгао 徐元誥. Пекин: Чжунхуа, 2016. 604+58 с.
9. Гуан ян шу чжэн 廣雅疏證 (Словарь *Гуанъя* с доказательным субкомментарием) / Сост. Ван Нянь-сунь 王念孙. Пекин: Чжунхуа, 1983. 440 с.
10. Гуань-цзы цзяо чжу 管子校注 («Гуань-цзы» с комментарием и исправлениями) / Комм. Ли Сянфэн 黎翔鳳. В 3 тт. Пекин: Чжунхуа, 2004. 1543 с.

11. Дун ду фу 東都賦 (Ода Восточной столице) / Бань Гу 班固 // ВС. С. 28–40.
12. И Хань сюэ 易漢學 («Ханьская ицзинистика») / Сост. Хуэй Дун 惠棟. Шанхай: Шанхай гуцзи, 1990. 70 с.
13. И цун шо 易叢說 («Собрание рассуждений о *Переменах*») / Сост. Чжу Чжэнь 朱震. Шанхай: Шанхай гуцзи, 1989. 394 с.
14. И Чжоу шу хуэй цзяо цзи чжу 逸周書彙校集注 (И Чжоу шу со сводным комментарием и исправлениями) / Сост. Хуан Хуайсинь 黃懷信, Чжан Маожун 張懋鎔, Тянь Сюйдун 田旭東. В 2 тт. Шанхай: Шанхай гуцзи, 2007. 1241 с.
15. Кун-цзы цзя юй тун цзе 孔子家語通解 (Кун-цзы цзя юй с общим разъяснением) / Сост. Ян Чаомин 楊朝明, Сун Лилинь 宋立林. Цзинань: Цилу шушэ, 2009. 586 с.
16. Ли цзи цзуань янь 禮記纂言 («Узорчатые речи о *Лицзи*») / Сост. У Чэн 吳澄 // СКЦШ, раздел Цзин («Каноны»), часть Ли («Ритуалы»).
17. Ли цзи чжэн и 禮記正義 (Выправленный смысл *Лицзи*) / Комм. Чжэн Сюаня 鄭玄, субкомм. Кун Инда 孔穎達 и др. // ШСЦЧШ, С. 1221–1696.
18. Лунь хэн цзяо ши 論衡校釋 [фу Лю Пань-суй цзи цзе 附劉盼遂集解] (Сверенный текст «Взвешенных суждений» с разъяснениями [со сводным комментарием Лю Пань-суя]) / Сост. Ван Чун 王充, комм. Хуан Хуэя 黃暉 и Лю Пань-суя 劉盼遂. В 4 тт. Пекин: Чжунхуа, 1990. 1366 с.
19. Лунь юй цзи ши 論語集釋 («Луньюй» со сводными разъяснениями) / Комм. Чэн Шудэ 程樹德. В 4 тт. Пекин: Чжунхуа, 1990. 1430 с.
20. Лунь юй цзи цзе и шу 論語集解義疏 (Субкомментарий к смыслу «Луньюя») / Сост. Хэ Янь 何晏, Хуан Кань 皇侃. В 4 тт. Шанхай: Шанъу иньшугуань, 1937. 281 с.
21. Лян шу 梁書 (Книга [об истории династии] Лян) / Сост. Яо Сылянь 姚思廉 и др. В 3 тт. Пекин: Чжунхуа, 1973. 870 с.

22. Люйши цзяшу ду Ши цзи 呂氏家塾讀詩記 («Записки о чтении *Песен* в частной школе господина Люя») / Сост. Люй Цзуцянь 呂祖謙 // ЛЦЦЦШ, Т. 4. 808 с.
23. Мао ши чжи шо 毛詩指說 («Наставляющие рассуждения о «[Каноне] Песен» [в редакции школы] Мао») / Сост. Чэн Боюй 成伯瑜 // СКЦШХЯ. Т. 24. С. 2–10.
24. Мао ши чжэн и 毛詩正義 (Выправленный смысл «"Песен" [в версии] Мао») / Комм. Мао Хэна 毛亨, субкомм. Чжэн Сюаня 鄭玄, субкомм. Кун Ин-да 孔穎達 и др. // ШСЦЧШ, С. 259–630.
25. Мо-цзы цзяо чжу 墨子校注 (Сверенный текст «Мо-цзы» с комментарием) / Комм. У Юйцзян 吳毓江, сверка Сунь Цичжи 孫啓治. В 2 тт. Пекин: Чжунхуа, 2014. 1085 с.
26. Мэн-цзы цзи чжу 孟子集注 («Мэн-цзы» со сводным комментарием) / СШЧЦЦЧ. С.197-377.
27. Нань ши 南史 (История Южных [династий]) / Сост. Ли Яньшоу 李延壽 и др. В 6 тт. Пекин: Чжунхуа, 1975. 2027 с.
28. Нань Ци шу 南齊書 (Книга [династии] Южная Ци) / Сост. Сяо Цзысянь 蕭子顯. В 2 тт. Пекин: Чжунхуа, 1972. 1038 с.
29. Пи Сижуй 皮錫瑞. Цзинсюэ лиши 經學歷史 (История каноноведения). Пекин: Чжунхуа, 2011. 267 с.
30. Пи Сижуй 皮錫瑞. Цзинсюэ тунлунь 經學通論 (Всепроникающие изыскания о каноноведении). Пекин: Чжунхуа, 2017. 506 с.
31. Сань го чжи 三國志 (Записи о трех царствах) / Сост. Чэнь Шоу 陳壽. В 5 тт. Пекин: Чжунхуа, 1964. 1510 с.
32. Сюнь-цзы цзи цзе 荀子集解 («Сюнь-цзы» со сводным разъяснением) / Комм. Ван Сян-цяня 王先謙. В 2-х тт. Пекин: Чжунхуа, 2016 (переизд. 1988 г.). 559 с.

33. Синь Тан шу 新唐書 (Новая книга [о династии] Тан) / Сост. Оуян Сю 歐陽修 и др. В 20 тт. Пекин: Чжунхуа, 1975. 6472 с.

34. Суй шу 隋書 (Книга [о династии] Суй) / Сост. Вэй Чжэн 魏徵. В 6 тт. Пекин: Чжунхуа, 1982. 1904 с.

35. Сун ши 宋史 (История [династии] Сун) / Сост. Тогто 脫脫. В 40 тт. – Пекин: Чжунхуа, 1977. 14263 с.

36. Сун шу 宋書 (Книга династии [Южная] Сун) / Сост. Шэнь Юэ 沈約. В 8 тт. Пекин: Чжунхуа, 1974. 2471 с.

37. Фань Цзясян 範家相. Цзя юй чжэн вэй 家語證僞 (Аргументированное [исследование] недостоверности «[Кун-цзы] цзя юй») // Вэньсюэ шаньфан цуншу. В 15 тт. Чэнду: Башу шушэ, 2010. Т. XIV, С. 6679–7156.

38. Хань И вэнь чжи као чжэн 漢藝文志考證 (Критическое исследование “Трактата об искусствах и текстах” из “Ханьшу”) / Сост. Ван Инлинь. Пекин: Чжунхуа, 2011. 348 с.

39. Хань Вэй и шу чао 漢魏遺書鈔 (Подборка сохранившихся книг [эпох] Хань и Вэй) / Сост. Ван Мо 王謨 // Ксилографическое издание третьего года под девизом правления Цзяцин (1798 г.), в 25 тт. Шанхай: Шанхай гуцзи, 1996.

40. Хань сюэ тан цзин цзе 漢學堂經解 («Разъяснение канонов в ханьских школах») / Сост. Хуан Ши 黃奭. Янчжоу: Гуанлу шушэ, 2004. 2016 с.

41. Хань Фэй-цзы синь цзяо чжу 韓非子新校注 («Хань Фэй-цзы» новый сверенный текст с комментарием) / Комм. Чэнь Ци-ю 陳奇猷. В 2 тт. Шанхай: Шанхай гуцзи, 2000. 1277 с.

42. Ханьшу бу чжу 漢書補注 («Книга [династии Ранняя] Хань» с дополненным комментарием) / Сост. Бань Гу 班固, комм. Ван Сяньцяня 王先謙. В 12 тт. Шанхай: Шанхай гуцзи, 2008. 6311 с.

43. Хуайнань-цзы цзи ши 淮南子集釋 («Хуайнань-цзы» со сводными разъяснениями) / Комм. Хэ Нина 何寧. В 3-х тт. Пекин: Чжунхуа, 1998. 1553 с.

44. Хоу Хань шу 後漢書 (Книга [династии] Поздняя Хань) / Сост. Фань Е 范曄. В 12 тт. Пекин: Чжунхуа, 1965. 3684 с.

45. Ци вэй 七緯 (Семь апокрифов) / Сост. Чжао Цзайхань 趙在翰. В 2 тт. Пекин: Чжунхуа, 2012. 792 с.

46. Цзинь вэнь Шан шу као чжэн 今文尚書考證 (Аргументированное исследование Шаншу в современных знаках) / Сост. Пи Сижуй 皮錫瑞. Пекин: Чжунхуа, 1989. 535 с.

47. Цзинь шу 晉書 (Книга [династии] Цзинь) / Сост. Фан Сюаньлин 房玄齡. В 10 тт. Пекин: Чжунхуа, 1974. 3306 с.

48. Цзю Тан шу 舊唐書 (Старая книга [об эпохе] Тан) / Сост. Лю Сюй 劉昫. В 16 тт. Пекин: Чжунхуа, 1975. 5407 с.

49. Цзэн дин Вэнь синь дяо лун цзяо чжу 增訂文心雕龍校注 (Дополненный и исправленный “Резной дракон литературной мысли”, сверенный и комментированный) / Сост. Лю Се 劉勰. Комм. Хуан Шулинь 黃叔琳. Доп. комм. Ли Сян 李詳. Пекин: Чжунхуа, 2016. 639 с.

50. Цянь фу лунь цзянь цзяо чжэн 潛夫論箋校正 (Сверенный и выправленный текст «Суждений затворника» с комментарием) / Сост. Ван Фу 王符, комм. Ван Цзи-пэя 汪繼培, правка Пэн До 彭鐸. Пекин: Чжунхуа, 2014. 646 с.

51. Цюань Сань го вэнь 全三國文 (Полное [собрание] документов [периода] Троецарствия) / Сост. Янь Кэцзюнь 嚴可均 // ЦВ. С. 1055–1469.

52. Цюань Цзинь вэнь 全晉文 («Полное собрание документов династии Цзинь) / Сост. Янь Кэцзюнь 嚴可均 (1762–1843) // ЦВ. С. 1470-2441.

53. Чжоу и чжэн и 周易正義 (Выправленный смысл «Чжоуских Перемен») / Комм. Ван Би 王弼, Хань Кан-бо 韓康伯, Кун Ин-да 孔穎達 и др. // ШСЦЧШ, С. 5–108.

54. Чжоу ли чжэн и 周禮正義 (Выправленный смысл «Чжоуских ритуалов» с комментарием и субкомментарием) / Комм. Сунь Ижан 孫詒讓, ред. Ван

Вэньцзинь 王文錦, Чэнь Юйся 陳玉霞 // ШСЦЦЖЧШ. В 14 тт. Пекин: Чжунхуа, 1987. 3568 с.

55. Чжоу шу 周書 (Книга [династии Северная] Чжоу) / Сост. Линху Дэфэнь 令狐德棻. В 3тт. Пекин: Чжунхуа, 1971. 932 с.
56. Чжуан-цзы цзи ши 莊子集釋 («Чжуан-цзы» со сводным толкованием), в 3 тт. / Комм. Го Цинфань 郭慶藩 и Ван Сяоюй 王孝魚. Пекин: Чжунхуа, 2010. 299 с.
57. Чуньцю Гулян чжуань чжу шу 春秋穀梁傳注疏 («Комментарий [господина] Гуляна к "Веснам и осеням" с комментарием и субкомментарием») / Комм. Фань Нина 范寧, субкомм. Ян Шисюня 楊士勛 // ШСЦЧШ, С. 2357–2452.
58. Чуньцю Гунъян чжуань чжу шу 春秋公羊傳注疏 (Чуньцю Гунъян чжуань с комментарием и субкомментарием), в 2 тт. / Комм. Хэ Сю 何休, субкомм. Сюй Янь 徐彦. Шанхай: Шанхай гуцзи, 2013. 1224 с.
59. Чуньцю фаньлу и чжэн 春秋繁露義證 («Обильные росы "Вёсен и осеней"» с аргументированным толкованием) / Комм. Су Юя 蘇輿. Пекин: Чжунхуа, 1992. 525 с.
60. Чуньцю шу и ши и сюй 春秋述義拾遺敘 («Введение к Собранные фрагменты Изложения смысла Чуньцю») / Сост. Чэнь Сицзинь // Цун шу цзи чэн сюй бянь, Т. 270. Шанхай: Шанхай шудянь, 1994. 795 с.
61. Чуньцю Цзо чжуань чжэн и 春秋左傳正義 (Выправленный смысл «Комментария [господина] Цзо к "Веснам и осеням"») / Комм. Ду Юя 杜預, Кун Ин-да 孔穎達 и др. // ШСЦЧШ, С. 1697–2188.
62. Чуньцю Цзо-ши чжуань шу и ши и 春秋左氏傳述義拾遺 (Собранные фрагменты “Изложения смысла *Чуньцю Цзо-ши чжуань*”) / Сост. Чэнь Сицзинь 陳熙晉 // Цун шу цзи чэн сюй бянь, Т. 270. Шанхай: Шанхай шудянь, 1994. 795 с.
63. Чэнь шу 陳書 (Книга [династии] Чэнь) / Сост. Яо Сылянь 姚思廉. В 2 тт.

Пекин: Чжунхуа, 1972. 502 с.

64. Шан шу чжэн и 尚書正義 (Выправленный смысл «Древних документов») / Комм. Кун Ин-да 孔穎達 и др. // ШСЦЧШ. С. 109–258.

65. Шо вэнь цзе цзы чжу 説文解字注 (*Шовэнь цзецзы* с комментарием), в 2 тт. / Сост. Сюй Шэнь 許慎, комм. Дуань Юйцай 段玉裁. Нанкин: Фэнхуан чубаньшэ, 2007. 1456+131+66 с.

66. Шо вэнь гу чжоу бу 説文古籀補 (Дополнения к разъяснению письмен и древних знаков) / Сост. У Дачэн 吳大澂. Пекин: Чжунхуа, 2011. 264+42 с.

67. Ши цзи 史記 (Исторические записки) / Сост. Сыма Цянь 司馬遷. В 10 тт. Пекин: Чжунхуа, 1963. 3322+33+23 с.

68. Ши чэнь 詩沉 (Глубина *Песен*) / Сост. Фань Цзясян 範家相 // СКЦШ, III-й раздел «Каноны», категория «[Канон] Песен».

69. Шу шо 書說 («Рассуждение о «[Каноне] документов») / Сост. Люй Цзуцянь 呂祖謙 // ЛЦЦЦШ, Т. III. 637с.

70. Эръя и чжу 爾雅譯注 ([Словарь] «Приближение к классике» с комментарием и переводом). Шанхай: Шанхай гуцзи, 2004. 462 с.

71. Эръя чжушу 爾雅注疏 ([Словарь] «Приближение к классике» с комментарием и субкомментариев) // ШСЦЧШ, С. 2563–2658.

72. Юаньчэн юйлу цзе 元城語錄解 (Растолкование бесед Юаньчэна с учениками), цз.II // СКЦШ, т.863, с. 370.

73. Юйхань шаньфан цзи и шу 玉函山房輯佚書 (Собрание утраченных книг из горной обители Юйхань) / Сост. Ма Гохань 馬國翰. В 4 тт. Шанхай: Шанхай гуцзи, 1990. 3773 с.

74. Янь-ши цзя сюнь 顏氏家訓 (Домашние поучения рода Янь) / Сост. Янь Чжитуй 顏之推. Пекин: Чжунхуа, 1996. 18+725 с.

Литература на русском языке

75. Абраменко В.П. Ши цзин (Канон поэзии): поэтический перевод. М.: ФГБУН ИДВ РАН, 2015. 398 с.
76. Аверинцев С. С. Историческая подвижность категории жанра: опыт периодизации // Историческая поэтика. Итоги и перспективы изучения. М.: Наука, 1986. С. 104–116.
77. Агеев Н.Ю. «Сяо си гуа» (гексаграммы убывания и роста) // VI Всероссийская конференция «Философии Восточно-Азиатского региона и современная цивилизация». М., 2001. С. 88–91.
78. Агеев Н.Ю. К проблеме возникновения календарных истолкований «И цзина» // XXXII НК «Общество и государство в Китае». М., 2002. С. 161–169.
79. Агеев Н.Ю. Мэн Си и календарные приложения «И цзина» // Китайская классическая «Книга Перемен» и современная наука. М., 2003. С. 37–45.
80. Агеев Н.Ю. Учение Цзин Фана о Восьми дворцах и календарные приложения этого учения // Общество и государство в Китае: XXXIV научная конференция / Ин-т востоковедения; Сост. и отв. ред. Н.П. Свистунова. – М.: Восточная литература, 2004. С. 134-141.
81. Агеев Н.Ю. «И цзин» и календарь в творчестве ханьских ученых // Общество и государство в Китае: XXXIX научная конференция. М.: Восточная литература, 2009. С. 435–437.
82. Алексеев В.М. Труды по китайской литературе. В 2 кн. Кн. II. / Сост. М.В. Баньковская; Отв. Ред. Б.Л. Рифтин. М.: Восточная литература, 2003. 511с.
83. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. М.: Издательская группа «Прогресс» – «Прогресс Академия», 1992. 528 с.
84. Баргачева В.Н. Конфуцианство и конфуцианские институты в III-VI вв. // История Китая с древнейших времен до начала XXI в. В 10 тт. Т.3.: Троецарствие, Цзинь, Южные и Северные династии, Суй, Тан (220-907) / отв. ред. И.Ф. Попова, М.Е. Кравцова. М.: Наука, Вост. лит., 2014. С. 376–399.

85. де Бенуа, Ален. Определение Традиции // Альманах «Полюс», № 1. 2008. С. 3–4.

86. Блок М. Апология истории или ремесло историка. М.: Наука, 1973. 232 с.

87. Бонч-Осмоловская О.А. К проблеме комплексного изучения конфуцианского текста «Канона песен» // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств. № 2 (23). СПб: Издательство СПбГУКИ, 2015. С. 60–63.

88. Бонч-Осмоловская О.А. «Канон песен» как источник догматической аргументации в конфуцианстве // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. Том 15, № 4: Востоковедение. Новосибирск: НГУ, 2016. С. 73-79.

89. Бонч-Осмоловская О.А. Концепция «восприятия вещей» (感物 *гань у*) в китайской философии и культуре: истоки концепции // Ученые записки Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского. Серия «Исторические науки». Том 3 (69), № 2. Симферополь: КФУ, 2017$_А$. С. 3–17.

90. Бонч-Осмоловская О.А. Концепция *гань у* в контексте китайских теорий музыки и литературы // Ученые записки Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского. Серия «Исторические науки». Том 3 (69), № 1. Симферополь: КФУ, 2017$_Б$. С. 3–15.

91. Бонч-Осмоловская О.А. Конфуцианский комментарий в эпоху Хань // Ученые записки Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского. Серия «Исторические науки». Т. 6 (72), № 1. Симферополь: КФУ, 2020. С. 17–36.

92. Васильев Л.С. Этика и ритуал в трактате «Ли цзи» // Этика и ритуал в традиционном Китае. М.: Наука, ГРВЛ, 1988. С. 173-201.

93. Васильев Л.С. Проблемы генезиса китайской мысли (формирование основ мировоззрения и менталитета). М.: Наука, ГРВЛ, 1989. 309 с.

94. Вяткин Р.В. Исторические записки (Ши цзи) / пер. с кит., предисл., комм. Р.В. Вяткина, т. III. Москва: ГРВЛ, 1984. 943 с.

95. Вяткин А.Р. Исторические записки (Ши цзи) / А.Р. Вяткин, ред., т. IX. Москва: ГРВЛ, 2010. 623 с.

96. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики: Пер. с нем./Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. 704 с.

97. Горский В.С. Историко-философское толкование текста. М.: «Наукова думка», 1981. 206 с.

98. Дацышен В.Г. Новая история Китая. Благовещенск: Издательство БГПУ, 2004. 346 с.

99. Дильтей, В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. М.-СПб.: «Центр гуманитарных инициатив», 2013. 464 с.

100. Древнекитайская философия. Собрание текстов в 2-х томах. М., Мысль, 1972–1973. 363 с., 384 с.

101. Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М.: Наука, 1990. 523 с.

102. Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М.Л.Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. М.: Восточная литература, 2006. Т. 1. Философия / ред. М.Л.Титаренко, А.И.Кобзев, А.Е.Лукьянов. 2006. 727 с.

103. Еремеев В.Е. Символы и числа Книги перемен. М.: Ладомир, 2005. 600 с.

104. Ермаков М.Е. Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань) / Пер. с китайского, исслед., коммент. и указатели М.Е.Ермакова. В 3-х т. Т. I (Раздел 1: Переводчики). Ответственный редактор Л.Н.Меньшиков. М.: «Наука». ГРВЛ, 1991. 251 с.

105. Ермаков М.Е. Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань) / Перевод с китайского, вступительная статья, комментарий и указатели М.Е.Ермакова: В 3 т. Том II. (Раздел 2: Толкователи). СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2005. 240 с.

106. Зиновьев Г.В. "Жэнь у чжи" ("О человеческом существе") III в., в контексте современной ему политико-философской традиции Китая. Диссертация на соискание степени кандидата исторических наук. М.: МГУ-ИСАА, 2003. 247 с.

107. Карапетьянц А.М. Древнекитайская системология: уровень протосхем и символов-гуа. Препринт № 25, Ин-т истории естествознания и техники АН СССР РАН. М., 1989. 78 с.
108. Карапетьянц А.М. Древнекитайская системология: генеральная схема и приложения. Препринт № 44, Ин-т истории естествознания и техники АН СССР РАН. М., 1990. 60 с.
109. Карапетьянц А.М. У истоков китайской словесности: собрание трудов. М.: Восточная литература, 2010. 479 с.
110. Кейдун И.Б. Древнекитайские ритуалы жизненного цикла: структура и функции ритуала перехода (по материалам классического конфуцианского трактата «Ли цзи»). Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. СПб: СПбГУ, 2019. 341 с.
111. Кобзев А.И. Пять элементов и «магические» фигуры «И цзина» // XII научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч.1. М.: Наука, 1981. С. 73–88.
112. Кобзев А.И. Классификационная схема «пять элементов» — у син // XIII научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч.2. М.: Наука, 1982. С. 34–48.
113. Кобзев А.И. Особенности философской и научной методологии в традиционном Китае // Этика и ритуал в традиционном Китае. М.: Наука, ГРВЛ, 1988. С. 17-55.
114. Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М.: Наука, 1993. 432 с.
115. Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства. М.: Восточная литература, 2002. 606 с.
116. Кобзев А.И., Агеев Н.Ю. Мэн Си; Цзин Фан // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 5. Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование / ред. М.Л. Титаренко и др. 2009. – 1055 с. С. 767–776, 894–904.

117. Кобзев А.И. Поиск новых идей под натиском «западных варваров» (XIX – нач. XX вв.) // История Китая с древнейших времен до начала XXI в. В 10 тт. Т.6.: Династия Цин (1644-1911) / отв. ред. О.Е. Непомнин. М.: Вост. лит., 2014. С. 629–649.

118. Кобзев А.И., Орлова Н.А. "Голос из древности"? (О новом переводе "Ши цзина") // Общество и государство в Китае. Т. XLVI, ч. 2 / Редколл.: А.И. Кобзев и др. М.: ИВ РАН, 2016. С. 418–452.

119. Ковальченко И.Д. Методы исторического исследования. М.: Наука, 1987. 439 с.

120. Коплстон Ф. История философии. Средние века. М.: ЗАО Центрполиграф, 2003. 494 с.

121. Кравцова М. Е. К проблеме Средневековья в Китае // Verbum. Диспозиции Средневековья в истории мировой культуры, № 12, 2010. С. 73–93.

122. Кроль Ю. Л. Хуань Куань. Спор о соли и железе (Янь те лунь) / Пер. Ю. Л. Кроля. В 2-х тт., т. I. М.: Восточная литература, 2001$_А$. 407 с.

123. Кроль Ю. Л. Хуань Куань. Спор о соли и железе (Янь те лунь) / Пер. Ю. Л. Кроля. В 2-х тт., т. II. М.: Восточная литература, 2001$_Б$. 831 с.

124. Крюков В.М. Текст и ритуал: Опыт интерпретации древнекитайской эпиграфики эпохи Инь-Чжоу. М.: Памятники исторической мысли, 2000. 464 с.

125. Кучера С. К вопросу о датировке и достоверности “Чжоу ли” // Вестник древней истории, № 3. М.: Наука, 1961. С. 111–120.

126. Кучера С. Установления династии Чжоу (Чжоу ли): Раздел 1. Небесные чиновники. Цз. 1 / Перевод с китайского, вступительная статья, комментарии и приложения С. Кучера. М.: Восточная литература, 2010. 495 с.

127. Лаппо-Данилевский А.С. Методология истории. Выпуск первый. Посмертное издание. Петроград, 1923. 278 с.

128. Ле Гофф Ж. Рождение чистилища. Екатеринбург: У-Фактория; М.: АСТ МОСКВА, 2009. 544 с.

129. Ле Гофф Ж. Стоит ли резать историю на куски? СПб.: Евразия, 2018. 188 с.

130. Лосев А.Ф. Гомер. М: Молодая гвардия, 2006. 400 с.
131. Лотман Ю.М. Каноническое искусство как информационный парадокс // Избранные статьи в 3-х тт. / Т. I. Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллинн: Александрия, 1992. 479 с.
132. Лукьянов А.Е. Начало древнекитайской философии («И цзин», «Дао дэ цзин», «Лунь юй»). М.: Радис, 1994. 112 с.
133. Лукьянов А.Е. Чжоу Дунь-и и ренессанс конфуцианской философии / Сост. Лукьянов А.Е. М.: Стилсервис, 2009. 379 с.
134. Лян Цичао. Очерк учений династии Цин / Пер. с кит. и прим. Д.Е. Мартынова // Вопросы философии, №1, 2015. С. 167–177.
135. Майоров В. М., Стеженская Л. В. “Чтимая книга”: Древнекитайские тексты и перевод “Шан шу” (“Шу цзин”). М.: ИДВ РАН, 2014. 1149 с.
136. Мартынов А. С. Статус Тибета в XVII – XVIII веках в традиционной китайской системе политических представлений. М.: Наука, 1978. 282 с.
137. Мартынов А. С. Чжу Си и официальная идеология императорского Китая // Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. М.: Наука, 1982. С. 111–125.
138. Мартынов А. С. Конфуцианство. «Лунь юй». Перевод А. С. Мартынова. — В 2 томах. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2001. (а) Том I. 368 с., (б) Том II. 384 с.
139. Меньшиков Л. Н. Из истории китайской книги. СПб.: «Нестор-История», 2005. 324 с.
140. Непомнин О.Е. История Китая. XX век. М.: Крафт +, 2011. 736 с.
141. Нисский Григорий, свт. Точное изъяснение «Песни песней» Соломона // Творения св. Григория Нисского. Т. III. М.: Типография В. Готье. 1862. 408 с.
142. Платон. Сочинения в 4 тт. Т. 1 / Под общ. ред. А.Ф.Лосева и В.Ф.Асмуса. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета; Издательство Олега Абышко, 2006. 632 с.

143. Попова И.Ф. Политическая практика и идеология раннетанского Китая. М.: Восточная литература, 1999. 279 с.

144. Попова Г.С. Введение в системное описание Шуцзина («Канона [исторических] документов») как исторического источника // Общество и государство в Китае: XLII научная конференция: Часть. 1 / Ин-т востоковедения РАН. М.: ИВ РАН, 2012$_А$. С. 240–257.

145. Попова Г.С. Некоторые результаты сравнения текстов Шуцзина с эпиграфикой Западного Чжоу // Общество и государство в Китае: Т. XLII, ч. 3 / Редколл.: А.И. Кобзев и др. М.: ИВ РАН, 2012$_Б$. С.40-52.

146. Попова Г.С. Процесс формирования и особенности датировки мифологического слоя Шуцзина // Общество и государство в Китае: Т. XLIII, ч. 1 / Редколл.: А.И. Кобзев и др. М.: ИВ РАН, 2013. С. 382–392.

147. Попова Г.С. Шуцзин во второй половине I тыс. до н.э. передача текста и проблема разделения глав на версии гувэнь и цзиньвэнь // Общество и государство в Китае. Т. XLIV, ч. 1 / Редколл.: Кобзев А.И. и др. М.: ИВ РАН, 2014. С. 57–73.

148. Попова Г.С., Ульянов М.Ю. [Рецензия]: Чтимая книга: Древнекитайские тексты и перевод «Шан шу» («Шу цзин») и «Малого предисловия» («Шу сюй»). Подгот. древнекит. текстов В.М. Майорова; Л.В. Стеженской. М., ИДВ РАН. 2014. 1149 с. // Восток, № 4, 2016. С. 213–224.

149. Ракитов А.И. Историческое познание: системно-гносеологический подход. М.: Политиздат, 1982. 303 с.

150. Рудой В.И., ред.-сост. Введение в буддизм. СПб.: Издательство «Лань», 1999. 384 с.

151. Рыков С.Ю. Долг или справедливость: еще раз о термине *и* 義 в древнекитайской философии // История философии, том 20, № 2, 2015. С. 22–46.

152. Рысаков А.С. Типологические особенности неоконфуцианского философского дискурса // Вестник Русской христианской гуманитарной академии, № 9 (1), 2008. С. 85–96.

153. Рысаков А.С. Неоконфуцианская традиция XI - XII вв. в ее историко-философском аспекте // Чжоу Дунь-и и ренессанс конфуцианской философии / Сост. А.Е. Лукьянов. М.: Стилсервис, 2009. С. 13–81.
154. Рысаков А. С. Проблемы методологии исследования конфуцианского канонического наследия // Вестник Санкт-Петербургского государственного института культуры, № 2 (23). С. 55–59.
155. Саврей В.Я. Каппадокийская школа в истории христианской мысли. М.: Издательство МГУ им. М.В. Ломоносова, 2012. 256 с.
156. Семененко И.И. *Мэнцы* в новом переводе с классическими комментариями Чжао Ци и Чжу Си / исслед., пер. с кит., примеч. и прил. И. И. Семененко; Ин-т стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова. М.: Вост. лит., 2016. 901 с.
157. Семененко И. И. Цзи Кан и некоторые моменты идеологической борьбы в середине III века н.э. // Вопросы китайской филологии. Издательство Московского университета Москва, 1974. С. 58–63.
158. Спирин В. С. Построение древнекитайских текстов. М.: Наука, 1976. 229 с.
159. Синицын Е. П. Конфуцианство в эпоху Цинь // История и культура Китая: Сб. памяти акад. В. П. Васильева / отв. ред. Л. С. Васильев. М.: Наука, 1974. С. 147–199.
160. Таскин, В.С. Го юй (Речи царств) / Пер. с кит., вступл. и примеч. В. С. Таскина. М.: Наука, 1987. 472 с.
161. Терехов А. Э. Представления о совершенных мудрецах (шэн) в ханьских апокрифах (чэнь вэй). Диссертация на соискание степени кандидата исторических наук. СПб: ИВР РАН, 2016. 272 с.
162. Терехов А. Э. «Трактат о Пяти стихиях» (У син чжи) династийной истории «Ханьшу» / Перевод с кит., вступ. ст., комм. А. Э. Терехова (рукопись).
163. Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории. Т. I. Типография Г. Лисснера и А. Гешеля. М., 1900. 465 с.
164. Ульянов М. Ю. Чуньцю Цзочжуань («Весны и осени» с комментарием Цзо): 1–4 гг. правления луского Инь-гуна (722–711 гг. до н.э.) // История Китая.

Материалы китаеведческих конференций ИСАА при МГУ (Сб. ст.). М.: Гуманитарий, 2007. С. 195–214.

165. Ульянов М.Ю. Текстологические аспекты изучения Чуньцю Цзочжуань: к проблеме выделения и характеристики структурно-жанровых групп // Общество и государство в Китае: XLI научная конференция / Ин-т востоковедения РАН. М.: Вост. лит., 2011$_{А}$. С. 43–59.
166. Ульянов М.Ю. Чунь цю Цзо чжуань: комментарий Цзо к «Чунь цю» / Исследование, пер. с кит., I-V гл., комментарий и указатели М.Ю. Ульянова; Инс-т Стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова. М.: Вост. лит., 2011$_{Б}$. 335 с.
167. Ульянов М.Ю. Историографы *да ши* в период Чуньцю // Восток–Запад: историко-литературный альманах. 2011–2012. М.: Наука, 2013. С. 15–36.
168. Ульянов М. Ю. Структура «комментирующего комплекса» Чуньцю Цзочжуань («Комментарий Цзо к Чуньцю»): соотношение «исторического» и «каноноведческого» // Розенберговский сборник: востоковедные исследования и материалы. СПб.: Издательство А. Голода, 2014. С. 248–270.
169. Ульянов М. Ю. Жрецы *ши* 史 при дворах правителей царств периода Чуньцю: по данным Чуньцю Цзочжуань и Гоюй // Общество и государство в Китае, 46 (21-2). М.: Вост. лит., 2016. С. 127–182.
170. Феоктистов В. Ф. Философские трактаты Сюнь-цзы. Исследование. Перевод. Размышления китаеведа / Сост. Е.В. Якимова. М.: Наталис, 2005. 432 с.
171. Чибисов Т. П. «Тай сюань цзин» и двенадцать гексаграмм сяо си // Общество и государство в Китае. М.: ИВ РАН, № 22-1, 2017. С. 523–527.
172. Шлейермахер Ф. Герменевтика. Перевод с немецкого А.Л.Вольского. СПб.: «Европейский Дом». 2004. 242 с.
173. Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. М.: Мосты культуры Иерусалим: Гешарим, 2004. 521 с.
174. Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы // Контекст. М., 1989. С. 231–267.

175. Шишмарёва Т.Е. Некоторые особенности перевода канона Эръя 爾雅 // Общество и государство в Китае: 46 научная конференция. М.: ИВ РАН, №. 20-1, 2016. С. 254–262.

176. Штукин А.А. Шицзин. Книга песен и гимнов. М.: Художественная литература, 1987. 351 с.

177. Щуцкий Ю.К. Китайская классическая «Книга перемен»: 2-е изд., исправленное и дополненное под редакцией А.И. Кобзева. М.: Наука/Издательская фирма «Восточная литература», 1993. 606 с.

178. Янгутов Л.Е. Традиции Праджняпарамиты в Китае. Улан-Удэ: Издательство Бурятского Государственного Университета, 2007. 272 с.

Литература на западноевропейских языках

179. Ames, Roger T. and Rosemont, Henry Jr. The Analects of Confucius: A Philosophical Translation. New York: The Random House Publishing Group, 1998. 326 p.

180. Arbuckle, Gary. Restoring Dong Zhongshu (BCE 195-115) – An Experiment in Historical and Philosophical Reconstruction [PhD Diss]. University of British Columbia, 1991. 568 p.

181. Arbuckle, Gary. A note on the authenticity of the Chunqiu Fanlu // TP, 75, 1989. Pp. 226–34.

182. Asselin, Mark. The Lu-School Reading of “Guanju” as Preserved in an Eastern Han Fu // Journal of the American Oriental Society, 117 (3), 1997. Pp. 427–443.

183. Aque, Stuart. Pi Xirui and Jingxue lishi (PhD diss). Washington: University of Washington, 2004. 957 p.

184. van Auken, Newell Ann. The Commentarial Transformation of the Spring and Autumn. Albany: SUNY Press, 2016. xiv+358 p.

185. Biographical Dictionary of Chinese Women: Antiquity Through Sui, 1600 B.C.E. – 618 C.E / Lily Xiao Hong, Stefanowska, A.D., Wiles, Sue, eds. University of Hong Kong Libraries Publications, 2007. 440 p.

186. Chang, Pao-san. Commentaries and Subcommentaries: The Relationship between Zhu and Shu in the Confucian Hermeneutic Tradition // IIC, 2005. Pp. 177–191.
187. Csikszentmihalyi, Mark. Material Virtue: Ethics and the Body in Early China. Leiden, Boston: Brill. 2004. 402 p.
188. Cua, Antonio S. Human Nature, Ritual, and History: Studies in Xunzi and Chinese Philosophy (Studies in Philosophy and the History of Philosophy, Volume 43). Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2005. 418 p.
189. de Crespigny, Rafe. A Biographical Dictionary of Later Han to the Three Kingdoms (23-220 AD). Brill: Leiden-Boston, 2007. 1306 p.
190. Davidson, Steven Craig. Tung Chung-shu and the Origins of Imperial Confucianism. Ph.D. dissertation. University of Wisconsin-Madison, 1982. 357 p.
191. Defoort, Carine. Can Words Produce Order – Regicide in the Confucian Tradition // Cultural Dynamics, № 12/1, 2000. Pp. 85–109.
192. Di Giacinto, Licia. The art of knowing others: The "Renwu zhi" and its cultural background // Oriens Extremus, 43, 2002. Pp. 145–160.
193. Dobson, W.A.C.H. Linguistic Evidence and the Dating of the “Book of Songs” // TP 51, Livr. 4/5, 1964. Pp. 322–334.
194. Dubs, Homer. The Victory of Han Confucianism // Journal of the American Oriental Society, Vol.58/3. Pp. 435–449.
195. Dull, Jack. A Historical Introduction to the Apocryphal (Ch'an-Wei) Texts of the Han Dynasty. Ph.D. dissertation. University of Washington, 1996. 534 p.
196. Dull, Jack. History and the Old Text-New Text Controversy in the Han. – Washington: University of Washington (unpublished paper), 1966. Pp. 1–19.
197. Ebrey Patricia. Later Han Stone Inscriptions / Harvard Journal of Asiatic Studies, Vol. 80, iss. 2, 1980, p. 325–353.
198. Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide / Ed. by M. Loewe. University of California: Institute of East Asian Studies, 1993. 545 p.
199. van Ess, Hans. The Old Text/New Text Controversy. Has the 20th Century Got It Wrong? // TP 80, 1994. Pp. 146–170.

200. van Ess, Hans. The Apocryphal Texts of the Han Dynasty and the Old Text/New Text Controversy // TP 85 (1/3). Pp. 29–64.

201. van Els, Paul. Dingzhou: The Story of an Unfortunate Tomb // Asiatische Studien-Études asiatiques. 63 (4). Pp. 909–941.

202. Farmer, J. Michael. The World of the Mind in Early Medieval Sichuan – The Life and Works of Qiao Zhou [PhD Diss]. University of Wisconsin-Madison, 2001. x+618 p.

203. Farmer, J. Michael. Classical Scholarship in the Shu Region // Early Medieval China: A Sourcebook. Swartz, Wendy, et al., editors. New York: Columbia University Press. 2014. Pp. 108–124.

204. Ganeri, Jonardon. Sanskrit Philosophical Commentary // Journal of the Indian Council of Philosophical Research, 27, 2010. Pp. 187–207.

205. Gardner, Daniel K. Confucian Commentary and Chinese Intellectual History // The Journal of Asian Studies, 57 (2), 1998. Pp. 397–422.

206. Gardner, Daniel K. Zhu Xi's Reading of the Analects: Canon, Commentary, and the Classical Tradition. New York: Columbia University Press, 2003. 226 p.

207. Gentz, Joachim. The past as a messianic vision: historical thought and strategies of sacralization in the early Gongyang tradition // In: Historical Truth, Historical Criticism, and Ideology: Chinese Historiography and Historical Culture from a New Comparative Perspective, Chapter: 11. / Ed. by Helwig Schmidt-Glintzer; Achim Mittag; Jörn Rüsen. Leiden: Brill, $2005_{А}$. Pp. 227–254.

208. Gentz, Joachim. The Ritual Meaning of Textual Form Evidence from Early Commentaries of the Historiographic and Ritual Traditions / In: Text and Ritual in Early China, Chapter: 4. Ed. by Martin Kern. University of Washington Press, $2005_{Б}$. Pp.124–148.

209. Gentz, Joachim. Language of Heaven, Exegetical Skepticism and the Re-Insertion of Religious Concepts in the Gongyang Tradition // In: Early Chinese Religion, Part One: Shang through Han (1250 BC-220 AD) / Ed. by John Lagerwey and Marc Kalinowski. Leiden: Brill, 2009. Pp. 869–894.

210. Gernet, Jacques. A History of Chinese Civilization / Tr. by J.R. Foster. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. 832 p.
211. Giles, Herbert A. History of Chinese Literature. New York: Appleton-Century, 1928. 448 p.
212. Graham, Angus. The Logic of the Mohist Hsiao-ch'ü // TP 51, Second Series, 1964. Pp. 1–54.
213. Graham, Angus. Later Mohist Logic, Ethics and Science. Hong Kong: The Chinese University Press, 1978.
214. Granet, Marcel. Fêtes et chansons anciennes de la Chine. Paris: Leroux, 1929. 301 p.
215. Grebnev, Yegor. Unveiling Scriptual Traditions of Ancient China (forthcoming).
216. Gu, Meigao. A Chinese Mirror for Magistrates. Canberra: Australia National University, 1988. vi+369 p.
217. Hamar, Imre. The Buddhāvataṃsaka-sūtra and Its Chinese Interpretation: The Huayan Understanding of the Concepts of Ālayavijñāna and Tathāgatagarbha. PhD diss. Budapest, 2014. 337 p.
218. Henderson, John B. Scripture, Canon, and Commentary: A Comparison of Confucian and Western Exegesis. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1991. xii+247 p.
219. Hightower, James Robert. Han Shih Wai Chuan: Han Ying's Illustrations of the Didactic Application of the Classic of Songs. Cambridge: Harvard University Press, 1952. vii+368 p.
220. Holzman, Donald. Confucius and Ancient Chinese Literary Criticism // Chinese Approaches to Literature from Confucius to Liang Ch'i-ch'ao / Adele Austin Rickett, ed– Princeton: Princeton University Press, 1978. Pp. 21–41.
221. Hon, Tze-ki. Human Agency and Change: A Reading of Wang Bi's 'Yijing' Commentary // Journal of Chinese Philosophy 30 (2), 2003 Pp. 223–242.
222. Hon, Tze-ki. The Yijing and Chinese Politics: Classical Commentary and Literati Activism in the Northern Song Period, 960-1127. Albany: State Univer sity of New York Press, 2005. – xi+217 p.

223. Hu, Shi. The Development of the Logical Method in Ancient China. Shanghai: The Oriental Book Company, 1922. 187 p.

224. Huang, Chun-chieh. Characteristics of Chinese Hermeneutics Exhibited in the History of Mencius Exegesis // Zhongguo wenzhe yanjiu jikan (Bulletin of the Institute of Chinese Literature and Philosophy). Taibei: Institute of Chinese Literature and Philosophy of Academia Sinica. Vol. 11, 1997. Pp. 281–302.

225. Huang, Chun-chieh. A New Perspective in the History of East Asian Confucianism: Some Reflections on Confucian Hermeneutics // Dao: A Journal of Comparative Philosophy, Vol. II, №. 2, 2003. Pp.235–260.

226. Hucker, Charles. A Dictionary of Official Titles in Imperial China (Taiwan Edition). Taipei: Southern Materials Center Inc., 1988. 676 p.

227. Kern, Martin. The Odes in Excavated Manuscripts // Text and Ritual in Early China / Ed. by M. Kern. Seattle: University of Washington Press, 2005. Pp. 149–193.

228. Kern, Martin. Newly Discovered Challenges in Reading the ‘Airs of the States’” // Études Asiatiques/Asiatische Studien 61.3, 2007А. Pp. 775–793.

229. Kern, Martin. Beyond the Mao Odes: Shijing Reception in Early Medieval China // Journal of the American Oriental Society 127, 2007Б. Pp. 131–142.

230. Kern, Martin. Speaking of Poetry: Pattern and Argument in the “Kongzi Shilun”// Literary Forms of Argument in Early China / Ed. by Joachim Gentz and Dirk Meyer. Leiden-London: BRILL, 2015. Pp. 175–200.

231. Kim Young-Ho. Tao-Sheng's Commentary on the Lotus Sutra: A Study and Translation. State University of New York Press, 1990. 394 p.

232. Knechtges, David R. The Han rhapsody: a study of the fu of Yang Hsiung, 53 B.C.-A.D. 18. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1976. xiv+160 p.

233. Knechtges, David R. The Liu Hsin / Yang Hsiung correspondence on the Fang Yen // MS, 33, 1977. Pp. 309–325.

234. Knoblock, J. Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works. Volume III: Books 17-32 / Tr. by J. Knoblock. Stanford: Stanford University Press, 1994. xiii+433 p.

235. Knoblock, J. Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works. Volume I: Books 1-16 / Tr. by J. Knoblock. Stanford: Stanford University Press, 1988. xvi+340 p.

236. Kramers, Robert Paul. K'ung Tzu Chia Yü: The School Sayings of Confucius. Leiden: Brill, 1950. xii+406 p.

237. Kramers, Robert Paul. The development of the Confucian schools // Cambridge History of China: The Ch'in and Han Empires, 221 B.C. – AD 220, Vol. I / eds. Denis C. Twitchett and John Fairbank. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. Pp. 747–765.

238. Kubin, Wolfgang. Chinese 'Hermeneutics' – A Chimera: Preliminary Remarks on Differences of Understanding // IIC, 2005. Pp. 311–321.

239. The Literary Mind and the Carving of Dragons. A Study of Thought and Pattern in Chinese Literature / Vincent Yu-chung Shih, transl. New York: Columbia University Press, 1958. 298 p.

240. Loewe, Michael. Divination, mythology and monarchy in Han China. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. xvii+353 p.

241. Loewe, Michael. Dong Zhongshu, a ‘Confucian’ Heritage and the *Chunqiu fanlu*. Leiden: Brill, 2011. 369 p.

242. Loewe, Michael. Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide / ed. Michael Loewe. Berkeley: Society for the Study of Early China, 1993. xiv+546 p.

243. Lundahl, Bertil. Han Fei Zi: The Man and the Work. Stockholm: Institute of Oriental Languages, 1992. xi+306 p.

244. Makeham, John. He Yan, Xuanxue and the Editorship of the Lunyu jijie // Early Medieval China 5, 1999. Pp. 1–35.

245. Makeham, John. A New Hermeneutical Approach to Early Chinese Texts: The Case of the Analects // Sophia 41 (1), 2002. Pp. 55–69.

246. Mazanec, Thomas. Righting, Riting, and Rewriting the Book of Odes (Shijing): On ‘Filling out the Missing Odes’ by Shu Xi.” / Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews 40, 2018. Pp. 5–32.

247. Ming, Dong Gu. Chinese Theories of Reading and Writing: A Route to Hermeneutics and Open Poetics. Albany: State University of New York Press, 2005. xiv+334 p.

248. Nielsen Bent. The Qian zuo du: a Late Han Dynasty (BC 202– AD 220): Study of the Book of Changes, Yi jing. København: Humaniora repro-center, 1995. 198 p.

249. Nielsen Bent. A Companion to Yi jing Numerology and Cosmology: Chinese Studies of Images and Numbers from Han (202 BCE-220 CE) to Song (960-1279 CE). London: Fischer Taschenbuch Verlag – Forum Wissenschaft Hochschule, 2003. 391 p.

250. Nienhauser, William H. The Grand Scribe's Records. Vol. I. The Basic Annals of Pre-Han China by Ssu-ma Ch'ien / William H. Nienhauser, Jr., ed. Bloomington: Indiana University Press, 1994. 251 p.

251. Nylan Michael. The elemental changes: the ancient Chinese companion to the I ching / the Tai hsüan ching of Master Yang Hsiung; text and commentaries. Albany: State University of New York Press, $1994_{А}$. viii+391 p.

252. Nylan, Michael. The "Chin Wen/Ku Wen" Controversy in Han Times // TP 80, $1994_{Б}$. Pp. 83–145.

253. Nylan, Michael. The Five Confucian Classics. Yale University Press, 2001. 402 p.

254. Petersen J. Ø. Which Books did the First Emperor of Chi'n Burn? On the Meaning of Pai Chia in Early Chinese Sources // MS 43, 1995. Pp. 1–52.

255. Queen, Sarah A. From Chronicle to Canon: The Hermeneutics of the "Spring and Autumn", According to Tung Chung-shu. Cambridge, Cambridge University Press, 1996. xiv+287 p.

256. Queen, Sarah A., Major, John S. (eds. and trans.). Luxuriant Gems of the Spring and Autumn. Attributed to Dong Zhongshu. New York: Columbia University Press, 2016. xii + 681 p.

257. Richter, Ursula. Historical Scepticism in the New Culture Era: Gu Jiegang and the "Debate on Ancient History" // Jindai Zhongguo shi yanjiu tongxun 23, 1994. Pp. 355–388.

258. Riegel, Jeffrey. Eros, Introversion, and The Beginnings of Shijing Commentary // Harvard Journal of Asiatic Studies 57 (1), 1997. Pp. 143–77.

259. Rickett, W. Allyn. Guanzi – Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China, Volume 1, Chapters 1, 1-XI, 34, and XX, 64-XXI, 65-55. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1985. 485 p.

260. Rong, Xinjiang. Eighteen Lectures on Dunhuang / Transl. by Imre Galambos. Leiden: Brill, 2013. 550 p.

261. Schaberg, David. Foundations of Chinese Historiography – Literary Representation in Zuo zhuan and Guoyu [PhD Diss]. Harvard University Press, 1996. 919 p.

262. Sivin, Nathan and Nylan, Michael. The First Neo-Confucianism: An Introduction to Yang Hsiung's 'Canon of Supreme Mystery' (T'ai hsuan ching, c. 4 B.C.)" / Chinese Ideas about Nature and Society: Studies in Honour of Derk Bodde, ed. Charles le Blanc and Susan Blader. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1987. Pp. 41–99.

263. Shaughnessy, Edward. Before Confucius: studies in the creation of the Chinese classics. Albany: State University of New York Press, 1997А. ix+262 p.

264. Shaughnessy, Edward. Commentary, Philosophy, and Translation, Reading Wang Bi's Commentary to the Yi jing in a New Way // Early China 22, 1997Б. Pp. 221–245.

265. Svarverud, Rune. Methods of the Way: Early Chinese Ethical Thought. Brill: Leiden-London, 1998. xvi + 440 p.

266. Tsai, Yen-zen. Ching and Chuan: Towards Defining the Confucian Scriptures in Han China (206 BCE-220 CE). [PhD Diss]. Cambridge, Massachusetts: Harvard University, 1992. x+355 p.

267. Wagner, Rudolf. Language, Ontology, and Political Philosophy in China: Wang Bi's Scholarly Exploration of the Dark (Xuanxue). Albany: SUNY series, 2003. 261 p.

268. Watson, Burton. Ssu-ma Ch'ien Grand Historian of China. New York and London, Columbia University Press, 1958. 276 p.

269. van Zoeren, Steven. Poetry and Personality: Reading, Exegesis, and Hermeneutics in Traditional China. Stanford: Stanford University Press, 1991. 333 p.
270. Watson, Burton, transl. Records of the Grand Historian: Han Dynasty II. Revised Edition. New York: Columbia University Press, 1993. 505 p.
271. Zhang, Longxi. The Letter or the Spirit: The Song of Songs, Allegoresis, and the Book of Songs // Comparative Literature 39, 1987. Pp. 193–217.
272. Zürcher, Erik. The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China. Leiden: Brill, 2007. xxxvii+472 p.

Литература на китайском языке

273. Бянь Цзячжэнь 邊家珍. Хань дай цзинсюэ фачжань ши лунь 漢代經學發展史論 (Очерки по истории развития ханьской экзегетики). Пекин: Чжунго вэньши чубаньшэ, 2003. 403 с.
274. Ван Баосюань 王葆玹. Си Хань цзин сюэ юань лю 西漢經學源流 (Происхождение и развитие западноханьского каноноведения). Тайбэй: Дун да ту шу, 2008. 460 с.
275. Ван Ляньлун 王連龍. И Чжоу шу янь цзю 逸周書研究 (Исследование “И Чжоу шу”). Пекин: Шэхуэй кэсюэ вэньсянь, 2010. 343 с.
276. Ван Цин 王青. Ян Сюн пин чжуань 楊雄評傳 (Критическая биография Ян Сюна). Нанкин: Наньцзин дасюэ чубаньшэ, 2000. 407 с.
277. Гао Цзии 郜積意. Лян Хань цзинсюэ дэ лишу бэйцзин 兩漢經學的曆術背景 (Экзегетика двух [эпох] Хань в контексте календарной системы). Пекин: Бэйцзин дасюэ чубаньшэ, 2013. 236 с.
278. Гу Цзеган 顧頡剛. Гу Цзеган душу бицзи 顧頡剛讀書筆記 (Записки Гу Цзегана о чтении книг), в 16 тт., Т. XI. Пекин: Чжунхуа, 2011. 326 с.
279. Гу ши бянь 古史辨 (Дискуссии о древней истории) / Гл. сост. Гу Цзеган 顧頡剛. В 7 тт. – Шанхай: Шанхай гуцзи, 1982. – 288 с., 454 с., 705 с., 698 с., 753 с., 686 с.; VII т., ч. 1 – 491 с; ч. 2. – 415 с.; ч. 3. – 381 с.
280. Гу ши бянь цзы сюй 古史辨自序 (Предисловие автора к “Дискуссиям о

древней истории ”), в 2 тт. / Сост. Гу Цзеган. Шицзячжуан: Хэбэй цзяоюй чубаньшэ, 2000. 886 с.

281. Го Можо 郭沫若. Цзинвэнь цун као 金文叢考 (Собрание исследований инскрипций на бронзовых сосудах) // Го Можо цюаньцзи. В 10 тт. Т. 5. Пекин: Жэньминь, 1954. 432 с.
282. Дай Цзюньжэнь 戴君仁. Цзинсюэ луньвэньцзи 經學論文集 (Сборник статей по каноноведению). Тайбэй: Лиминь вэньхуа, 1981. 412 с.
283. Кан Ювэй 康有爲. Синь сюэ вэй цзин као 新學偽經考 (Исследование поддельных канонов учения [династии] Синь). Пекин: Чжунхуа, 2012. 462 с.
284. Ли Сюэцин 李學勤. Цинхуа цзянь юй Шаншу И чжоу шу дэ яньцзю 清華簡與尚書逸周書的研究 (Исследование *Шаншу*, *И чжоу шу* и бамбуковых планок университета Цинхуа) // Шисюэши яньцзю 2 (142), 2011. С. 104–109.
285. Ли Сяньлинь 李羡林, гл. ред. И сюэ юй чан Цзян вэньхуа 易學與長江文化 (Ицзинистика и культура региона реки Янцзы). Ухань: Хубэй цзяоюй чубаньшэ, 2003. 483 с.
286. Ли Юньгуан 李雲光. Сань Ли Чжэн-ши сюэ фа фань 三禮鄭氏學發凡 (Основное содержание учения господина Чжэна о трех [Канонах] Ритуалов). Шанхай: Хуадун шифань дасюэ, 2012. 784 с.
287. Линь Цинчжан 林慶彰. Цин чу дэ цюн цзин бянь вэй сюэ 清初的群經辨僞學 (Раннецинское учение о критике канонов). Тайбэй: Вэньцзинь чубаньшэ, 1990. 450 с.
288. Лу Ян 盧央. Цзин Фан пин чжуань 京房評傳 (Критическая биография Цзин Фана). Наньцзин: Наньцзин дасюэ чубаньшэ, 2008. 490 с.
289. Лян Цичао 梁啓超. Кун-цзы юй жуцзя чжэсюэ 孔子與儒家哲學 (Конфуций и конфуцианская философия). Пекин: Чжунхуа, 2016. 222 с.
290. Лю Лимин 劉黎明. Чюньцю цзин чжуань янь цзю 春秋經傳研究 (Исследование канона и чжуаней Чуньцю). Чэнду: Башу шушэ, 2008. 416 с.

291. Лю Фэнлу 劉逢祿. Цзо-ши Чуньцю као чжэн 左氏春秋考證 (Критическое исследование «[Комментария] господина Цзо к Чуньцю»). Пекин: Пушэ, 1933. 172 с.

292. Лю Циюй 劉起釪. Шаншу сюэ ши 尚書學史 (История изучения “Почитаемой книги”). Пекин: Чжунхуа, 1989. 517 с.

293. Лю Циюй 劉起釪 и Гу Цзеган 顧頡剛. Шаншу цзяоши и лунь 尚書校釋譯論 (Критические замечания, пояснения и перевод “Почитаемой книги”), в 4 тт. Пекин: Чжунхуа, 2005. 2206 с.

294. Лю Шипэй 劉師培 (1884-1919). Цзинсюэ цзяокэ шу 經學教科書 (Учебная книга по каноноведению) // Лю Шипэй цзян цзинсюэ 劉師培講經學 (Лю Шипэй о каноноведении). Наньцзин: Фэнхуан, 2008. 190 с.

295. Люй Сымянь 呂思勉. Ду шу чжа цзи 讀史札記 (Записки о чтении исторических [книг]). Шанхай: Шанхай гуцзи, 1982. 1308 с.

296. Ма Цзунхо 馬宗霍. Чжунго цзинсюэ ши 中國經學史 (История китайской экзегетики). Шанхай: Шанхай шудянь, 1984. 158 с.

297. Моу Жуньсунь 牟潤孫 (1908-1988). Лунь жу ши лян цзя чжи цзянцзин юй и шу 論儒釋兩家之講經與義疏 (О лекциях о канонах и [составлении] комментариев *и шу* в конфуцианстве и буддизме // Чжу ши чжай цун гао. Пекин: Чжунхуа, 2009. С. 88-156.

298. Найтō Конан 内藤湖南. Чжунго шисюэ ши 中國史學中國史學史 (История китайской историографии), пер. с яп.яз. Ма Бяо 馬彪. Шанхай: Шанхай гуцзи, 2016. 455 с.

299. Нин Чжэньцзян 寧鎮疆. Кун-цзы цзя юй синь чжэн 孔子家語新證 (Новые доказательства [аутентичности текста] Кун-цзы цзя юй). Шанхай: Чжунси шуцзю, 2017. 464 с.

300. Пан Пу 龐樸, гл. ред. Чжунго жусюэ 中國儒學 (Китайское конфуцианство). В 4 тт., Т.II. Шанхай: Дунфан чубань чжунсинь. 1997. 463 с.

301. Се Минсянь 謝明憲. Шидянь юй цюаньли: чу Тан гоцзя цзяохуа дэ лицзе юй цзяньгоу 釋奠與權力：初唐國家教化的理解與建構 (Ритуал почитания наставников и могущество: раннетанское понимание и устройство государственного образования). Тайбэй: Хуа и шу вэй, 2016. 282 с.

302. Сюй Сюэтао 許雪濤. Гунъян сюэ цзецзин фанфа – Цун «Гунъян чжуань» дао Дун Чжуншу Чуньцю сюэ 公羊學解經方法——從《公羊傳》到董仲舒春秋學 (Методология интерпретации канона в [школе] Гунъян – От «Гунъян чжуань» до учения Дун Чжуншу о *Чуньцю*). Гуанчжоу: Гуандун жэньминь, 2006. 232 с.

303. Сюй Даосюнь 許道勛, Сюй Хунсин 徐洪興. Чжунго цзинсюэ ши 中國經學史 (История китайского каноноведения). Шанхай: Шанхай жэньминь, 2006. 454 с.

304. Сюй Фугуань 徐復觀. Лян Хань сысян ши 兩漢思想史 (История мысли двух [эпох] Хань). В 2-х тт. Тайбэй: Сюэшэн шуцзю, 1976. 640 с.

305. Сюй Фугуань 徐復觀. Чжунго цзинсюэ ши дэ цзичу 中國經學史的基礎 (Основы истории китайской экзегетики). Тайбэй: Тайвань сюэшэн шуцзю, 1982. 269 с.

306. Ся Чуаньцай 夏傳才. Ши сань цзин цзян цзо 十三經講座 (Лекции о Тринадцатиканонии). Гуйлинь: Гуанси шифань дасюэ, 2006. 406 с.

307. У Чжэньфэн 吳鎮烽. Нэйши Бао Фэн тун дэ чубу яньцзю 內史雹豐同的初步研究 (Предварительное исследование кубка-тун нэйши Бао Фэна) // Каогу юй вэньу 2, 2010. С. 30–33.

308. У Яньнань 吳雁南, Цинь Сюэци 秦學頎, Ли Юйцзе 李禹階. Чжунго цзинсюэ ши 中國經學史 (История китайского каноноведения). Пекин: Жэньминь, 2010. 646 с.

309. Фу Липу 傅隸樸. Чуньцю сань чжуань би и 春秋三傳比義 (Сравнение смысла трех *чжуаней* к Чуньцю), в 3 тт. Пекин: Чжунго Юи чубаньшэ, 1984. т. I, 584 с., т. II, 380 с., т. III, 580 с.

310. Фэн Хаофэй 馮浩菲. Чжунго сюньгу сюэ 中國訓詁學 (Китайская наука *сюньгу*). В 2 тт. Цзинань: Шаньдун дасюэ, 1995. 618 с.

311. Ханьшу И вэнь чжи чжуши хуэйбянь 漢書藝文志註釋彙編 (Свод комментариев и толкований к *Ханьшу И вэнь чжи*) Пекин: Чжунхуа, 1983. 258 с.

312. Хонда Сигэюки 本田成之. Чжунго цзинсюэ ши 中國經學史 (История китайского каноноведения). Шанхай: Шанхай шудянь, 2001. 297с.

313. Хуан Пуминь 黃樸民. Хэ Сю пин чжуань 何休評傳 (Критическая биография Хэ Сю). Наньцзин: Наньцзин дасюэ, 2011. 342 с.

314. Хуан Хуайсинь 黃懷信. И Чжоу шу цзяо бу чжу ши 逸周書校補注釋 (*И Чжоу шу* с поправками и комментированным переводом). Сиань: Саньтай, 2006. 422 с.

315. Ху Цзыцзун 胡子宗, Ли Цюаньсин 李權興 и др. Мо-цзы сысян яньцзю 墨子思想研究 (Исследование мысли Мо-цзы). Пекин: Жэньминь, 2007. 512 с.

316. Ху Цзяньмин 胡建明. Цзун Ми сысян цзунхэ яньцзю 宗密思想綜合研究 (Комплексное исследование мысли Цзун Ми). Пекин: Чжунго жэньминь дасюэ, 2013. 434 с.

317. Ху Ши 胡適. Тань тань Шицзин 談談詩經 (Беседы о Шицзине) // Шицзин эрши цзян (сб.ст.) 詩經二十講 / Го Ваньцзинь 郭萬金, гл. ред. Пекин: Хуася, 2009. 398 с.

318. Хун Чжаньхоу 洪湛侯. Ши цзин сюэ ши 詩經學史 (История изучения *Ши цзина*). Пекин: Чжунхуа, 2002. 838 с.

319. Хэ Чанцюнь 賀昌群. Вэй Цзинь цинтань сысян чулунь 魏晉清談思想初論 (Предварительное изыскание об идее «непринужденных бесед» при династиях Вэй и Цзинь). Пекин: Шанъу иньшу гуань, 2011. 305 с.

320. Цан Сюлян 倉修良. Ханьшу цыдянь 漢書辭典 (Словарь ханьской династийной истории). Цзинань: Шаньдун цзяоюй, 1996. 1161 с.

321. Цзян Боцянь 蔣伯潛 и Цзян Цзуи 蔣祖怡. Цзин юй цзинсюэ 經與經學 (Канон и каноноведение). Пекин: Цзючжоу, 2011. 327 с.

322. Цзян Гуанхуэй 姜廣輝. Чжунго цзинсюэ сысян ши 中國經學思想史 (История китайской каноноведческой мысли), в 4 тт. Пекин, Чжунго шэхуэй кэсюэ. т. 1., 2003, 704 с; т. 2., 2003, 801 с.; т. 3., 2010, 1204 с.; т. 4., 2010, 900 с.

323. Цзяо Гуймэй 焦桂美. Наньбэйчао цзинсюэ ши 南北朝經學史 (История каноноведения в период Южных и Северных династий). Шанхай: Шанхай гуцзи, 2009. 529 с.

324. Цянь Му 錢穆. Сянь Цинь чжу цзы си нянь 先秦諸子繫年 (Хронология доциньских мудрецов). Тайбэй: Ляньцзин чубаньшэ, 1998. 703 с.

325. Цянь Му 錢穆. Госюэ гайлунь 國學概論 (Общий обзор национальной науки), в 2 тт. Шанхай: Шанъу иньшугуань, 1931. т. I, 192 с., т. II, 189 с.

326. Цянь Му 錢穆. Лян Хань цзинсюэ цзинь гу вэнь пин и 兩漢經學今古文評議 (Обсуждение каноноведения [школ] старых и новых текстов двух [эпох] Хань). Пекин: Шанъу иньшугуань, 2015. 508 с.

327. Цянь Чжуншу 錢鍾書. Гуань чжуй бянь 管錐編 (Собрание [ограниченных суждений, подобных] трубкам и иголкам). В 4 тт., Т. II. Пекин: Саньлянь шудянь, 2001. 832 с.

328. Цюй Аньцюань 瞿安全 и Ван Куй 王奎. Цзинчжоу сюэпай цзи ци инсян яньцзю 荊州學派及其影響研究 (Исследование цзинчжоуской школы и ее влияния). Ухань: Хубэй жэньминь, 2013. 463 с.

329. Чжан Баосань 張寶三. Уцзин чжэнъи яньцзю 五經正義研究 (Исследование «Выправленного смысла Пятиканония»). – Шанхай: Хуадун шифань дасюэ, 2010. 953 с.

330. Чжан Бо 張波. Хуан Кань чжэсюэ сысян яньцзю 皇侃哲學思想研究 (Исследование философской мысли Хуан Каня). Пекин: Чжунго шэхуэй кэсюэ, 2016. 254 с.

331. Чжан Вэньчжи 張文智. Мэн, Цзяо, Цзин И сюэ синьтань 孟、焦、京易學新探 (Новое исследование ицзинистики Мэн [Си], Цзяо [Яньшоу] и Цзин [Фана]) / гл. ред. Лю Юйцзянь 劉玉建. Цзинань: Цилу шушэ, 2013. 432 с.
332. Чжан Гу-е 張固也. Гуань-цзы янь цзю 管子研究 (Исследование [текста] Гуань-цзы). Цзинань: Цилу шушэ, 2006. 414 с.
333. Чжан Тайянь 章太炎 (1869－1936). Госюэ цзян янь лу 國學講演錄 (Записи лекций по синологии). Шанхай: Хуадун шифань дасюэ, 1995. 260 с.
334. Чжан Тайянь 章太炎 (1869－1936). Гогу луньхэн 國故論衡 (Взвешенные суждения о национальной культуре). Пекин: Шанъу иньшугуань, 2010. 285 с.
335. Чжан Фэнъи 張峰屹. Лян Хань цзин сюэ юй вэнь сюэ сы сян 兩漢經學與文學思想 (Экзегетическая и литературная мысль двух Хань). Пекин: Саньлянь шудянь, 2014. 450 с.
336. Чжао Босюн 趙伯雄. Чуньцю сюэ ши 春秋學史(История изучения Чуньцю). Цзинань: Цилу шушэ, 2004. 793 с.
337. Чжоу Юйтун 周予同 (1898-1981). Цзинсюэ ши лунь чжу сюань цзи 經學史論著選集 (Сборник избранных произведений по истории каноноведения). Шанхай: Жэньминь, 1996. 990 с.
338. Чжоу Юйтун 周予同 (1898-1981). Чжунго цзинсюэ ши луньчжу сюаньбянь 中國經學史論著選編 (Сборник статей по истории китайского каноноведения). Шанхай: Фудань дасюэ, 2015. 583 с.
339. Чжоу Дапу 周大璞. Сюньгу сюэ чугао 訓詁學初稿 (Предварительное исследование [китайской традиционной филологической] науки *сюньгу*). Ухань: Ухань дасюэ, 2007. 456 с.
340. Чэн Судун 程蘇東. Вэй чу Тайсюэ боши со си шифа као 魏初太學博士所習師法考 (Об установлениях наставника у эрудитов-*боши* в Великой Академии ранней Вэй) // Жао Цзунъи госюэюань юанькань, №3, 2016. С. 315–347.
341. Чэн Юаньминь 程元敏. Шаншу сюэ ши 尚書學史 (История изучения Шаншу), в 2 тт. Шанхай: Хуадун шифань дасюэ чубаньшэ, 2013. 1605 с.

342. Чэнь Гаоюн 陳高佣. Мо бянь цзинь цзе 墨辯今解 (Современное растолкование логических глав трактата «Мо[-цзы]»). Пекин: Шанъу иньшугуань, 2016. 374 с.

343. Чэнь Сюйго 陳戍國. Вэй Цзинь Наньбэй чао личжи яньцзю 魏晉南北朝禮制研究 (Исследование ритуальной системы эпох Вэй, Цзинь, Наньбэй чао) // Чжунго личжи ши 中國禮制史 (История китайской ритуальной системы), в 6 тт., т. III. Чанша: Хунань цзяоюй, 1995. 516 с.

344. Ши Инъюн 史應勇. Чжэн Сюань тунсюэ цзи Чжэн Ван чжи чжэн яньцзю 鄭玄通學及鄭王之爭研究 (Исследование всепроникающего учения Чжэн [Сюаня] и его споров с Ван [Су]). Чэнду: Башу шушэ, 2007. 400 с.

345. Юй Яньтин 俞艷庭. Лян Хань сань цзя Ши сюэ шиган 兩漢三家詩學史綱 (Исторический обзор изучения *Песен* в трех школах Западной и Восточной Хань). Цзинань: Цилу шушэ, 2009. 356 с.

346. Юй Дунькан 余敦康. Вэй Цзинь сюань сюэ ши 魏晉玄學史 (История *сюань сюэ* в период Вэй-Цзинь). Пекин: Бэйцзин дасюэ, 2016. 506 с.

347. Ян Боцзюнь 楊伯峻. Цзин шу цянь тань 經書淺談 (Краткий анализ канонических книг). Пекин: Чжунхуа, 1984. 132 с.

348. Ян Тяньюй 楊天宇. Чжэн Сюань сань ли чжу яньцзю 鄭玄三禮注研究 (Исследование комментариев Чжэн Сюаня к трём [канонам] Ритуалов). Тяньцзин: Жэньминь, 2007. 778 с.

349. Янь Чжэн 嚴正. У цзин чжэсюэ цзи ци вэньхуа сюэ дэ чаньши 五經哲學及其文化學的闡釋 (Философия «Пятиканония» и ее культурологическая интерпретация). Цзинань: Цилу шушэ, 2001. 533 с.

350. Ян Шуцзэн 楊樹增 и д.р. Цзюэдай фэнхуа: Хань дай вэньжэнь-дэ шэнмин ганьтань 絕代風華:漢代文人的生命感嘆 (Непревзойдённые таланты: жизнь учёных эпохи Хань). Тайбэй: Юньлун, 2003. 380 с.

INSTITUTE OF ORIENTAL MANUSCRIPTS OF THE
RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES

Manuscript copyright

CONFUCIAN EXEGETICS IN ANCIENT AND EARLY MEDIEVAL CHINA:
TOWARDS A HISTORICAL TYPOLOGY OF CONFUCIAN COMMENTARY

OLGA A. BONCH-OSMOLOVSKAYA

Submitted in fulfillment of the requirements
for the degree of Candidate of Historical Sciences

Specialization 07.00.09 — Historiography, source study and
historical research methods
Translation from Russian

Academic Advisor:
Corr. member of the RAS,
Prof. Dr. Irina F. Popova

St. Petersburg
2020

Table of Contents

LIST OF TABLES 329

INTRODUCTION 330

General introduction to the field of study 330
Literature overview 332
Sources 341
Purpose of the study. Object and subject 343
The chronological framework of the study 344
The theoretical basis of the study and methods 345
Main arguments for the defense 347

CHAPTER 1: THE METHODOLOGY OF STUDYING THE HISTORICAL DEVELOPMENT OF CONFUCIAN EXEGETICAL THOUGHT 352

1.1. Problems and prospects of Confucian Classical scholarship studies 352
1.1.1. European art of interpretation 352
1.1.2. Confucian Classical scholarship 356
1.2. Classic and commentary: on the methodology of Confucian exegetic thought research 359
1.2.1. Classic-Commentary dichotomy in Confucianism 362
1.2.2. The concept of tradition and its transfer in the context of Confucian exegetics 366
1.2.3. Commentator's personal opinion in Confucian exegetics 370
1.3. Concluding Remarks 371

CHAPTER 2: HAN CLASSICAL SCHOLARSHIP: THE FORMATION OF CONFUCIAN EXEGETICAL SYSTEM 374

2.1. Review of the Confucian commentaries of the Western and Eastern Han 375
2.2. Types of Confucian commentary in Han Classical scholarship, their genesis and historical development 382
2.2.1. *Zhuan*-commentary 傳 383
2.2.2. Reasoning *shuo* 說 394
2.2.3. Records/notes *ji* 記 405
2.2.4. *Zhang ju* 章句 vs *xun gu* 訓詁 408
2.2.5. Interlinear commentary-*zhu* 注 and (sub)commentary-*jian* 箋 418
2.2.6. Commentary-explication *jie* 解 421
2.2.7. Subtleties-*wei* 微 430

2.3. THE FORMATION OF THE MAIN INTERPRETATIVE PATTERNS IN HAN CLASSICAL SCHOLARSHIP 432
2.3.1 *Zhuan*-commentaries on the *Chunqiu* and their interpretation in the Han times. 433
2.3.2. Han interpretation of the *Odes* as a Classic of social norms 444
2.3.3. Han schools of studying the *Documents* 461
2.3.4. Attempts to reconstruct the *Rituals* and its interpretation in Han Classical scholarship 465
2.3.5. Han *Changes* scholarship and the reasonings-*shuo* 473
2.4. CONCLUDING REMARKS 480

CHAPTER 3: THE DECAY OF HAN ORTHODOXY IN THE THREE KINGDOMS PERIOD 485

3.1. REVIEW OF THE CONFUCIAN COMMENTARIES OF THE THREE KINGDOMS PERIOD 488
3.2. NEW TYPES OF COMMENTARY 491
3.2.1. Questions-*wen* 問 493
3.2.2. Disquisitions-*lun* 論 494
3.2.3. Discussions-*yi* 議 496
3.3. EXEGETICAL CONTROVERSIES, DECAY OF ORTHODOXY AND NEW PRIORITIES 497
CONCLUDING REMARKS 506

CHAPTER 4: SYNCRETISM AND SPLIT OF THE CONFUCIAN EXEGETICAL THOUGHT (3RD–7TH CENTURIES AD) 508

4.1. REVIEW OF THE CONFUCIAN COMMENTARIES OF THE WESTERN AND EASTERN JIN. 511
4.2. NEW TYPES OF COMMENTARY 517
4.2.1. Balanced critiques-*ping* 評 518
4.2.2. Collected commentary-*ji* 集 519
4.2.3. Essentials-*yao* 要 and Outlines-*lüe* 略 520
4.3. STRIVING FOR LEGITIMACY: MANIPULATIONS WITH THE CLASSICS IN JIN TIMES 521
4.4. REVIEW OF THE CONFUCIAN COMMENTARIES OF THE SOUTHERN DYNASTIES PERIOD 525
4.4.1. Subcommentary-*shu* 疏 531
4.5. TRANSFORMATION OF THE EDUCATION SYSTEM: CONFUCIAN COMMENTARY BETWEEN DECLINE AND RESTORATION 538
4.6. REVIEW OF THE CONFUCIAN COMMENTARIES OF THE NORTHERN AND SUI DYNASTIES PERIOD 550
4.7. CONFUCIAN EXEGETICS OF THE NORTHERN DYNASTIES: METHODS AND ESSENTIAL PROBLEMS 554
4.8. CONFUCIAN CLASSICAL SCHOLARSHIP IN SUI PERIOD: THE BEGINNING OF THE INTEGRATION OF THE NORTHERN AND SOUTHERN TRADITIONS 557
4.8.1. Crisis and fall of the Northern exegetical school 562
CONCLUDING REMARKS 570

CONCLUSION 572

SYNTHESIS: THE PERIODIZATION OF THE HISTORICAL DEVELOPMENT OF THE CONFUCIAN CLASSICAL SCHOLARSHIP IN THE 2ND CENTURY BC – 7TH CENTURY AD AND THE TYPOLOGY OF CONFUCIAN COMMENTARY 572
SUMMARY OF FINDINGS AND DISCUSSION 581

LIST OF ABBREVIATIONS 586

LIST OF TERMS 589

BIBLIOGRAPHY 592

List of Tables

Table 1. Commentaries of the Western Han period 375

Table 2. Commentaries of the Eastern Han period 379

Table 3. Commentaries of the Cao-Wei kingdom 488

Table 4. Commentaries of the Wu kingdom 490

Table 5. Commentaries of the Shu-Han kingdom 491

Table 6. Zuo zhuan in SGZ 497

Table 7. Gongyang zhuan in SGZ 498

Table 8. Guliang zhuan in SGZ 499

Table 9. Commentaries of the Western and Eastern Jin periods 511

Table 10. Commentaries of the Southern dynasties period 526

Table 11. Commentaries of the Northern dynasties period 550

Table 12. Commentaries of the Sui period 552

Table 13. Periodization of Confucian exegetical thought development (2nd century BC – 7th century AD) 573

Table 14. Types of Confucian commentary 580

Introduction

General introduction to the field of study

The Confucian scholarly community has been the core of China's intellectual life for two millennia and left a vast written legacy. In all the variety of Chinese classical literature, Confucian Classics occupy a special place. The canonical text in Confucianism has become the main intellectual base, an integral part of official ideology, any form of self-cultivation and state-building activity. The corpus of the five most ancient and authoritative texts (*Wu jing* 五經 *The Five Classics*) acquired fundamental and undeniable significance in the middle of the II century BC. The requirement to study, comment, apply them in practice did not lose its relevance until the very threshold of the XX century.

The process of centuries-old interpretation and reinterpretation of Classics led to the formation of several commentarial types that formed a complex exegetical system. The Confucian commentary, which has developed over the entire time of the Classical scholarship in China, is the framework of this exegetical system and contains rich material for studying its specifics. However, until recently, a considerable problem was the heterogeneity of Confucian commentary writings, even those that Chinese traditional science formally related to one type. In this regard, the development of a methodology for the systematical description of many written monuments and their association in certain groups, as well as the reliable attribution of commentary works to one or another type is of particular relevance.

The search for a criterion that could be used as the basis for a typology of historical forms of Confucian commentary implies a detailed analysis of several concepts, revealing the historical dynamics of Confucian exegetical thought and the logic of its development. An in-depth study of the process of movement of Confucian exegetics, inscribed in a broader historical and cultural context, opens the way to a better understanding of the changes that have occurred in Confucian teaching, and also, since these areas were firmly interconnected, in the field of traditional education and political activity.

Of particular importance is the study of some sharp turns on the path of development of Confucian exegetics that took place during the reign of the Han 漢 dynasty (202 BC–220 AD), during the era of the Six Dynasties (Liuchao 六朝, 220–589), under the Sui Empire 隋 (589–618). This extensive period as a whole can be considered as the time of the origin and active development of all the main commentarial types that were later used in exegetics. It was the time of the formation of the intellectual basis and the creation of the necessary historical and cultural prerequisites for events that determined the course of exegetics development in subsequent periods, where the Tang 唐 (618–907), Song 宋 (960–1279) and Qing 清 (1616–1912) periods play the most significant roles.

Unfortunately, the problems of the typology of Confucian commentary and the logic of Confucian exegetical thought development itself remained on the periphery of both Russian and Western sinology so far. A review of the literature on this issue shows that until recently, a process of development of Confucian exegetical thought was presented not as a whole, but in the form of a large number of isolated elements. This problem was identified several years ago: “the problem is not even in quantification, but in the very approach to the subject of the study. In many studies on exegesis, regardless of whether it is a translation with an annotation or an analysis, it serves mainly as an auxiliary material for understanding the commented text. Until now, Russian sinology lacks research on the theory of exegesis as a whole and as a genre of traditional Chinese literature” [Semenenko, 2016, p. 77]. Here should be only added that in world sinology these issues have not yet received proper coverage as well.

Meanwhile, the study of the structure of the Confucian exegetical system, the determination of the main patterns and the identification of the generalizing factors of its dynamic development and system-forming connections within it seems very relevant, because it helps to clarify the specifics of individual works in particular and Confucian teachings in general. It helps to clarify the features of state ideology, educational standards and political practices of the periods of Chinese history under consideration.

All this, in general, allows us to talk about the high relevance of the topic proposed in this dissertation.

Literature overview

The study of Confucian commentarial heritage, even if we limit it only to commentaries on the authoritative *Five Classics*, has a very complicated history, both in China and in the West. First of all, this is due to the ambiguous attitude of the academic community to the status and functions of these works and, accordingly, to the corpus of commentarial works accompanying them.

For example, one of the most ancient Confucian canonical texts *Shijing* 詩經 (*Classic of Poetry*, *Classic of Songs*, *Book of Songs*, *Book of Odes*, hereinafter — *Odes*), besides its canonical status, is also an ancient Chinese poetic anthology and therefore exists, as it were, in parallel in the world of Confucian ethics and the world of literary criticism. When trying to combine these measurements, contradictions often arise, which gave rise to a rather critical view on the meaning of the text of the monument, the methods of its study, and even more so on the status of commentaries interpreting it.[328]

It seems that this position at first formed the cautious attitude of contemporary researchers toward Confucian interpretations of the *Odes*, but gradually it took the form of a silent hostility towards an in-depth study of Confucian exegetics as a whole. This can explain a relatively small number of large research projects (especially Western and that of monographic format) that generalize our knowledge about Confucian exegetics, its features and historical development.

---

[328] Let us state the main points of view on this issue. It is often believed that the *Odes* are valuable in themselves, first of all, as a literary monument, and Confucian commentators "could not see the simple natural beauty of the songs ... and at the same time they could not reject Teacher's far-fetched judgments and "read" morals and political relevance into the rural songs. Each of the three hundred immortal songs was forcibly imposed some kind of hidden meaning and corresponding morality" [Giles, 1928: 12-14].
Marcel Granet, a prominent French sinologist and sociologist, established a number of rules for reading and researching *Odes*, among which one of the main was the need to abandon all "symbolic interpretations, as well as interpretations involving sophisticated interpretations of part of the songs" [Granet, 1929: 27]. The opinion that poetry, especially from the *Guofeng* section, does not contain an allegorical connotation at all, and therefore all Confucian interpretations are incorrect, was expressed by Zhang Longxi [Zhang Longxi, 1987: 205]. Donald Holtzman writes that Confucius "did not pay attention to the real meaning of poetry, but "analyzed" it and at any cost rudely took moral lessons from it"; therefore, all his interpretations are "absolutely wrong" [Holzman, 1978: 33].

It should be noted that the origins of this phenomenon lie not only and not so much in the peculiarities of the European attitude to *Shijing*'s poetry. The first to blame the Confucian commentaries and most of the Confucian tradition for the absurdity was the Chinese scholars themselves of the late XIX century. At the beginning of the XX century the reformer and thinker Kang Youwei 康有爲 (1858–1927), who critically examined the Confucian written heritage, turned the edge of his thoughts and the entire methodological arsenal against the "Confucian tradition", first of all, against transmitted versions of Classics within the framework of the Old Text school[329]. This latter, as he believed, fabricated a large part of the Confucian canon, which, in essence, discredits its interpretation [Kang Yuwei, 2012]. Of course, in his scholarly practice, Kang Youwei was by no means free from biased judgments. He belonged to the New Text School; therefore, for example, he argued that it was Confucius who was the key figure in the formation of all Classics.

In contrast, a group of younger scholars, the most famous representatives of which were Gu Jiegang 顧頡剛 (1893–1980), Qian Xuantong 錢玄同 (1887–1939), Hu Shi 胡適 (1891-1962), and also to varying degrees ideologically adjacent to them reformers and politicians Liang Qichao 梁啓超 (1873–1929), Chen Duxiu 陳獨秀 (1879–1942) and others, in the 1910–the 1920s, formed a whole intellectual movement, called the Doubting Antiquity School (*Yigupai* 疑古派).[330] Within its framework, the concept of Confucius as a sage author or editor of individual canonical books was sharply criticized and reevaluated [GSB-2, 1982, p. 130–210; GSB -3, 1982, p. 374–382].

The fire of criticism was directed not only at historical texts, such as *Records of the Grand Historian* by Sima Qian but also at Confucianism as a whole, together with its main representatives and "traditional uncritical attitude to monuments". All this, to one degree or another, was recognized as an obsolete remnant of imperial ideology. Thus, it

[329] I.e. intellectual trend in the study of Classics recorded by ancient characters. For details, see section 1.3. of this dissertation, as well as Chapter 2. On the search for new ideas among the Chinese intellectual elite at the turn of the 19th and 20th centuries, see [Kobzev, 2011, p. 649–674].

[330] The self-name of the movement manifested the influence of ideas circulating among the Chinese intelligentsia even during the Tang Dynasty - historian Liu Zhiji 劉知几 (661–721), author of the famous encyclopedia Tong Dian (通典 General Establishments), included the compositions of the "Chapters of Doubt in Antiquity "(*Yigupian* 疑古篇) and "Chapters on the Error in the Classics "(*Huo jing pian* 惑經篇).

turned out that, for example, *Odes* are the most valuable as a collection of folk poetry, fixing the sociocultural realities of antiquity, and all unnatural and contradictory interpretations imposed on the text ("arbitrarily interpreting the text without any logic"), need to be discarded [GSB-3, 1982, p. 382–419].[331]

"Classic of Documents"[332] was recognized, at least partially unauthentic, since many chapters are the latest forgery and interpolation, and those who are genuinely ancient are mythologized subject to serious philological and textological revision. The 11th volume of the "Gu Jiegang's Reading Notes" [Gu Jiegang, 2011], Gu Jiegang's introductions to *Gushibian* [*GSBZX*, 2000: 3-11], and the first volume of *Gushibian* elaborate many issues of *Documents* critical textology [GSB-1, 1982, p. 1–264]. Also, these problems are highlighted in several chapters of the monograph by Liu Qiyu [Liu Qiyu, 1989, p. 334-514], and in his detailed and professional critical commentary on the *Documents*, which was carried out by him together with his teacher Gu Jiegang [Liu Qiyu and Gu Jiegang, 2005].

As for the "Classic of Changes" 易經 (also the "Book of Changes", hereinafter — *Changes*), it was recognized as a divination text full of superstition, which is also textologically not uniform and integral. The problems of the textology of *Changes* are the subject of a large part of the third volume of the monumental *Gushibian* 古史辨 (Debates on Ancient History), published under the general editorship of Gu Jiegang and containing both his work and other representatives of the Doubting Antiquity School movement [GSB-3, 1982, p. 1–308].

Three Ritual Classics[333] were also recognized as textologically, not synchronous with the realities described in them [GSB-3, 1982, p. 311]. Besides, the ritual itself was officially considered a Confucian instrument to control the class society and maintain

---

[331] No less sharply in relation to the traditional approach to the *Odes*, Hu Shi wrote: "*Shijing* is not a canonical text. In earlier times, scholars treated it as something sacred, as a canon, we must now break all these ideas, and if they can't be broken, then *Shijing* cannot be studied. Since *Shijing* is by no means a "Bible", but an anthology of ancient folk songs, it can be used as a source on the history of the society, on the history of the politics, and on the history of the culture. But in no case should it be regarded as a sacred canonical text" [Hu Shi, 2009, p. 14].

[332] *Shujing* 書經, "Classic of Documents", "Book of Documents", "Book of History", also *Shangshu* 尚書, "Esteemed Documents", hereinafter — *Documents*.

[333] The "Rites of Zhou" 周禮, hereinafter — *Zhou li*; the "Book of Etiquette and Ceremonial" 儀禮, hereinafter — *Yili*; "Record of Rites"("Book of Rites") 禮記, hereinafter — *Liji*. The generalized name of the Three Ritual Classics later in the text of the dissertation is *Rituals*.

social inequality. Therefore, for obvious reasons, the number of studies explicitly devoted to these texts and commentaries on them has sharply decreased.

Finally, the canonical chronicle *Chunqiu*, which was divided between the intellectual movements of Old and New Text Schools into, respectively, the Gongyang and Zuo schools[334], it also lost its former authority. Zuo lost it for its "inauthenticity" and late compilation (see, among other things, the discussion of Bernard Karlgren, Gu Jiegang and Qian Xuantong [GSB-5, 1982, p. 293–313]). Gongyang — for its enthusiasm for esotericism and complex historical and philosophical constructions, which were not of paramount importance for Chinese scholars of the 20th century. The Guliang School, as akin to Gongyang, but less influential and significant, simply did not receive much attention.

This truly "iconoclastic", hypercritical era in the history of Chinese sinology had its historical background. It was the logical result of a general mood of disappointment and discontent among the Chinese intelligentsia, after many years of the decline of the Confucian bureaucracy and the extremely unsuccessful foreign policy of the state — lost wars and unequal agreements that led China to the position of a semi-colonial country [see more info Nepomnin, 2011; Datsyshen, 2004]. A generation of scholars whose childhood and the youth fell into the period of the decomposition and decline of the Qing empire, at the same time, got the opportunity to study with both traditional mentors in China and European professors during educational trips to the West. Gradually, it became entrenched in the idea that Chinese scholarship should be reformed at its very foundation. Although the attitude to *yigu* movement in China itself was not unchanged [Richter, 1994, p. 377–379], the vector and methodology of the primary studies on Confucian Classics were refocused on a more westernized study of their language, phonology, grammar, as well as literary, historical and cultural aspects of their content. Since then, many peaks have been achieved in this field, both in the West and in China.

Of the rather early historical works on the topic, the study carried out in the paradigm of the Late Qing scholar Pi Xirui[335] 皮錫瑞 (1850–1908) deserves mentioning

[334] See the special section on these trends in the interpretation of Chunqiu in section 2.1. of this dissertation.
[335] Alternative spelling — Pi Cirui.

[Pi Xirui, 2011; Pi Xirui, 2017]. An attempt to establish a definition of “canon” in Confucianism was made in the study by Jiang Boqian 蔣伯潛 and Jiang Zuyi 蔣祖怡 [Jiang Boqian, 2011]. Among other studies that have already become classical, let us single out the works of Liu Shipei 劉師培 (1884–1919) [Liu Shipei, 2008], as well as prominent historians Qian Mu 錢穆 (1895–1990) [Qian Mu, 1931; 2015] and Zhou Yutong 周予同 (1898–1981) [Zhou Yutong, 1996; 2015].

Discussion about the current state of the Confucian Classical scholarship studies leads us to the fact that Chinese scholars returned to the exploration of this topic already at a new stage in its development. They have repeatedly made attempts to revitalize this field, resulting in a large number of publications, such as a study by Xu Fuguan 徐復觀 on Han exegetics [Xu Fuguan, 1982], a multivolume work on the history of Confucian exegetical thought edited by Jiang Guanghui 姜廣輝 [Jiang Guanghui, 2003; Jiang Guanghui, 2010]. Reviews of the history of exegetics are presented in the works of Japanese sinologist Honda Shigeyuki 本田成之 [Honda, 2001] and Ma Zonghuo 馬宗霍 [Ma Zonghuo, 1984]. In addition, it is worth noting the collective monograph by Wu Yannan and co-authors, where an attempt was also made to trace the history of Confucian exegetics from ancient times to the end of the Qing Dynasty [Wu Yannan, 2010].

The above works laid the general foundation of modern Chinese understanding of the history of Confucian exegetics and methods of its research. Since the 80s of the XX century, it has not undergone significant changes. These studies combine traditional terminology and, more importantly, stability in the traditional understanding of the processes and the development vector of Confucian exegetics, which finally developed in the works of Qing exegetes. In this regard, among Chinese scholars almost unquestioned authority[336] is held by Qing scholar Pi Xirui, who belonged to the New Text intellectual movement, which cemented the conception of the history of Confucian exegetical thought, dividing its development into ten stages [Pi Xirui, 2011].

[336] The well-known historian Zhou Yutong, who commented on and corrected the text, noted some of the prejudices and misconceptions in Pi Xirui’s works, which were the result of his school background and time of writing. But it is much more indicative that the stages of development of canonical studies and the method of its study proposed by Pi Xirui more than a hundred years ago still remain guidelines, and quoting it adds credibility to the works of modern Chinese researchers. For the study of Pi Xirui’s scholarship, see [Aque, 2004].

Among modern Chinese studies devoted to individual canonical texts and specific periods in the history of Confucian exegetics, let us mention the works of Hong Zhanhou 洪湛侯 on the history of the study of *Odes* [Hong Zhanhou, 2002], a monograph by Chen Yuanmin 程元敏 on the history of exegetics of Documents [Chen Yuanmin, 2013], as well as the works of Chen Xuguo 陳戍國 [Chen Xuguo, 1995; 1993; 2002] about the ritual system and Ritual Classics, Zhao Boxun 趙伯雄 [Zhao Boxun, 2004] and Fu Lipu 傅隸樸 [Fu Lipu, 1984] about schools and trends in *Chunqiu* exegetics, Yang Bojun's 楊伯峻 general works on canonical studies [Yang Bojun, 1984] (in addition to his works on *Zuo zhuan* and other Classics), Wang Baoxuan 王葆玹 on Western Han exegetics [Wang Baoxuan, 2008], Zhang Fengyi 張峰屹 on Han exegetics and its connection with apocryphal and literary thought [Zhang Fengyi, 2014], Jiao Guimei's 焦桂美 on exegetics of the Southern and Northern Dynasties period [Jiao Guimei, 2009].

Separately, it is worth noting the studies of Taiwanese scholar Lin Qingzhang 林慶彰 on Min and Qing exegetics. In his works, he already raised the question of the difficulties of studying Confucian exegetics and noted that in recent decades it had encountered an apparent crisis, developing extremely slowly and ineffectively:

> "The reasons for the stagnation in the studies of [Confucian] exegetics lies in the fact that until now the basic preparatory work for its study has not been carried out. The basic work includes two aspects: the first is the compilation of a "[Complete] bibliography on the Thirteen Classics". The compilation of the "Bibliography" is the most basic and necessary stage in the study of exegetics and the most effective way to generalize the material. The second aspect is conducting specialized studies on individual stages [exegetical development]. Each of them has unique features, and if we do not have a clear idea about them, then how is it possible to conduct a systematic study of all exegetical thought?" [Lin Qingzhang, 1990, p. 1–2].

Professor Lin Qingzhang notes that modern studies of exegetics lack both theoretical and practical foundations — a whole corpus of sources has not yet been brought together and critically analyzed, nor has a systematic study of exegetical thought and individual aspects of its development been conducted.

These tasks are highlighted quite correctly, but a severe problem will be compiling this enormous number of different genres and different sources into a single critical "Bibliography", as well as their subsequent analysis, classification and generalization. In turn, these difficulties are connected with the fact that the Confucian commentarial works that make up the framework of the exegetical system have not yet been analyzed in terms of their typological features, just as the underlying patterns and generalizing factors of the dynamic development of Confucian exegetical thought have not been identified generally.

For an analysis of additional literature on the study of Confucian exegetics in China, see section 1.1.2. and the beginning of section 1.2. of this dissertation.

In Russian sinology, work on the systematic study and translation of Confucian Classics began with the activities of Academician Vasiliy M. Alekseev (1881–1951) [Alekseev, 2003, p. 121–138][337] and his students — Yulian K. Shchutsky (1897–1938), who thoroughly studied the text of *Changes* [Shchutsky, 1993], and Alexey A. Shtukin (1904–1963), who completed the first full translation of the *Odes* in Russian [Shtukin, 1987].

In recent decades, specific issues of Confucian exegetics have been developed in the works of Moscow sinologists Artemiy M. Karapetyants on the formation of the system of Chinese Classics, *Chunqiu* and systematology [Karapetyants, 1989; 1990; 2010]; Artem I. Kobzev about the architectonics of Chinese in general and neo-Confucian philosophical thought in particular [Kobzev, 1988; 1993; 2002];[338] Mark Yu. Ulyanov and Galina S. Popova about the process of formation, textual and substantial features of the texts of *Zuo zhuan* and *Documents*[339] [Ulyanov, 2007, 2011$_A$, 2011$_B$, 2014; Popova,

[337] See his review of the translation and research of the "Canon of Change" by Yu.K. Schutsky [Schutsky, 1993: 500-519].
[338] Among other things, an indisputable achievement of Russian Sinology is the compilation of the encyclopedia "The Spiritual Culture of China," which also provides an overview of a number of concepts that are directly related to the study of Confucian exegetics, for example, see [DCC, 2006, 527–528].
[339] These years, the *Documents* has been fully translated into Russian several times [Mayorov, Stezhenskaya, 2014], and a new poetic translation of the *Odes* has been published [Abramenko, 2015]. Unfortunately, both books bypass the in-depth study of the rich commentarial tradition on these texts, as well as do not go into the analysis of the problems of interpreting their content in the history of Confucian thought. See also the review G. S. Popova and M. Yu. Ulyanov for the translation of *Documents* [Popova, Ulyanov, 2016, p. 213–224] and an article by A. I. Kobzev and N. A. Orlova on V.P. Abramenko's translation [Kobzev, Orlova, 2016, p. 418–452].
In addition, in Russia there are other translations of texts from the Thirteen Classics, as well as other studies of individual monuments. The achievements of Russian sinology are fully taken into account in this dissertation, however, since most of

2012$_{A}$, 2012$_{B}$, 2015]; Ivan I. Semenenko on *Mengzi* and Chinese hermeneutics [Semenenko, 1974, 2016]; Anatoliy E. Lukyanov on *Changes* and "Ten Wings" commentaries [Lukyanov, 1994], Vasiliy M. Kryukov about Zhou China and the origin of the *Odes* and *Documents* texts [Kryukov, 2000: 296-326], Leonid S. Vasiliev about the genesis and features of the Chinese system of thought [Vasiliev, 1988, 1989]; Irina B. Keidun on the text of *Liji* [Keidun, 2019].

We also should note the research of representatives of St. Petersburg sinological school — Alexander S. Martynov on Confucianism as a historical and philosophical phenomenon, as well as on several key categories of Confucian thought and imperial ideology [Martynov, 1978; 1982; 2001$_{A-B}$]; Alexey S. Rysakov on the neo-Confucian philosophical paradigm of the Song period and possible directions for the study of Confucian canonical heritage [Rysakov, 2008; 2009, p. 13–83; 2015]. The work of Vladimir S. Spirin had a significant influence on the understanding of specific categories related to Confucian Classical scholarship [Spirin, 1976].

Academician Vasiliy M. Alekseev repeatedly noted the fundamental importance of Confucian commentarial writings, both for understanding canonical texts and, in principle, for studying the history of the Confucian system of thought. Nevertheless, despite the many years of fruitful work of several generations of Russian sinologists in several areas, no particular research has been devoted to commentarial schools and specific forms of Confucian commentary, nor the problems of their historical development so far.

In the Western academic community, despite the general tendency to consider Confucian Classics in a critical-textual vein, some works touch on some issues related to the problems of Confucian exegetics and the peculiarities of commentary writings. Thus, the works of Edward Shaughnessy, Michael Nylan focus on the process of compilation of the *Five Classics* and a general description of their understanding both before and after the establishment of Confucian ideology [Shaughnessy, 1997A; Nylan, 2001]. John Henderson's monograph is an attempt at a comparative study of the Confucian tradition and the system of Classics with the traditions of the Vedanta, Quranic and Judaic exegesis

---

the works do not specialize in the problems of Confucian exegetics, in this section only those studies are presented that can be considered most close to this topic.

[Henderson, 1991]. Articles by Hans van Ess, Michael Nylan, and Jack Dull discuss the phenomenon of confrontation between the intellectual trends of New and Old Texts in the Han period [van Ess, 1994, 1999; Nylan, 1994B; Dull, 1966]. A brief description of the process of the formation of the first exegetical schools is contained in an article by Robert Kramers [Kramers, 1986]. In the works of Stephen Davison, Karin Defoot, Homer Dubs [Davison, 1982; Defoot, 2000; Dubs, 1938] various aspects of the formation of Han exegetical thought are also addressed. Mike Farmer's research analyzes the local exegetical tradition of the Shu kingdom of the Three Kingdoms era [Farmer, 2001, 2014].

The work of Taiwanese researchers Zhang Baosan 張寶三 (Chang Pao-san) is devoted to examining the relationship between commentary-*zhu* and subcommentary-*shu* [Chang, 2005, p. 177–191] and Tsai Renzhen 蔡任真 (Tsai Yen-zen) analyzes Han concept of canonicality and the connection of canon-*jing* and the first commentaries-*zhuan* [Tsai, 1992]. The monographs and articles by Daniel Gardner explore the principles of understanding commentary in Confucianism, as well as some features of neo-Confucian exegetics, mainly in the Zhu Xi's version [Gardner, 1998, 2003]. Professors Roger T. Ames and Henry Rosemont made a philosophical translation of the *Lunyu* [Ames, Rosemont, 1998].

Of the studies aimed at examining a specific canonical text and, at least partially, the history of its interpretation, we should mention the following.

Monograph by Stephen van Zoeren, as well as articles by Marc Asselin, Jeffrey Rigel and Martin Kern [van Zoeren, 1991; Asselin 1997; Riegel 1997; Kern, 2007A, 2007B, 2015], which focus on trends in *Shijing's* interpretative practice — from ancient times to the Song period. The path of the *Chunqiu* exegetics is elucidated in the articles of Joachim Gentz [Gentz, 2005A, 2005B] and more details — in the monographs by Nevel Ann van Auken and Sarah Queen [van Auken, 2016; Queen, 1996]. Some comments on *Changes* are addressed by Bent Nielsen [Nielsen, 1995], Han Ziqi 韓子奇 [Hon, 2003; 2005], Rudolf Wagner [Wagner, 2003] and Edward Shaughnessy [Shaughnessy, 1997B].

Western studies, devoted to specific issues of Confucian exegetics, quite actively begin to appear in the 1990s and 2000s, and these studies are still ongoing. A considerable

number of outstanding works on this topic allow us to generalize this experience. In recent years, the academic community has gradually begun to pay attention to the study of individual Confucian commentaries on Classics. However, without preliminary analysis of the typological affiliation and features of the commentary (which should be based on its place and significance in the system of Confucian exegetical literature), this study can easily go the wrong way.[340] Therefore, when it comes to specific issues of Confucian exegetics, there is an apparent lack of analysis of its very foundations, namely, the problems of the origin and development of Confucian commentarial types, as well as the related features of the general movement of Confucian tradition and exegetical thought.

Sources

The basis for the study of Confucian exegetical thought and for the building a historical typology of Confucian commentary, first of all, is the commentarial works themselves. Since the dissertation deals with Confucian exegetics since its institutionalization in the Western Han, the main emphasis is on the study of the exegesis of the *Five Classics*, which were canonized at that time and which formed the core of the Confucian canon.

However, since already by the Eastern Han 東漢 (25–220) period, it is also impossible not to take into account the influence of the *Lunyu* and *Xiaojing*. As well as the later tendency to canonize some authoritative commentaries on the *Chunqiu* and the *Rituals*. These writings are also considered in the dissertation as necessary. The texts of the Classics and commentaries from the *Shisanjing zhushu* 十三經注疏 (Thirteen Classics with Commentaries and Subcommentaries)[341] are cited in the version edited by Ruan Yuan 阮元 (1764–1849). This collection is also valuable because the subcommentaries provide significant excerpts of the commentaries that have already been lost so far.

---

[340] See the case with the "Collected Explications of the *Analects*" (*Lunyu jijie* 論語集解), discussed in Section 4.2.2 of this thesis; or assumptions that different types of commentaries are most likely "differ only in names", but in fact, they are all alike [Zhou Dapu, 2007, p. 34; Xia Chuancai, 2006, p. 20–21].

[341] Which includes *Wujing zhengyi* (The Corrected Meaning of the *Five Classics*) edited by Kong Yingda (574–648).

Many commentaries of the Han period were lost; therefore, authoritative Qing collections restoring their text based on the fragments and quotes were involved in analyzing their informative and typological characteristics: the collection of Ma Guohan 馬國翰 (1794–1857) *Yuhanshan fang jiyishu* 玉函山房輯佚書 (The Yuhan Mountain Studio Collection of Lost Books), Wang Mo's 王謨 (1731–1817) *Han Wei yishu chao* 漢魏遺書鈔 (Selection of Lost Books of Han and Wei [Periods]); *Hanxuetang jingjie* 漢學堂經解 (Explication of Classics in Han Schools) by Huang Shi 黃奭 (1809－1853); *Yi Han xue* 易漢學 (Studies on the Yijing teachings of the Han period) by Hui Dong 惠棟 (1697－1758); *Yi cong shuo* 易叢說 (Collection of Reasonings about the *Changes*) by Zhu Zhen 朱震 (1072－1138). The dynastic histories *Shiji* 史記, *Hanshu* 漢書, *Hou Han shu* 後漢書, and in particular, the bibliographic sections such as *Hanshu Yiwenzhi* 藝文志 (Treatise on Arts and Literature) also serve as essential sources for studying the dynamics of Confucian exegetical thought.

Source containing information about the Classical scholarship during the Three Kingdoms period, first of all, is the dynastic history *Sanguozhi* 三國志 (Records of the Three Kingdoms). However, *Sanguozhi* does not have a specialized bibliographic treatise. In this regard, the corresponding section of *Jing ji zhi* 經籍志 (Treatise on Classics and Book Collections) in the *Suishu* 隋書 (Book of Sui) is therefore indispensable, as it also records the list of texts compiled in the Three Kingdoms period. Separate commentarial works are also available in the *Yuhanshan fang jiyishu* and *Han Wei yishu chao* collections.

To analyze Confucian exegetical trends during the Jin dynasty, the Southern and Northern Dynasties and Sui periods, the dissertation uses materials from dynastic histories: *Jin shu* 晉書 (Book of Jin), *Song shu* 宋書 (Book of [Southern] Song), *Nan Qi shu* 南齊書(Book of Southern Qi), *Liang shu* 梁書 (Book of Liang), *Chen shu* 陳書 (Book of Chen), *Wei shu* 魏書 (Book of Wei), *Bei Qi shu* 北齊書 (Book of Northern Wei), *Zhou shu* 周書 (Book of Zhou), *Sui shu* 隋書, *Nan shi* 南史 (History of the Southern Dynasties), *Bei shi* 北史 (History of the Northern Dynasties), *Jiu Tang shu* 舊

唐書 (Old Book of Tang), *Xin Tang shu* 新唐書 (New Book of Tang), *Song shi* 宋史 (History of Song) — where the biographies (*lie zhuan*) and bibliographic treatizes represent the most exceptional value, given the focus of the study. The lost but reconstructed comments are taken from the materials of the Yuhanshan fang ji and shu collection, and the preserved ones are partially included in the Shi san jing zhu shu collection.

As supplementary materials for the analysis of the development of the Confucian understanding of the phenomena of commentary, the canon and the process of its interpretation, both sources on early Confucian philosophy and data from other sources of the 2nd cent. BC – 7th cent. AD are involved in the study, such as *Chunqiu fanlu* 春秋繁露 ("The Luxuriant Dew of the Spring and Autumn Annals"), *Baihutong delun* 白虎通德論 ("Virtuous discussions of the White Tiger Hall"), *Lun heng* 論衡 ("Weighted Judgments"), *Shuowen jiezi* dictionary 説文解字 ("Explanation of Simple Signs and Interpretation of Complex"), as well as *Wenxin diaolong* 文心雕龍 ("The Literary Mind and the Carving of Dragons").

Purpose of the study. Object and subject

The study aims to identify the pattern of the historical development of Confucian exegetical thought of the Early Imperial and Early Medieval China based on the analysis of texts of Confucian commentarial heritage of the 2nd century BC – early 7th century AD. Achieving this purpose involves the following research ***objectives***:

— to characterize the problematic field of research on the history of Confucian exegetics and identify its distinctive features;

— to establish the semantics of the terms "Classic/canon" and "commentary" in the conceptual and terminological apparatus of Confucian exegetical thought and identify their status characteristics by studying the Confucian understanding of the phenomena of tradition and innovation/author's opinion of the commentator;

— to define a criterion for building a historical typology of Confucian traditional commentary;

— to analyze the genesis and development of the main types of Confucian commentary;
— to examine the historical and cultural processes accompanying the emergence of new types of the Confucian commentary;
— to examine the main trends in the *Five Classics* exegetics during the 2nd century BC – 7th century AD;
— to develop a historical typology of Confucian commentary, drawing on the commentarial works examined;
— to develop a periodization of the history of the development of Confucian exegetical thought.

The research object

The object of the research is the history of Confucian exegetics of the Early Imperial and Early Medieval China.

The research subject

The subject of the research is texts of Confucian commentarial heritage of the 2nd century BC – early 7th century AD.

The chronological framework of the study

The chronological framework of the study covers the period from the 2nd century BC to the beginning of the 7th century AD. The choice of these time boundaries is due to the dynamics of the development of Confucian commentary and the dating of the appearance of the main commentarial types. It is for this time that the formation of the most significant trends of Confucian exegetical thought is taking place, which allows us to consider it as the necessary foundation for the development of the historical typology of Confucian commentary and the study of the general logic of the development of Confucian exegetics. As necessary, written monuments of the Tang 唐 (618–907) and

Song 宋 (960–1279) periods are also involved in the work, as well as the historical and cultural context of their compilation.

The theoretical basis of the study and methods

The theoretical basis of the research is the system-historical approach. The main methods used are the historical-genetic method, historical-theoretical method, comparative-historical method, typological method, causal analysis, structural-diachronic analysis.

Confucian exegetics is considered in the dissertation as a dynamic cultural and historical system with its structure and interconnected components. The design and development of this system took place within the framework of the general historical process of the development of Chinese traditional culture.

The historical-genetic method is used to analyze the genesis of the main phenomena of Confucian exegetical thought and forms of Confucian commentary, as well as to reveal the properties of the historical dynamics of their development.

The historical-theoretical method allows us to distinguish and reveal the semantics of the most significant components of the conceptual and terminological apparatus and the logic of structural architectonics of the Confucian exegetic system of thought.

The comparative-historical method allows revealing the features of the Confucian exegetical thought, the general and special features of the sources and phenomena of the period under consideration.

The typological method is used to analyze and determine the historical forms of Confucian exegetical thought.

Causal analysis is carried out to determine the conditions and logical links between the events that formed the historical background of the development of Confucian exegetics.

The structural-diachronic analysis is used to study the essential-temporal changes and characteristics of Confucian exegetical thought at different times, which allows us to study its unchanged and modifiable components. This method is also an essential tool for

developing the periodization of the history of Confucian exegetical thought, the purpose of which is to identify qualitative changes in Confucian exegetic.

The study is based on a systems theory analyzed and developed in the works of classics of the Russian historical school, such as Academician Alexander S. Lappo-Danilevsky [Lappo-Danilevsky, 1923], Academician Ivan D. Kovalchenko [Kovalchenko, 1987], Anatoly I. Rakitov [Rakitov, 1982], as well as on methodological developments implemented in the research of representatives of the Russian sinology (Artem I. Kobzev, Alexander S. Martynov, Artemiy M. Karapetyants) and the Annales school (Marc Bloch, Jacques Le Goff, Philippe Ariès [Block, 1973; Le Goff, 2018, 2009; Ariès, 1992]).

The academic novelty of the research

— This thesis is an attempt to systematically analyze Confucian commentary heritage in the historical and cultural context of the development of Confucian exegetical thought and Chinese traditional culture;

— The present thesis contains a source study of the peculiarities of the genesis and historical development of the main types of Confucian commentary, as well as key trends and principles of the dynamic development of Confucian exegesis in the Early Imperial and Early Medieval China;

— Based on source analysis and synchronous comparison of commentarial works, the thesis developed a historical typology of the forms of Confucian commentary;

— In the present thesis, by diachronic analysis of the process of the historical development of Confucian exegetical thought, its conceptual and terminological apparatus as well as the historical and cultural context of its existence, a periodization of the history of Confucian exegetical thought was developed;

— Several commentarial works, the historical context of their creation and biographical details about the compilers are systematically introduced.

Theoretical value and practical significance of the study

The results of this study can serve as a basis for the further development of current problems in the history of Chinese intellectual history, Confucian philosophical and exegetical thought.

The materials and conclusions of this thesis can be used to prepare lecture courses, specialized courses and seminars on the history and source studies of Confucianism, Chinese exegetical thought and the history of Chinese intellectual culture.

Main arguments for the defense

1. In the present thesis Confucian exegetics is considered as a dynamic cultural and historical system with its structure and interconnected components, the design and development of which took place within the framework of the general historical process of Chinese intellectual culture development. Understanding Confucian exegetics as a system implies a fundamental analysis of its elements and connections between them, as well the foundation on which they formed a single whole.

2. The key problems of studying Confucian exegetics include the question of the peculiarities of the development of the Confucian commentary. The texts of Confucian commentarial heritage are a fundamental and richest source for studying a Confucian exegetical thought. These sources reflect a side of the Chinese culture exploring which the development of exegetical trends, the evolution of methods of the textual analysis, the change of political accents can be traced, as well as the changes in educational standards and intellectual aspirations of elite of the Chinese society can be highlighted. The Confucian exegetical community existed for a long time and never was entirely uniformed. It included people of different family background, wealth, official ranks, intellectual abilities and social relations, different political views and philosophical interests. Nevertheless, they claimed o the most authoritative people in China as owning knowledge of Confucian initial texts, they always sought to influence practically all spheres of life of society, including it the direct purpose on which successful realization the meaning of life depended.

3. The period from the 2nd century BC to the beginning of the 7th century AD is precisely the time of the institutionalization of Confucian exegetics, the emergence of all the main types of commentary, as well as shaping of the intellectual basis, which to a large extent determined the course of development of exegetical thought in subsequent eras. This framework provides the necessary base for elaborating the historical typology of the Confucian commentary and studying the general logic of the development of Confucian exegetical thought.

4. Confucian scholars/exegetes who studied canonical texts reflected on this process in terms of "tradition" (the Way, manifested in *jing*-canons and *zhuan*-commentaries) and "deviation" (a commentator's personal opinion showing the degree of deviation in relation to an authoritative tradition). Amid the complication of relations between these two spheres, the formation of new forms of Confucian exegetical thought took place. The subsystem of values of the Confucian exegetical community determined several stereotypes, according to which the interaction of the exegete and the canonical text he studied was built. (1) The claim to possess authoritative knowledge of the Classic and the Way expressed in it, which was preserved in the school tradition, (2) the reconstruction of this knowledge through open discussions and combining different school interpretations in the times of the decline of the traditional knowledge authority, (3) the break with the school tradition and the study of the Way for the sake of self-cultivation. The formation of these stereotypes took place as being inseparable from the modifications of the forms of commentary that reflected the main nuances of this interaction.

5. The systematic historical analysis of typological features of the Confucian commentarial compositions allowed to divide them into five groups: traditional-and-authoritative commentary, synthetic-and-critical commentary, polemical commentary, collected-and-summarizing commentary, philosophical-and-essayistic commentary.

6. The periodization of the history of Confucian exegetical thought elaborated in the present thesis provides a perspective on the subject of study and helps to identify its key characteristics. (1) The first period falls on Western and Eastern Han periods, when the concept of exegetical tradition was created, and active transfer of authoritative

knowledge within school succession was established. (2) Transition to the second period happened at turn of the 2nd–3rd centuries AD because of the accumulated contradictions between the competing intellectual currents. By then the Confucian exegetics were several decades in crisis. Lines of teacher's succession more and more became convention, importance of traditional transfer of authoritative knowledge was undermined, local exegetical schools have been gradually obtaining universal characteristics. (3) The third period started approximately at the end of the III century and is connected with development of significant individualization of the style of thinking which contributed into the decline of the traditional transmission lines of the knowledge about Classics. Partially this process was accelerated by the absorption of the Taoist and Buddhist concepts in Confucian philosophical thought and exegetical practice. In parallel with it also the educational system which allowed coexistence of Confucian disciplines with the syncretic *xuanxue* learning, as well as the literary creativity. Respectively, not only terminology changed its "Confucian" tones, but also practice of teaching itself obtained some new forms and ideals.

Testing the results of the study

The thesis has been prepared and discussed at the Department of Far Eastern Studies of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences.

The main results of the study are reflected in six publications, including four articles published in academic journals, including four articles published in peer-reviewed journals, among which three articles are published in peer-reviewed journals specialized in historical science.

The thesis was tested in the form of reports at the following scientific conferences:

—paper presentations in Russian: at the Annual academic sessions of the IOM RAS (2014, 2015, 2016, 2019); at a meeting of the Council of Young Scholars of the IOM RAS (2018, 2019, 2020); at the scientific conferences “All-Russian Orientalist Seminar in memory of O. O. Rosenberg” (IOM RAS, 2014, 2015); at the Intercollegiate (with international participation) scientific conference “God. Human. World “(RCHA, 2014); at the Annual scientific conference “Society and State in China” (IOS RAS, 2015, 2017);

at the scientific and practical seminar “Problems of Studying the Cultures of the East” (SPbUCA, 2014); at the international scientific conference on source studies and historiography of Asian and African countries “Asia and Africa in a Changing World” (Faculty of Asian and African Studies, St. Petersburg State University, 2015), at the Lecture Hall of the IOM RAS (2020).

—paper presentations in Chinese: at the international conference of young orientalists (Tianjin, Nankai University 南開大學, 2017); at the VI international scientific conference of young sinologists (Beijing, Renmin University 人民大學, 2018).

—paper presentations in English: at the international scientific conference “Confucian Canon Studies (*jingxue* 經學), Literary General and Literary Style” (Trier, Trier University, 2017); at the 16th Congress of the Australian Association of Chinese Scholars CSAA (Melbourne, La Trobe University, 2019); at the Early Career Sinologist Forum (Düsseldorf, Heinrich Heine University, 2019).

Fundamental statements of the study are presented in the following publications:

Articles in peer-reviewed academic journals introduced into the registry of the Higher Attestation Committee (VAK) at the Ministry of Education and Science of the Russian Federation:

1. Bonch-Osmolovskaya, O.A. “Contemporary Problems of Comprehensive Analysis of the *Shijing* (Canon of Songs)”, in *Vestnik Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta kul’turi i iskusstv.* [Saint-Petersburg State University of Culture and Arts Reporter] 2-23 (2015): 60–63.
2. Bonch-Osmolovskaya, O.A. “The ‘Classic of Poetry’ as a Source of Confucian Dogmatic Argumentation’, in *Vestnik Novosibirskogo universiteta. Seriia: Istoriia, filologiia* [Novosibirsk State University Reporter, iss. History, philology], vol. 15, № 4 Asian Studies (2016): 73–79.
3. Bonch-Osmolovskaya, O.A. “The ‘Perception of External Things’ (感物 *gan wu*) Concept in the Context of Chinese Music and Literary theories”, in *Uchenie zapiski Krimskogo federal’ nogo universiteta im. VI. Vernadskogo. Seriia:*

Istoricheskie nauki [Scientific notes of the Vernadsky Crimean Federal University, iss. Historical sciences], vol. 3-69, № 1 (2017): 3–17.

4. Bonch-Osmolovskaya, O.A. "The 'Perception of External things' (感物 *gan wu*) Concept in Chinese Philosophy and Culture: Formation of the Concept", in *Uchenie zapiski Krimskogo federal' nogo universiteta im. VI. Vernadskogo. Seriia: Istoricheskie nauki* [Scientific notes of the Vernadsky Crimean Federal University, iss. Historical sciences], vol. 3, № 2 (2017): 3–17.
5. Bonch-Osmolovskaya, O.A. Confucian Commentary During the Han Period. *Uchenie zapiski Krimskogo federal' nogo universiteta im. VI. Vernadskogo. Seriia: Istoricheskie nauki* [Scientific notes of the Vernadsky Crimean Federal University, iss. Historical sciences], vol. 6, № 1 (2020): 17–36.

Other Publications:

6. Bonch-Osmolovskaya, O.A. Interpretation of the "Classic of Poetry" in Han dynasty apocryphal commentaries. *Materialy XXVIII mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii po istochnikovedeniiu i istoriografii stran Azii i Afriki "Aziia i Afrika v meniaiushchemsia mire"* [Materials of XXVIII International Conference «Asia and Africa in the Changing World»]. St. Petersburg, 2015. Pp. 152–153.
7. Lapina, Z.G., Bonch-Osmolovskaya, O.A. Famous officials, thinkers and cultural activists of the Song period. *Istoriia Kitaia s drevneishikh vremen do nachala XXI veka: v 10 t. Vol. IV: Period Piati dinastii, imperiia Sun, gosudarstva Liao, Tszin', Si Sia (907-1279), otv. red. IF Popova* [History of China from the Ancient Times to the beginning of the XX century: in 10 vols, vol. IV: Five Dynasties Period, Song Empire, Liao, Jin, Xi Xia Kingdoms (907–1279), I.F Popova, ed. in chief]. Moscow: Nauka, 2016. Pp. 767–802.

Structure of the thesis

The thesis consists of an introduction, four chapters, conclusion, a bibliography. The reference list numbers 350 titles.

Chapter 1: The methodology of studying the historical development of Confucian exegetical thought

1.1. Problems and prospects of Confucian Classical scholarship studies

The study of Confucian commentarial heritage requires attention to such a question as to the place of Confucian exegetics among other exegetic traditions. In this regard, I shall first highlight set of two problems:

1. The choice of the correct terminology for the description and study of Confucian exegetics;

2. Defining a research strategy to identify the main features of Confucian exegetics.

In the academic literature on Confucian commentarial works, the terms hermeneutics and exegetics are often used. These concepts, their semantics and mode of use are the product of Western, European civilization, because of which it is necessary to clarify what phenomenon the researcher deals within Chinese culture when he resorts to these concepts? First, consider the main stages of the formation of European art of interpretation of classical texts.

1.1.1. European art of interpretation

The Greek concepts such as “exegesis” and “hermeneutics” come from words close in meaning; the first from Old-Greek ἐξήγησις “interpretation”, literally “derivation”, and the second from Old-Greek ἑρμηνεύω “to interpret”, “to translate.” References to hermeneutics can be found already in Pindar and Aeschylus, who called Homer’s interpreters “hermeneutics.” The latter orally and allegorically explained the meaning of the poems [Gorsky, 1981, p. 14–15; Shpet, 1989, p. 231]. There was a particular group of people who specialized in opening the “secret” meaning of poems and prophecies of an oracle. As Socrates notes in Plato’s dialogue “Ion”: “poets are nothing more than interpreters of the will of the gods” [Plato, 2006, p. 144].

Notably, that at this stage of the development of hermeneutics, commentaries were most often oral. The subject of commenting was also reproduced orally every time, from

memory, although Homer's poems were recorded in writing no later than the VI century BC. [Losev, 2006, p. 41]. Of course, not all commentaries were oral, but those recorded (such as stoic comments on Homer and Hesiod) overwhelmingly did not reach us.

From this, we can draw an interim conclusion that hermeneutics, in its oldest meaning denoted the art of explaining thoughts hidden in the composition and was mainly oral. The traditional and sacral character of this occupation is also indicated by the fact that the origin of the term "hermeneutics" is associated with the name of the god Hermes, the herald of the gods. One of his functions was to communicate and, more importantly, explain the divine will to mortal people.

The art of interpretation begins to focus more on the written text. It goes to a new level of systematization with the formation of Christian exegetics within the framework of the philosophical and theological schools of Alexandria (I cent. BC – VI cent. AD), Antioch (III–IV cent.) and Cappadocia (IV cent.). Christian exegesis, first of all, distinguished its goal from ancient hermeneutics, as now exegesis recognized and interpreted only canonical texts that became part of the Holy Scriptures.

The latter, however, did not prevent Christian exegetes from adopting several hermeneutic techniques from the ancient tradition of Homer's interpretation. These include, for example, the adoption of allegorical interpretation, which became the primary method for the Alexandria school. The ancestor of Christian allegorical interpretation is considered to be the representative of Judeo-Christian thought, Philo of Alexandria (ca. 25 BC–ca. 50 AD). Like the stoic interpreters of poems, he excluded literal meaning wherever any restrictions, sensual forms and passions, i.e. any anthropomorphisms and anthropopathisms, were attributed to God [Trubetskoy, 1900, p. 116].

The Antioch school adhered to a more literal, grammar-historical understanding of the biblical text. Interpretations of Cappadocian theologians (Vasily the Great, Gregory the Theologian, Gregory of Nissa) represent a kind of compromise between the two indicated positions: they managed to combine, in varying degrees, "Antiochian" literalism and "Alexandrian" allegorism. Therefore, "in the Cappadocian school, it was not about replacing the literal meaning with spiritual meaning, but about the implementation of the first in the second. This implementation, according to St. Gregory

the Theologian, is carried out as a person himself becomes free from the shackles of the flesh, goes back to theosis" [Savrey, 2012, p. 118].

How exactly in practice these two positions were synthesized can be illustrated by the words of St. Gregory of Nyssa: "if literal reading is any useful", then it must be left as it is. However, if it "does not serve the benefit of the closest understanding", then it is necessary to find a "different meaning" because here the author's plan provides for "parable", "dark word", "sayings of the wise", "riddle" [Nyssen, 1862, p. 2; Savrey, 2012, p. 141–143].

Now that the original content and development of the hermeneutics and exegetics in the history of European thought have been clarified, it remains to look at these concepts through the eyes of modern scholars, namely, to analyze whether this understanding has changed over time and, if so, how much? Everything is quite stable with the term exegetics; its understanding as an interpretation of canonical texts (and now this can be expanded beyond Christian canonical texts) was not subject to change. However, this is not the case with hermeneutics.

Let us omit the details of the development and rise of hermeneutics during the Reformation (XVI–XVII centuries). Due to the Protestant *sola scriptura* doctrine, according to which, the text of the Holy Scriptures should be understood based on itself (and not from commentaries, i.e. Sacred Tradition), hermeneutics began to form into an independent discipline and acquire a more precise conceptual status. According to the German philosopher Wilhelm Dilthey (1813–1911), "only with the emergence of Protestantism, exegesis or attempts to reflect on hermeneutics are replaced by hermeneutics as a scholarly discipline. For, no matter how important the elements of hermeneutics in Origen and the Antiochs are, the seven rules of Tikhonius [...] no matter how important all this is for the history of canon and dogmas, these separate provisions, piled up without a binding principle, cannot be called scholarly research" [Dilthey, 2013, p. 94].

The Age of Enlightenment has further sharpened this situation. Friedrich Schleiermacher then attempts to create a "universal science of understanding" from already split into profane (applied to the writings of ancient authors) and sacred

(remaining in theology) hermeneutics. The dogmatic understanding of the canon and its non-reflexive pattern is debunked, the established unity of the canon is criticized at the expense of divine origin, etc. A combination of two points characterized new, universal hermeneutics: grammatical and psychological [Schleiermacher, 2004, p. 41–45]. In addition to studying the language of the text itself, it insisted that the reader needs to "get into" the spiritual world of the author.

In turn, philosophical hermeneutics developed by M. Heidegger and H.-G. Gadamer in the XX century significantly revised all previous views on hermeneutics and finally formed it in the form in which the modern European is already used to perceiving it. Let us list only some of the main points.

Firstly, the requirement to get into the author's "spirit" and think in the concepts of the studied era, thereby replacing their judgments, was recognized as a naive illusion. "Historical consciousness fails to understand its nature if, in order to understand, it seeks to exclude what alone makes understanding possible (that is, the modern reader paradigm of opinions — *O.B.-O.*). *To think historically* means *to perform the transformation that the concepts of the past undergo* when we try to think in them" [Gadamer, 2004, p. 398]. Besides, it was emphasized that the meaning of the text itself will always exceed even the author's understanding, and the number of interpretations of the same text is infinite.

Secondly, the problem of prejudice (opinion) was brought to the fore. The romantic desire to oppose the "tradition" to "reasonable freedom" turns out to be useless in this interpretation, because every person, wants he or not, is already inside the tradition. "The fact is that in tradition, there is always element freedom and of history itself. Even the most genuine and pure tradition does not persist because of the inertia of what once existed. It needs to be affirmed, embraced, cultivated" [Ibid, p. 282].

Since human beings inevitably exist within a certain traditional paradigm, it seems that not all prejudices interfere with our understanding. Some, on the contrary, even could help. As a result, it is possible to clear the interpretation of "false" prejudices only by abstaining from one's own, already ready-made judgments (a priori judgments). Further, trying to understand the prejudices, which guide our understanding, and to refrain from a priori judgments, a person inevitably enters into a dialogue with the opposite side (be it a

text, a cultural phenomenon or a conversationalist). Only in the course of dialogue and competition for truth can prejudices truly show themselves, and a person can appreciate their "falsity" or "truth".

Thirdly, although the circular course of hermeneutic understanding the whole through parts and parts in the context of the whole was known until the XX century, the developments of Heidegger and Gadamer made it probably the most recognizable feature of modern hermeneutics.

So, above, the main options for understanding the terms hermeneutics and exegetics for European scholarship were considered. On the one hand, there is hermeneutics (in the modern sense), discipline that deals with general issues of understanding (text or phenomena of culture) and the factors that influence it. On the other hand, there is traditional exegetics interpreting specific places in canonical texts. There is no doubt that both disciplines are closely interrelated since exegetics as such cannot but address the theoretical questions of understanding a text that undergoes exegetical study. Let us now turn to Chinese sources and analyze the main features of the art of interpreting texts in China.

1.1.2. Confucian Classical scholarship

In modern Chinese language there is no natural equivalent to a term such as "hermeneutics", but under the influence of European scholarship, the words *jieshixue* 解釋學, *changshixue* 闡釋學, *quanshixue* 詮釋學 were adapted, in one way or another referring to the "science of interpretation". Hence came the term "Confucian hermeneutics" 儒家經典解釋學[342]. In this regard, Wolfgang Kubin rightly points out the usual terminological negligence of modern sinology — it has become commonplace to talk about the beginning of Chinese "hermeneutics" starting almost from the history of thought of the Zhou 周 period (1027–256 BC), although in Old-Chinese itself there was not even a word that adequately described this phenomenon [Kubin, 2001, pp. 311–315].

[342] Note, that in English literature the difference between "hermeneutics" and "exegetics" concepts is quite subtle, sometimes they can be considered as synonyms.

Indeed, early commentaries on some texts appeared in the Zhou period, and elements of their interpretation can be found in the philosophical writings of that time, but the question arises: to what extent was the process of understanding and interpreting the text reflected by the Zhou thinkers? All this suggests that in China, the understanding of these issues went at least not synchronously with Greek-European civilization. However, in the absence of better and more adequate ways of describing the matter, we continue to use the usual terms.

There is a proper Chinese term for exegetical activities, that is *jingxue* 經學[343] (Chinese canonology/canonical studies, or Classical scholarship) or *jingshu* 經術[344] (art of [interpreting] the Classics), which is engaged in the study of Confucian canonical texts in a broad sense. The beginning of it, of course, dates back to the Western Han period at the earliest. There is also a discipline specializing in more specific issues of learning the language, but also initially the language of the Classics, — *xunguxue* 訓詁學. *Jingxue* least controversially can be compared with exegetics. In addition to interpreting Classics, *jingxue* is engaged in the study of their origin, authorship, history of the transmission of the versions. Also, *jingxue* includes both political and philosophical, and, to some extent, religious aspects of the consideration of the text.

When discussing the distinctive features of Chinese hermeneutics, the famous Taiwanese researcher of Confucian thought prof. Huang Chun-chieh 黃俊傑 concluded that the following goals of interpreting the Confucian Classics could be distinguished: 1) Hermeneutics for *personal* cultivation of life in admiration and imitation of ancient sages. 2) Hermeneutics for *political* operations and manoeuvres (including the *jingji jimin* theory, or managing the world for popular welfare). 3) Hermeneutics as *apologetics* for a specific school of thought (for instance, Han Yu 韓愈 (768–824) had a clear goal of proving the failure of Buddhism and Taoism in comparison with Confucian teaching; again, Qing scholar Dai Zhen 戴震 (1724–1777) wrote *Mengzi ziyi shuzheng* 孟子字義疏證 (An evidential study of the meaning of the terms in the *Mencius*) to reject the

[343] For the first time, this term is used in *Hanshu* in the biography of the Western Han scholar Ni Kuan 兒寬 (d. 103 BC) [*Hanshu*, 58/4230].
[344] Terms used in *Shiji*, for instance, see [*Shiji*, 130/3310].

thoughts of Song Neo-Confucianism, along with Buddha, Laozi, Mozi and others) [Huang, 1997, p. 282–283; Huang, 2003, p. 235–260].

This sociological approach, now widespread in the West, quite clearly reveals the features of the functioning of Confucian Classics among the Chinese intellectual elite. However, as reasonably noted in the literature, an attempt to attach only one of the above functions to a particular commentarial work looks artificial, since most often such works combined various functions and they were not limited to a set of these three [Semenenko, 2016, p. 88–89].

A traditional division into two areas of Chinese thought/scholarship substantially influenced Chinese literature on Confucian exegetics — a philological study of the text (*xungu* 訓詁) or a study of the "meaning and principles" (*yili* 義理), that is, a philosophical study. That was the origin, for example, of the division of all commentarial works according to this, far from always adequate, the principle [for example, Xia Chuancai, 2006, p. 19–24]. Some disadvantages of its application in modern research are as follows:

1. When dividing all the exegetical literature of Confucianism into these two excessively broad categories, inaccuracies inevitably appear: many commentaries cannot be unambiguously attributed to one of them, because of which we have to make reservations or additional explanations, which unnecessarily confuses both the researcher and the reader.

2. This division results in commentaries within these two groups becoming similar to each other. For instance, if five different types of commentaries equally explain the "meaning and principles" of the text, it is evident that additional criteria need to be introduced to distinguish between them, but special studies on this topic have not yet been carried out. All this makes it challenging to analyze the specifics of Confucian exegetics, to which a terminological inaccuracy is added with the frequent use of loose terms (for example, "ancient Chinese hermeneutics"), which can ultimately lead to an incorrect understanding of the subject of study.

Trying to analyze and to reconstruct the whole exegetic system based on separate phrases from treatises (for example, *Mencius* 孟子 or *Zhuangzi* 莊子), which are not

explicitly focused on Classics, or, particularly, on hermeneutics, seems somewhat unproductive. Difficulties will arise when limiting the analysis to several comments on specific canons. Both lead to the spread of the conclusions drawn from the analysis of limited material to the entire system.

In this regard, first of all, it is necessary to turn to the study of the **types** of Confucian commentary. This is the framework of any exegetic system, and analyzing it reveals its specifics. Over the two thousand years of the existence of Confucian Classical scholarship, about two dozen main types of commentary (to varying degrees popular) were formed, and almost every commentary is equipped with a preface (often not even one) and later subcommentaries. These sources are the primary material for the study of the historical dynamics of Confucian exegetical thought.

1.2. Classic and commentary: on the methodology of Confucian exegetic thought research

Academic vocabulary is often used in parallel in everyday speech and research literature. Moreover, the everyday meanings of terms can indiscriminately affect their perception in academic texts. It is easy to illustrate this on the example of such a concept as “genre”. Despite all its variable volume, this is a specific category denoting a set of formal and substantive features, indicating which group of literary works the text in question belongs to. Its meaning seems so apparent that there is no question whether it is appropriate in the context in which it was placed. The problem of mobility and fuzziness of this literary category has already been noted and covered, for instance, in the study of Sergey S. Averintsev (based on Byzantine literature) [Averintsev, 1986, p. 104–116].

Confucian commentaries, of course, are also divided into specific groups, in terms of their functions, structure and certain exegetical techniques. The objective of this section of the dissertation is to summarize this amount of information, to develop a method of its primary classification and then, taking into account the specifics of Confucian exegetical thought, to carry out its historical typology.

To solve this problem first, we need to answer two questions:

1. What kind of *criterion* should be used as the basis for the classification of commentaries? In other words, it is necessary to identify a single basis on which it will be possible to build an interconnected historical typology of commentary types and the periodization of Confucian exegetical thought.

2. What terminology will most adequately identify and describe the sources of Confucian commentatorial legacy?[345]

Initially, the term "genre" was chosen as the fundamental concept for describing and classifying the material, since the concept "commentary genre" is commonly used in academic literature. However, in the case of Confucian commentary, this term does not fully satisfy the requirements. That is several reasons, which constitute one of the striking features of Confucian exegetics.

In order to classify works by genre features, these texts must, if not always, then in at least most cases, maintain the stability of formal and meaningful features. Thus, following the principles of genre classification, it is possible to determine with sufficient accuracy which group a particular work belongs to. However, in the case of Confucian comments, the situation is somewhat different. In the literature on Confucian exegetics, the classification of available types of commentary is usually carried out:

1) Based on the formal attributes:

A) Commentary interpreting Classic (*zhuan* 傳, *zhang ju* 章句, *zhu* 注, *jie* 解 types);

B) Subcommentary interpreting a commentary (*jian*,箋 *shu* 疏 types);

2) Based on the subject matter of the commentary:

A) Commentary on one's text (auto-commentary);

B) Commentary on the text of another author;

3) Based on the interrelations and connections between the commentaries themselves:

"Compensative commentary" (*bu zhu* 補注 type):

A) Compensates for omissions in the canonical text;

[345] For some questions about the methodology for studying Confucian canonical texts, see [Bonch-Osmolovskaya, 2015, p. 60–63].

B) Fills in the gaps in the old commentaries;

"Collected commentary" (*ji jie* 集解 type):

A) Brings together the texts of a Classic and a commentary (in case it has not been done before);

B) Cumulates multiple commentaries into one collection[346].

The attributes described above allow to highlight the primary differences between separate groups of commentaries; however, the problem is that separation, according to formal attributes, is deficient. For example, it is impossible, on the basis only of formal attributes, to conclude, how do the *zhu* 注 and *jie* 解 commentaries or *jian* 箋 and *shu* 疏 subcommentaries differ from each other?

In this regard, it is necessary to analyze further the logic of attribution of a commentary to a particular type. Furthermore, this, in turn, requires a study of the logic of compiling a Confucian commentary and the identification of additional criteria for classification. Here we need to answer the first question posed above — about the principles of classification.

When formal attributes do not always clarify the essence of the written artefact, it is worthwhile to turn to the content-related aspects. For example, we can try to split up the commentaries by the stylistic/exegetical techniques used in the text. However, it turns out that, first, the same devices were often used in commentaries of different types. Second, on the contrary, different methods of interpreting the text could be used in the commentaries of the same type. All this depended on many factors: on rational choice of the author, on the school affiliation of the text, on the historical period when the text was written, etc. Thus, any attempt to classify the materials under discussion from the point of view of exegetical devices would probably help clarify the peculiarities of exegesis typical of particular scholars at a particular time. However, it will not explain the logic of the Confucian commentary division into different types.

An approach that could be applied in such circumstances is to look at the problem from a different point of view and propose alternative criterion that is more stable and

[346] For similar example of classification, see [Zhou Dapu, 2007, p. 60–63].

independent of the environmental conditions, that is the *author's attitude to the (intellectual) tradition*. Let us try to analyze each type of Confucian commentary revealing how precisely the author of a Confucian commentary related himself and his work to (1) *an authoritative tradition as a whole;* (2) *the works of predecessors in particular* — and let us try on this basis to single out the main characteristics of the commentary types. This approach allows, on the one hand, to trace the causes of new types of Confucian commentary emergence and development, while, on the other hand, to conclude the development of Confucian exegetical thought and tradition in general.

Substantiating this supposition, first, is necessary to clarify the scope of several concepts:

1) How the Confucian scholars understood the fundamental dichotomy of the "Classic" and the "commentary";

2) The concept of "tradition" in general and "tradition" in the context of Confucian exegetics;

3) The concept of "the author's opinion" in Confucianism.

1.2.1. Classic-Commentary dichotomy in Confucianism

To answer the first question, one should refer primarily to the definition of the canonical text *jing* 經.

In the Warring States period, the character *jing* was widely used in connection with a variety of texts — medical, Taoist[347], and military[348], Moist[349] texts. The famous Chinese scholar Zhang Taiyan 章太炎 (1869–1936) put forward the hypothesis of the appearance of *jing* as texts recorded on bamboo bars of a certain length and tied with tapes (the semantics of the sign is associated with the threads) [Zhang Taiyan, 1995, p. 44–45]. He believed that *jing*-texts were recorded and stored in archives on bars two *chi* four *tsun* long and this was what distinguished them from other texts, for example,

[347] *Yiwenzhi* lists *Huang-di nei jing*, *Wai jing*, *Bai shi nei jing* and other texts of Taoist-alchemical or medical content. [*Hanshu*, 30/3069–3070]
[348] In *Guoyu*, in the "Discourses of Wu" chapter we find a mention of military treatises that are called *jing* [*Guoyu*, 19.7/549].
[349] The main Moist text *Mozi* contains chapters that are called "Canon" (*jing*) or "Canon and Reasoning/Explanation" (*jing shuo*), see [Chen Gaoyong, 2016, p. 6–22].

commentaries-*zhuan*, which were recorded on bars six *tsun* long. References to this are contained, in particular, in *Hou Han shu* (see *Cao Bao zhuan* 曹褒傳 *Biography of Cao Bao*), in Zheng Xuan's preface to *Lunyu*, in *Yantielun* 鹽鐵論 (*Discourses on Salt and Iron*, ch. *Zhaosheng* 詔聖 "Adhortation to Follow the Path of the Sages") [Jian Boqian, 2011, p. 1–2; Krol', 2001$_B$, p. 196]. The length of the *jing* bars was the largest and testified to the special status of the texts recorded on them.

In the earliest written sources, Shang fortune-telling bones, the character *jing* 經 or its analogues have not yet been discovered. With sufficient periodicity, it begins to occur in the Western Zhou period and most likely can be traced back to the 巠 character, with which it was used in the same context, if judge by the inscriptions on the Western and Eastern Zhou bronze vessels: *Da yu ding* 大盂鼎, *Da ke ding* 大克鼎, *Mao gong ding* 毛公鼎, *Pu jiang ding* 普姜鼎 which contain character 巠; and *Guo Ji gong bai pan* 虢季公白盤, *Qi Chen Man fu* 齊陳曼簠, *Shu yi zhong* 叔夷鈡 which contain character 經 [Guo Moruo, 1954, p. 194].

The context of their use usually implied the verb meaning "to take as a basis", "[respectfully] adhere to/follow" or, if being interpreted it more comprehensively, then "constantly be in a particular state of mind". The most common wordings 敬雍德巠 (from *Da Yu ding* 大盂鼎), 巠雍明德 (from *Pu Jiang ding* 普姜鼎), 肇雍經德 (from *Qi Chen Man Fu* 齊陳曼簠) mean respectively: "respectfully and peacefully preserve virtue–*de*", and to "[respectfully] adhere to and follow the light virtue–*de*" and "lay the foundation of calmness, adhere to the virtue–*de*" [*SWGZB*, 13/61-top].

Such an understanding and use of the character is associated with its graphic form — in both spelling variations, it resembled vertical threads that formed the basis of the warp of textile fabric [*SWJZ*, 13-1/1120], and, therefore, symbolized something inviolable and fundamental. During the Han period, this apprehension resulted in the emergence of a correlation between canon-*jing* and the category of "constancy" 常 *chang*:

經所以有五何？經，常也。有五常之道，故曰《五經》：《樂》仁、《書》義、《禮》禮、《易》智、《詩》信也。人情有五性，懷五常，不能自成，是以聖人像天五常之道而明之，以教人成其德也。

Why there are five Classics? Classic-*jing* is constancy. There is a Way of five constants; therefore it is said about the *Five Classics*: "[Classic] of Music" correlates with humanity, "[Classic] of Documents" — with duty, "[Classic] of Rituals" — with decency/ritual, "[Classic] of Changes" — with wisdom, "[Classic] of Odes" — with trust". There are five human senses, [which] contain five constants. [People] cannot independently improve themselves, so the sages imitated the Tao of five constants and clarified it to teach people how to perfect their virtue-*de* [*BHT*, 9/447].

It is also noteworthy that in the *Erya* dictionary, *jing* serves as an explanation for the character *dian* 典 (canon, standard, law, classic). [*EYZS*, 1/2569]. *Dian* itself is one of the genres of ancient Chinese literature,[350] writings with such a marker are included in the *Documents*, in *Shuowen* explains it as "books of the Five Emperors" [*SWJZ*, 5-1/355]. That is, whatever ways to go, everything fundamental and "canonical" still leads us to the sage rulers of antiquity, who, in fact, were the main "creators" of all things — "after all, those who create are sages" [*WXDL*, 2/18].

The opinion about whom the merit of the Classics creation belonged to could differ, as in the case of the division into the so-called New Text (*jinwen* 今文) and Old Text (*guwen* 古文) schools[351]. Briefly summarizing their views, the former believed that there were no Classics before Confucius and the latter that there were Classics before Confucius since their creator is Duke of Zhou 周公 [Pi Xirui, 2011, p. 1–9]. However, all Confucians, one way or another, agreed on one point — canonical texts had not been created by ordinary people, but by sages-*sheng* 聖 to educate and enlighten the people.

[350] The original meaning of the character, judging by the oracle bone and bronze vessel inscriptions, is a pack of bamboo bars tied together [*SWJZ*, 5-1/355].
[351] See the detailed discussion in the next section of the thesis.

What, then, was the *commentary* on a canonical text and what status did it have? The first commentaries, which later began to be associated with the texts canonized in the Confucian tradition, appeared quite early. By the time of canonization in the II century BC, most of the future Classics were accompanied by a *zhuan*-commentary (and sometimes not just one): *Chunqiu* 春秋, *Li jing* 禮經, *Zhou yi* 周易. The *zhuan*-commentary on *Odes* became well-known later, but in any case, it claimed to have possessed an "ancient" pedigree. Even *Documents*, which did not belong to the most popular Classics in the Western Han, nor in the Eastern Han periods, had a *zhuan* [*Han shu*, 30/2908].

Thus, several texts that acquired the status of Confucian Classic and this "ancient" *zhuan*-commentaries began to be perceived by Confucians as two components, that constituted an integrated whole, where the difference was in the status of the author. In this regard, the late-Han thinker Wang Chong 王充 (27–102?) made a curious statement in his treatise *Lunheng* 論衡 (*Discourses Weighted in the Balance*): 聖者作其經，賢者造其傳，述作者之意，採聖人之志，故經須傳也。 "Sages-*sheng* are those who create Classics, worthies-*xian* are those, who create *zhuan*, interpret the ideas of the authors, collect [together] will/aspirations of the sages. Therefore, Classics need *zhuan* [*Lunheng*, 28/1158]. The idea that the Classics are "created by the sages" is not new, Wang Chong's statement is curious rather because it emphasizes the high status of the *zhuan*-commentaries, puts them at the origin of all other later interpretations of canonical texts. This view is presented not only in the work of Wang Chong but in principle is a generally accepted in Confucian sources: the division into *jing* and *zhuan* entails the division of the statuses of their creators into sages and worthies[352], respectively.

The basis of Confucian exegetic system was Classics, which were believed to have been created by the sages, and their essence was the manifestation of the Way. At the same time, in their own right, these Classics were considered to be secretive texts, since the compilers were the sages themselves. Consequently, the texts were not self-evident

[352] A similar view is typical not only of the Wang Chong's discourse. *Xian*'s function as interpreters of the ideas of the sages is also found in other sources, see [*QFL*, 1/17].

instructions for the state governance, but were perceived as a *symbol* of the Way[353] of the ancient rulers, but they required an additional interpretation[354], which was at first provided by the *zhuan*-commentaries. Then, as the tradition developed, other (re)interpretations began to appear, based either on traditional knowledge transmitted from the teacher or on an independent analysis made by the commentator.

1.2.2. The concept of tradition and its transfer in the context of Confucian exegetics

Since the knowledge contained in the Classics and interpreted in the *zhuan* intended for circulation in intellectual communities and transmitting from teacher to student, it is further necessary to clarify the concept of "tradition" in Confucian thought. In Western culture, this term came from the Latin language — traditio — tradere ("to transmit"). This thesis relies on the general academic concept of tradition, as a set of sacred knowledge transmitted both orally and in writing, within the framework of the spiritual relationship between the teacher and the student [de Benoit, 2008, p. 3–4]. The idea of transferring sacred knowledge as a form of the existence of tradition is reflected even in the name of some teachings; the word "Kabbalah," for example, in Hebrew means "receiving", "acceptance", "tradition" [Scholem, 2004, p. 54–55].

In Chinese writings, the phenomenon of formation of Confucian exegetic tradition is reflected in the appearance of the aforementioned *zhuan* commentaries. Texts that gradually gained an increasingly high status in Chinese culture (and, as a result, became Confucian Classics) were very early surrounded by the traditional "narrative" (the character 傳 as a noun read as *zhuan*, as a verb "to transmit" reads as *chuan*)[355]. In this vein, we can explain the Confucian idea that "sages create Classics, worthies create *zhuan*" — if the sages created Classics, which were believed to record the image of the Way, then the *zhuan* created by the worthies were the necessary key to revealing this image and the

[353] The function of the Confucian canon, as a symbolic expression of the Way, is elaborated in detail by the Chinese early medieval literary critic Liu Xie in the third chapter of his treatise "The Literary Mind and the Carving of Dragons" [*WXDL*, 3/27].
[354] In Western scholarly literature the phenomenon of canonical texts that despite their cultural origin by definition require additional interpretation is discussed in [Lotman, 1992, p. 243–248].
[355] For a detailed analysis of this type of commentaries, see the following section.

necessary form of existence and transmission of this form of sacred knowledge, that is, the tradition.

Here it is necessary to clarify separately the terminology regarding the “transfer of tradition” or “transfer of knowledge of canonical texts” in Confucian exegetical discourse. We are talking about the phenomenon of the traditional transfer of knowledge about a particular subject (for example, a specific canonical text) within the framework of the relationship between the mentor and the student, that is, in a situation where school-teacher succession is established. Such a succession existed in China, of course, even before the canonization of texts, since when the texts, which later became Confucian Classics, began to be collected and reconstructed in the II century BC, according to sources, there were people who either remembered them by heart or retained the manuscripts themselves[356]. That is, from the very beginning of the appearance of formal Classical studies in the Western Han period, the question of the authority of the “genealogy” of a particular school and, accordingly, of a text with which it deals took the first place. It is no coincidence that the biographies of Confucians always indicate the names of teachers and teachers of their teachers because this is the primary evidence that the knowledge which this person teaches can be trusted. When the study involves a particular school or exegetical community, the term “transmission” appears, because the scholarly and school structure, which successfully lasted the entire Western and part of the Eastern Han periods, was directly dependent on the teacher’s connections with students and their loyalty to the knowledge (i.e., interpretations of the Classic, methods of studying it, stereotypes of behaviour) that is conveyed to them[357].

Considering how Confucian scholars themselves described this process, then the word *chuan* is most often used in two aspects:

(1) To provide students with a version of the Classics with the commentary. It was carried out as part of official teaching in Taixue, in local schools, as well as in the

[356] In this dissertation, if necessary, the term "[N text] in … version" is used — mainly in cases where several exegetical schools were formed around one Classic, and accordingly, it is more than likely that the Classic text itself more or less differed.

[357] The crisis of Han exegetics in the second half of the Eastern Han period is becoming more obvious, because the younger generation of scholars the further, the more preferd the practice of learning from different mentors and different Classics, which blurred the framework of specialization and the style of exegetical activity itself with all the accompanying consequences.

framework of the private teaching, which did not receive support in the format of a *boshi* position but continued to exist outside this system. Accordingly, oral and written interpretations accumulated during lecturing, during their preparation and after their completion[358]. In the *Collective Biographies of Confucians* in *Hanshu* and *Hou Han shu*, as well as in the bibliographic sections, two processes of "teaching" and the subsequent "transmission" of the knowledge received are described in terms of the show 授 ("to give [the knowledge]," "to teach") and *chuan* 傳 ("to transmit", "to support and to transmit the knowledge received").

In *Hanshu Yiwenzhi* we read:

> *Changes* were used in divination, [and] those who *transmitted* it were not exhausted. At the beginning of the [Western] Han, Tian He began to *transmit* them [*Hanshu*, 30/1704];
>
> There is still the teaching of master Mao, who himself said that he was *transmitting* [it] from Zi Xia [*Hanshu*, 30/1708].

In *Hou Han shu,* we read:

> 范升傳《孟氏易》，以授楊政，而陳元、鄭衆皆傳《費氏易》，其后馬融亦爲其傳，融授鄭玄。
>
> Fan Sheng *transmitted* the "*Changes* [in the version] of master Meng [Xi], "then *taught* [them] to Yang Zheng. Chen Yuan and Zheng Zhong both *transmitted* the "*Changes* [in the version] of master Fei [Zhi]". Then Ma Rong also composed *zhuan* [to the *Changes*][359], Rong *taught* Zheng Xuan [*HHS*, 79-1/2554].

[358] About the features of compiling which we have little information, we only know about several complete forms: for these purposes there were records-*ji*, in the environment of the official teaching system there were *zhang ju* (although there were *xungu* commentaries as well), and in the framework of private schools, respectively, more often *xungu* than *zhang ju*, as well as some other rarer forms of commentary.

[359] For typological attribution of this commentary, see the section about the *zhuan* commentaries.

(2) The transmission of the acquired knowledge system that goes beyond one text (for example, *chuan xue* 傳學 “to transfer the teaching”). We also find such a description of the teaching process even before the formation of the institutionalized Classical studies, for instance, in the *Lunyu* — “The Way of a gentleman — [do I know] to whom first of all to transfer it, and who will get tired [of it]?” [*Lunyu*, 19/1319–1320]. Among examples nearer to the exegetical discourse itself, there is the famous scholar of the Eastern Han era, Lu Pi 魯丕 (37–111), who wrote in one of his memorials: "the official learning transmits the Way of the five emperors" (學官傳五帝之道) [*HHS*, 25/883].

This tradition, or, the traditional interpretation of the canonical text, was of great importance to the Confucianism throughout its history, so the earliest commentaries-*zhuan* enjoyed high authority (later some were even canonized). In this case, it is not so important whether the stages of this transfer and the reliability of recording this knowledge are questioned — it is evident that there are at least a few fabricated links in all known *zhuan* transmission lines. However, what is important is what kind of “legend” was created around these texts and that the need for such creation existed.

In a broad sense, *zhuan* is a text that captures the transmission of traditional knowledge of the Way, and this knowledge is understood as authoritative and reliable. Therefore, for example, in the “Biography of Dongfang Shuo” (*Dongfang Shuo zhuan* 東方朔傳) in *Hanshu* we see quotes from certain anonymous *zhuan* which are *Lunyu* (quotation from the Xian Wen chapter 憲問 “Xian asked”) and *Xunzi* 荀子 (quotation from the *Tianlun* chapter 天論 “Discourse on the Heaven”) [*Hanshu*, 35/4518, 4535].

Complementary epilogue *zan* to the “Biography of Yang Xiong” says:

> 以為經莫大於《易》，故作《太玄》；傳莫大於《論語》，作《法言》。
>
> [Yang Xiong] believed that among the Classics there is no [text], that is greater than the *Changes*; therefore, he wrote the *Taixuan*, and among the *zhuan* nothing surpassed *Lunyu*, so he created the *Fayan* [*Hanshu*, 87-2/5408].

If *Lunyu*, a text perceived as a collection of Confucius's sayings and his conversations with the students, in general, was highly appreciated in tradition, then this cannot be said about Xun Kuang's text — the attitude to his views was at times more than reluctant. However, in *Hanshu*, this did not prevent Ban Gu from referring to it as *zhuan*. It looks like any text that in a particular situation was perceived as *zhuan* could be endowed with this status, that is, the status of a text recording the transfer of authoritative and reliable knowledge of the Way.

Returning to *zhuan* as a commentary on a specific canonical text, note that for the institutionalized Classical studies this *jing-zhuan* pair became the starting point of all other exegetical forms. The peculiarity of Confucian exegetics is that a Confucian scholar, working with the text of the Classic, could not help but work simultaneously with these commentaries, "written by worthy [people]" and, accordingly, get into some kind of position to them. He could agree with them, disagree, argue and criticize complement and edit, but never ignore. Therefore, each subsequent commentary finds its place in the classification if we evaluate it from this point of view.

Summarizing this subsection, let us note that the basis of the principle of the study of Confucian commentaries proposed in this thesis is an analysis of the position of the Confucian scholar — the author of the commentary — in relation to the established exegetical tradition.

1.2.3. Commentator's personal opinion in Confucian exegetics

There is another relevant term that should be elaborated, that is, personal or private opinion of a Confucian commentator. If tradition is a reliable knowledge transmitted by "worthy people" about "the Way left by the sages", then the individual opinion of the exegete is nothing more than a deviation in relation to this tradition. It is a deviation insofar as the author departs from the traditional understanding of the text or its parts and/or allows himself to evaluate the work of his predecessors critically. It thus assumes the responsibility to express ideas that, from the existing tradition perspective, will not be "reliable".

Sharp criticism of opinions and interpretations that failed to prove its basis by pieces of evidence from Classics and other relevant texts (or do not convince listeners of the validity of teacher succession) are found in almost any description of the court debate and are discussed in details in the sections below (about the comments of *zhuan* and *shuo*[360].

Traditional Confucian commentaries are divided into types precisely by this criterion — by the degree of proximity or remoteness of the author's position from the traditional point of view. This logic of compiling a commentary led to the fact that the form of a commentary, although it was important, nevertheless, did not always maintain stability within the framework of one commentarial type. It was not directly connected and was generally secondary to the *status* of the commentary, which was determined by its place in the traditional framework (or outside it).

The above approach is tested and proved in the sections of the present thesis, which elaborate the features of each commentarial type, its origin and the history of its development.

1.3. Concluding Remarks

Chapter 1 — "The Methodology of Studying the Historical Development of Confucian Exegetical Thought" — focused on an analysis of studying the history of Confucian exegetical thought issues and the development of a methodology for its comprehensive study.

I. Determining the place and significance of Confucian exegetics among other well-known exegetic traditions can be made not only by identifying common points and parallels between them. Two specific problems must be addressed along the way. The first is the choice of the correct terminology for the describing and studying Confucian exegetics. The second (key) problem is the development of a theoretical and

[360] The same ideals were applicable to the historical writings as well: "In transmitting what they hear, they magnify it in pompous style, and in recording the distant past, they describe it in detail. Therefore they throw out what is common place and pick out what is unusual, boring and digging to find support for unwarranted views, bragging that 'in my book is recorded what cannot be found in earlier histories.' This is the source of all errors and exaggerations, the greatest of poisonous influences in writing about the past" 傳聞而欲偉其事，錄遠而欲詳其跡。于是棄同即異，穿鑿傍說，舊史所無，我書則傳。此訛濫之本源，而述遠之巨蠹也 [*WXDL*, 16/210], the translation is [LMCD, 1959, p. 92] with minor modifications.

methodological basis for the adequate, effective identification of the original sides of Confucian exegetical thought. At the same time, Confucian exegetics should be considered as a dynamic cultural and historical *system* with its structure and interconnected components, the design and development of which took place within the framework of the general historical process of Chinese traditional culture development. Understanding Confucian exegetics as a system implies a fundamental analysis of its elements and connections between them, as well as how they formed a single whole.

II. Chapter I investigated the problem of understanding the logic underlying the development of Confucian commentary, which is a fundamental component and the main form of the existence of Confucian exegetical thought. During the work with the written sources, it was revealed that a Confucian scholar/exegete who studied canonical texts reflected on this process in terms of "tradition" (the Way, manifested in *jing*-canons and *zhuan*-commentaries) and "deviation" (a commentator's personal opinion showing the degree of deviation in relation to an authoritative tradition). After the canonization of the *Five Classics* and institutionalization of Confucian exegetics in the II century BC, these texts, which were already significant and authoritative before, were officially granted with the status of scriptures the essence of which was the manifestation of the Way of the ancient sages. Most of the Classics were already surrounded by a corpus of the earliest commentaries called *zhuan*, which were attributed to authors with exceptional qualities of "worthy people" — *xian*. Such a symbiosis of the canon and *zhuan*-commentaries laid the foundation for the subsequent exegetical tradition, being considered the transfer of reliable knowledge of the Way and enjoying almost undisputed authority in the Confucian intellectual community.

On the other hand, as Confucian thought developed and new impulses of the time appeared, the relationship between the commentary and the canonical text also became more complicated, which was reflected in the formation of various positions of the commentator in relation to the existing stock of authoritative knowledge. Confucian scholars were looking for the new forms of expression of their ideas and new methods of working with the text of the canon, which resulted in the creation of new forms of commentary. Gradually, new types of commentary and subcommentary were invented,

serving as markers to reflect the nuances of the exegete's position in relation to the authoritative tradition and the opinion of previous commentators. An analysis of the Confucian commentary heritage of the Early Imperial and Early Medieval times shows that despite its inevitable nature, this process in Confucianism was assessed extremely negatively, in terms of "deviation" from the established tradition.

III. The approach to the study of Confucian commentaries developed in this thesis is based on the above understanding of the process of interpreting the Classics by Confucian scholars. This approach is implemented in the form of a detailed analysis of the traditional classification of Confucian commentary, which includes ten main commentary types. "Main commentary types" are defined as "main" due to their trend-making nature, in other words, these types formed new intellectual trends in Confucian exegetic thought, and themselves were these trends and their embodiment.[361]

[361] Other types are also discussed in the following chapters of the thesis, but due to their secondary influence on the Confucian exegetical thought they were not included in the Chapter I.

Chapter 2: Han Classical scholarship: the formation of Confucian exegetical system

Studying the exegetic system requires a clear idea of the primary means of its existence — the process of commenting on a text, which has received canonical status. If the culture under question in principle recognizes the need for exegesis to understand the canon, then the commentary acts as the central mediator between this canon and the reader, bringing his understanding to the level of traditional knowledge, which is inaccessible without specific interpretation. Confucianism, as it developed in Western Han times, undoubtedly recognized the need for exegesis and actively generated these "additional interpretations" and concepts such as *wei yan da yi* 微言大義 ("subtle words with great meaning") about the text of *Chunqiu* and other Classics:

> 所聞詩無達詁，易無達占，春秋無達辭。從變從義，而一以奉人。
>
> "I heard, that there is no [fixed] explanation of the ancient words of the *Odes*; there are no [fixed] explanation of divination of the *Changes*; there is no [unified] explanation of the words in the *Chunqiu*. Following changeable [principles] and obeying the [constant] meanings [of the Classics], both these two aspects are united by serving [realm] of people." [*CQFL*, 5/95].

Thus, already for the Han Confucians, this level of understanding of the Classic, different from the literal, apparently existed. Another question is a reason for adding these additional interpretations and how these interpretations later developed and were evaluated in the history of Confucian exegesis.

Now I shall overview the main commentaries of the Han period and the specific types of commentary writings characteristic of the Han exegetic practice. To show the dynamics of the commentary development, each analyzed period of time is preceded by a review of the commentaries in the form of tables, where all the main commentaries are grouped according to the principle of assignment to a particular type. For Western and Eastern Han the main sources about the commentaries are as follows: the bibliographic treaties *Hanshu Yi wen zhi* and *Suishu Jing ji zhi*, biographies of Confucians from the

Shiji, *Hanshu* and *Hou Han shu,* as well as also Qin collections of the reconstructed compositions, *Yuhan shanfang ji yi shu* and *Han Wei yi shu chao*.[362]

2.1. Review of the Confucian commentaries of the Western and Eastern Han

Table 1. *Commentaries of the Western Han period*[363]

***Zhuan* 傳**	***Zhang ju* 章句**	***Xun gu* 訓詁 *Gu* 故 *Jie gu* 解故**	***Wei* 微 *Tong* (*tong yi*) 通義**	***Shuo* 說 *Shuo yi* 說義**	***Ji* 記**
1.[364] *Zhouyi Zi Xia zhuan* 周易子夏傳 (trad. comp. Bu Shang 卜商)**	*Zhouyi Shi-shi zhangju* 周易施氏章句 (comp. Shi Chou 施讎)**	*Da Xiao Xiahou jie gu* 大、小夏侯解故 (comp. Xiahou Sheng 夏侯勝 and Xiahou Jian 夏侯建)***	[*Chunqiu*] *Zuo-shi wei* [春秋]左氏微 (comp. unknown)***	*Ouyang shuo yi* 歐陽說義 (comp. Ouyang-sheng 歐陽生)***	*Liu Xiang Wuxing zhuan ji* 劉向五行傳記 (comp. Liu Xiang 劉向)***
2. *Zuo-shi zhuan* 左氏傳 (trad. comp. Zuo Qiuming 左丘明)*	*Zhouyi Meng-shi zhang ju* 周易孟氏章句 (comp. Meng Mi 孟喜)**	*Lu shi gu* 魯詩故 (comp. Shen Pei 申培)**	[*Chunqiu*] *Duo-shi wei* [春秋]鐸氏微 (comp. Duo Jiao 鐸椒)***	*Qi shi gu* 魯詩說 (collect. comp. Wei Xian 韋賢，Zhang Chang-an 張長安，Tang Chang-bing 唐長賓，Chu Shao-sun 褚少孫 *et al*.)**	*Xu Shang Wuxing zhuan ji* 許商五行傳記 (comp. Xu Shang 許商)***
3. *Gongyang zhuan* 公羊傳 (trad. comp. Gongyang Gao 公羊高)*	*ZHouyi Liangqiu-shi zhang ju* 周易梁丘氏章句 (comp. Liangqiu He 梁丘賀)**	*Qi Hou-shi gu* 齊后氏故 (comp. 后蒼 Hou Cang)***	[*Chunqiu*] *Zhang-shi wei* [春秋] 張氏微 (comp. Zhang Cang 張蒼)***	*Cai-gong yi shuo* 蔡公易說 (comp. Cai Jing-jun 蔡景君)**	*Qishi zaji* 齊詩雜記鐸氏微 (comp. unknown)***
4. *Guliang zhuan* 穀梁傳 (trad. comp. Guliang Chi 穀梁赤)*	*Shangshu Ouyang zhang ju* 尚書歐陽章句 (comp. Ouyang-sheng 歐陽生)**	*Qi Sun-shi gu* 齊孫氏故 (comp. unknown, Mr. Sun)***	[*Chunqiu*] *Yu-shi wei zhuan* [春秋]虞氏微傳 (comp. Yu Qing 虞卿)***	*Han shi shuo* 韓詩說 (comp. Han Ying 韓嬰)**	*Liji* 禮記 (collect. comp.)*
5. *Zou-shi zhuan* 鄒氏傳 (trad. comp. Mr. Zou)***	*Shangshu Da Xiahou zhang ju* 尚書大夏侯章句 (comp.	*Han shi gu* 韓詩故 (comp.	*Wujing yitong* 五經通義 (comp.	*Zhong yong shuo* 中庸說 (comp. unknown)*	*Yueji* 樂記 (comp. unknown)*

[362] They we separately mentioned in the Introduction

[363] There are following conventions for all tables of this thesis:
* — the commentary has been fully preserved;
** — the commentary was partially preserved/reconstructed from quotes by Qing scholars;
*** — the commentary has not been preserved.
All other cases are specified separately in the footnotes.

[364] Writings 1-7 in the *zhuan* column are traditionally considered compiled before Han, however, since they were systemically included in institutionalized Confucian exegetics since the Han era, they too shall be taken into account in the table.

	Xiahou Sheng 夏侯勝)**	Han Ying 韓嬰)**	Liu Xiang 劉向)**		
6. *Jia-shi zhuan* 夾氏傳(trad. comp. rMr. Jia)***	*Shangshu Xiao Xiahou zhang ju* 尚書小夏侯章句 (comp. Xiahou Jian 夏侯建)**	*Lunyu Kong-zhi xun jie* 論語孔氏訓解 (comp. Kong An-guo 孔安國)**		*Mingtang yinyang shuo* 明堂陰陽說 (comp. unknown)***	*Wang yu ji* 王禹記 (comp. unknown)***
7. *Yi zhuan* 易傳 (collect. comp.)[365]	*Gongyang zhang ju* 公羊章句 (comp. unknown)***			*Yi shuo* 易說 (in the biography recorded as *zhangju* 章句, comp. Ding Kuan 丁寬)***	*Gongyang zaji* 公羊雜記 (comp. unknown)***
Hanshi waizhuan 韓詩外傳(comp. Han Ying 韓嬰)*	*Guliang zhang ju* 穀梁章句 (comp. unknown)***			*Lunyu Qi shuo* 論語齊說 (comp. unknown)****	*Chunqiu Gongyang* 春秋公羊顏氏記 (comp. Yan An-le 顏安樂)**
Zhouguan zhuan 周官傳 (comp. unknown)***	*Zhouyi Jing-shi zhang ju* 周易京氏章句 (comp. Jing Fang 京房)**			*Lunyu Xiahou shuo* 論語魯夏侯說 (Mr. Xiahou, comp. unknown)***	*Qutai Hou Cang* 曲臺后蒼 also *Hou-shi Qutai ji* 后氏曲臺記 (comp. Hou Cang 后蒼)***
Gongyang waizhuan 公羊外傳 (comp. unknown)***	*Chunqiu Zuo-shi zhuan zhang ju* 春秋左氏傳章句 (comp. Liu Xiang 劉歆)**			*Lunyu Lu Anchang shuo* 論語魯安昌侯說 (in the biography recorded as *zhangju*, comp. Zhang Yu 張禹)***	
Guliang waizhuan 穀梁外傳 (comp. unknown)***				*Lunyu Lu Wang Jun shuo* 論語魯王駿說 (comp. Wang Jun 王駿)	
Qi Sun-shi shi zhuan 齊孫氏詩傳 (comp. unknown)***				*Lunyu Yan zhuan shuo* 論語燕傳說 (comp. unknown)***	
Hanshi neizhuan 韓詩內傳 (comp. Han Ying 韓嬰)**				*Xiaojing Anchang shuo* 孝經安昌侯說 (сост. Чжан Юй 張禹)**	
Maoshi guxun zhuan 毛詩故訓傳(trad. comp. Mao Chang 毛萇)*				*Xiaojing Changsun shuo* 孝經長孫氏說 (comp. Mr. Changsun, comp. unknown)**	
Qi Hou-shi shi zhuan 齊后氏詩				*Xiaojing Jiang-shi shuo* 孝經江	

[365] *Yi da zhuan* is mentioned in the 130 *juan* of *Shiji*, where Sima Qian quotes a phrase from *Xici* [*Shiji*, 130/3288], at the same time he says that "Kong-zi corrected *Yi zhuan*" [Ibid, 130/]. Since Confucius is also credited with compiling or editing a corpus of writings, which was called "The Ten Wings" (*Shi yi* 十翼), then by *Yi zhuan*, apparently, a whole set of different texts was understood.

傳 (comp. Hou Cang 后蒼)**				氏說 (comp. Mr. Jiang, comp. unknown)***	
Comp. Kong An-guo 孔安國: —*Jinzi Shangshu zhuan* 今字尚書傳** —*Guwen Shangshu zhuan* 古文尚書傳** —*Guwen Xiaojing zhuan* 古文孝經傳***				*Xiaojing Hou-shi shuo* 孝經后氏說 (comp. Hou Cang 后蒼)**	
Shangshu dazhuan 尚書大傳 (comp. Fu Sheng 伏勝)**				*Chunqiu Guliang zhuan shuo* 春秋穀梁傳說 (comp. Liu Xiang 劉向)**	
Lunyu [*Lu*] *zhuan* 論語[魯]傳 (comp. unknown)***[366]				*Xiaojing I-uu uo* 孝經翼氏說 (comp. Mr. Yi, comp. unknown)***	
[*Xiaojing*] *za zhuan* [孝經]雜傳(comp. unknown)***					
Yizhuan Zhou-shi 易傳周氏 (comp. Zhou Wang-sun 周王孫)***[367]					
[*Yizhuan*] *Fu-shi* [易傳]服氏 (comp. Fu Guang 服光/Fu Xian 服先)***					
[?*Yizhuan*] *Yang-shi* [?易傳]楊氏 (comp. Yang Shu-yuan 楊叔元/Yang He 楊何)***					
Yizhuan Han-shi [易傳]韓氏 (comp. Han Ying 韓嬰)**					

[366] Perhaps there was also a *Qi zhuan* to *Lunyu*, by analogy with the fact that the text itself was transmitted in several versions in Lu and Qi, but *Hanshu Yi wen zhi* does not list this.

[367] Information from *Hanshu Yi wen zhi* about this *zhuan* is confirmed by the biography of Zhou Wang-sun [*Hanshu*, 88/3597] and perhaps this is why this is the only text marked as *zhuan*, while all the rest just go by the names of scholars. Yao Zhen-zong suggested that, by analogy with Zhou Wang-sun's *zhuan*, all other works should also be assigned to this type [YWZZS, 1983, p. 13]. However, there is information that only about Ding Kuan (he also compiled the reasoning-*shuo*), Fu Xiang and Han Ying [*Hanshu*, 88/3597], so there is a possibility that the rest of works actually belonged to a different type of commentary.

[?*Yizhuan*] *Ван-uu* [?易傳]王氏 (comp. Wang Tong 王同)***					
Yizhuan Ding-shi [易傳]丁氏 (comp. Ding Kuan 丁寬)**					
27	**10**	**6**	**5**	**18**	**9**

I shall preliminary note several details: (1) *zhuan*-commentaries are especially numerous, they either really had pre-Han origin, or claimed to express the traditional knowledge, — both variants were significant for Han exegetes, since they needed an authoritative basis for their own interpretations. The *zhuan*-commentary is discussed in detail in 2.2.1 section; (2) the largest amount of reasonings-*shuo* falls on the sphere of studying the *Changes*, *Lunyu* and *Xiaojing*. For the *shuo* to *Changes*, see 2.3.5 section, as for the *shuo* to *Lunyu* and *Xiaojing*, they seem to have been lost quite early, since they are not mentioned in later sources, including bibliographic treatises. Both *Lunyu* and *Xiaojing* were quite popular in Han times, in any case, they were taught and disputes about them were carried out at the court [*Hanshu*, 72/3066; 100-1/7198]. However, corresponding *boshi* chairs were not established and they were not yet included in the main official educational program. This probably initially contributed to the recording of reasoning-*shuo* by different scholars, who, however, did not establish a stable basis for the potential line of teachers' succession, quickly lost their relevance and were lost. In any case, in *Hou Han shu* there are no more references to these works, and some authors are not already listed even in *Hanshu Yi wen zhi*. Refer to 2.2.2 section for more information on the commentaries; (3) several writings-*wei* 微 ("subtleties"), judging by the authors, are a legacy of pre-Han studies of *Chunqiu*, which under Han were preserved for some time, but then were lost. For more information on this type of commentary, see 2.2.7 section; (4) the table shows that a strict division into the Old Script school (*guwen jingxue* 古文經學) with commentaries-*xungu* 訓詁 and the Modern Script school (*jinwen jingxue* 今文經學) with specialization on *zhang ju* 章句 commentaries does not look so convincing, since many representatives of the Modern Script school, on the contrary, were

especially engaged in studying *xungu*. At the same time, indeed, most of the erudites, who officially taught at the Academy wrote *zhang ju*, and those who did not officially teach not necessarily pursued these goals. For the *zhang ju* and *xungu* commentaries, see 2.2.4 section.

Table 2. *Commentaries of the Eastern Han period*[368]

(***Zhuan*** **傳)**[369]	***Zhang ju*** **章句**	***Xun gu*** **訓詁** ***Jie gu*** **解詁** ***Jie*** **解**	***Bo*** **駁,** ***Nan*** **難,** ***Shi*** **釋** ***Wenda*** **問答**	***Zhu*** **注** ***Jian*** **箋**	***Shuo*** **說**	***Yi tong*** **異同** ***Tong yi*** **同異** ***Yi yi*** **異義**	***Misc.***
Comp. Xun Shuang 荀爽: —*Li zhuan* 禮傳** —*Shi zhuan* 詩傳***	*Qi shi zhuangju* 齊詩章句 (comp. Fu Gong 伏恭)***	*Maoshi xun* 毛詩訓 (comp. Wei Hong 衛宏)	*Bo He-shi han yi* 駁何氏漢議 (comp. Zheng Xuan 鄭玄)***	Comp. Ma Rong 馬融: —*Mao shi zhu* 毛詩注** —*Xiajing zhu* 孝經注** —*Liji zhu* 禮記注* —*Sangfu jing zhuan zhu* 喪服經傳注**	*Yi shuo* 易說(comp. Jing Luan 景鸞)***	Comp. Jia Kui 賈逵: —*Ouyang Da Xiao Xiahou Shangshu guwen tongyi* 歐陽大小夏侯尚書古文同異** — *Qi Lu Han shi yu Maoshi yitong* 齊魯韓詩與毛詩異同***	Comp. Zheng Xuan 鄭玄: —*Sangfu pu* 喪服譜*** —*Maoshi pu* 毛詩譜**
Comp. Ma Rong 馬融: —*Zhou yi zhuan* 周易傳** —*Guwen Shangshu zhuan* 古文尚書傳** — *Zhouguan zhuan* 周官傳**	*Hanshi zhangju* 韓詩章句 (comp. Du Fu 杜撫)***	Comp. Jia Kui 賈逵: — *Chunqiu sanjia jing ben xungu* 春秋三家經本訓詁** — *Chunqiu Zuo-shi zhuan jiegu* 春秋左氏傳解詁** — *Zhouguan jiegu* 周官解詁***	*Chunqiu sainan* 春秋塞難 (comp. Fu Qian 服虔)***	Comp. Zheng Xuan 鄭玄: —*Zhouyi zhu* 周易注** —*Shangshu dazhuan zhu* 尚書大傳注** —*Yili zhu* 儀禮注* —*Liji zhu* 禮記注* —*Zhouguan li zhu* 周官禮注* —*Xiaojing zhu* 孝經注** —*Lunyu Zheng-shi*	*Chunqiu cheng chang shuo* 春秋成長說 (comp. Fu Qian 服虔)**	*Wujing Yiyi* 五經異義 (comp. Xu Shen 許慎)*	Comp. He Xiu 何休: —*Gongyang mo shou* 公羊墨守 —*Zuo-shi gaohuang* 左氏膏肓 — *Guliang feiji* 穀梁廢疾)

[368] The Table 2 does not include two records-*ji*: *Shangshu zaji* 尚書雜記 (comp. Zhou Fang 周防)*** [*HHS*, 79-1/2560] and *Li nei wai ji* 禮內外記 (comp. Jing Luan 景鸞)*** [*HHS*, 79-2/2572].

[369] About the difficulties of attributing these Eastern Han commentaries as *zhuan*, see section 2.2.1.

		— *Chunqiu waizhuan Guoyu jiegu* 春秋外傳國語解詁**		*shu* 論語鄭氏注**			
	Hanshi zhangju 韓詩章句 (comp. Zhao Hua 趙曄)***	*Shi jie* 詩解 (comp. Jing Luan 景鸞)***	*Chunqiu Han yi bo* 春秋漢議駁 (comp. Fu Qian 服虔)***	*Maoshi zhuan jian* 毛詩傳箋 (comp. Zheng Xuan 鄭玄)*	*Zuo-shi shuo* 左氏說 (comp. Kong Fen 孔奮)***	*Chunqiu sanzhuan yitong shuo* 春秋三傳異同說 (comp. Ma Rong 馬融)**	*Chunqiu Zuo-shi jingzhuan zhumo le* 春秋左氏經傳硃墨列 (comp. Jia Kui 賈逵)***
	Shangshu zhangju 尚書章句 / *Mou-shi zhangju* 牟氏章句 (comp. Mou Chang 牟長)***	*Zhouli Zheng sinong jiegu* 周禮鄭司農解詁 (comp. Zheng Zhong 鄭衆)**	*Chunqiu za yi nan* 春秋雜議難 (comp. Kong Rong 孔融)***	*Yi zhu* 易注 (comp. Xun Shuang 荀爽)**	*Lunyu Ma-shi shuo* 論語馬氏訓說 (comp. Ma Rong 馬融)**		*Chunqiu Zuo-shi zhuan tiaoli* 春秋左氏傳條例 (comp. Zheng Zhong 鄭衆)***
	Yueling zhangju 月令章句 (comp. Jing Luan 景鸞)***	*Chunqiu Zuo-shi zhuan jieyi* 春秋左氏傳解誼/ *Chunqiu Zuo-shi zhuan jie* 春秋左氏傳解 (comp. Fu Qian 服虔)**	*Maoshi za yi nan* 毛詩雜議難 (comp. Jia Kui 賈逵)***[370]	*Xiaojing zhu* 孝經注 (comp. Zheng Zhong 鄭衆)***			*Chunqiu Zuo-shi gaohuang shike* 春秋左氏膏肓釋痾 (comp. Fu Qian 服虔)**
	Chunqiu Zuo-shi changing zhangju 春秋左氏長經章句 (comp. Jia Kui 賈逵)**	*Zhouguan xungu* 周官訓詁 (comp. Zhang Heng 張衡)***	*Chunqiu shixun* 春秋釋訓 (comp. Jia Kui 賈逵)***				*Chunqiu Zuo-shi dayi* 春秋左氏達義 (comp. Wang Bin 王玢)***
	Lunyu Bao-shi zhangju 論語包氏章句 (comp. Bao Xian 包咸)**	*Shangshu xungu* 尚書訓詁 (comp. Liu Tao 劉陶)***	*Chunqiu shili* 春秋釋例 (comp. Ying Rong 穎容)**				

[370] The Ma Guohan collection has an essay *Maoshi Jia-shi yi* 毛詩賈氏義** by Jia Kui, but it is apparently a compilation of Jia Kui's miscellaneous sayings on the topic, and not a reconstruction of the original commentary.

	Zhouyi zhangju 周易章句 (comp. Лю Бяо 劉表)**	*Chunqiu Gongyang jiegu* 春秋公羊解詁 (comp. He Сю 何休)*	*Da Lin Xiao cun Zhouli nan* 答臨孝存周禮難 (comp. Zheng Xuan 鄭玄)**				
	Yueling zhangju 月令章句 (comp. Cai Yong 蔡邕)**	*Zhouli Zheng dafu jiegu* 周禮鄭大夫解詁 (comp. Zheng Xing 鄭興)**	*Bo Xu Shen Wujing yiyi* 駁許慎五經異義 (comp. Zheng Xuan 鄭玄)***				
	Xue-jun Hanshi zhangju 薛君韓詩章句 (comp. Xue Han 薛漢)**		*Yueling wenda* 月令問答 (comp. Cai Yong 蔡邕)**				
(5)	**10**	**12**	**10**	**14**	**4**	**4**	**9**

Based on the Table 2 I also shall make some preliminary conclusions: (1) by the middle-end of the Eastern Han, polemical commentaries appear (*bo*, *nan*, *shi*, *wen da*, *yi tong*, *yi*, *tong yi*) [371], that is, discussions about the meaning and differences in Classics and *zhuan* begin to be gradually recorded in writing due to their importance, which indicates a changing style of exegetic activity and increasing openness of the intellectual communities; (2) in addition to the polemical commentaries themselves, at the end of Han, synthetic *zhu*-commentary entered into practice (as well as situationally, a humble (sub)commentary-*jian*). See 2.2.5 section for details on these commentaries; (3) note the explication *jie*-commentary, which has been used by the Western Han exegetes from time to time, but its popularity became much more noticeable by the end of Han, and mainly in the field of *Chunqiu* scholarship. For more information on this commentary, see. 2.2.6 section.

[371] On the development of polemical commentaries, see 3.1.–3.2. sections of the thesis.

2.2. Types of Confucian commentary in Han Classical scholarship, their genesis and historical development

Over the history of the existence of traditional Confucian Classical studies, about two dozen types of commentary have entered practice, to varying degrees popular and in-demand among exegetes. For analysis in this section, ten commentary types most representative of the Han Confucian exegetical thought were selected.

- *zhuan* 傳 — traditional (+/– oral) commentary, authoritative narrative;
- *ji* 記 — records/notes (usually supplementing *zhuan* materials);
- *shuo* 說 — discourse (a commentary unstable in form/style, most often of an essayistic nature);
- *gu* 故 (詁) — (lit. "old", "ancient words/sayings") gloss, consisting of a single syllable and its interpretation;
- *xun* 訓 — (lit. "instruction", "interpretation") commentary on multi-syllables, phrases and even paragraphs;
- *zhang ju* 章句 — chapters-and-sentences commentary;
- *jian* 箋 — [humble] (sub)commentary/annotation;
- *zhu* 注 — sentence-by-sentence [synthetic] commentary, combining interpretations of different school traditions;
- *jie* 解 — commentary-explication [of sophisticated places];
- *wei* 微 — subtleties.

One of the earliest records of several types of commentary is contained in *Hanshu*:

> 獻王所得書皆古文先秦舊書，周官、尚書、禮、禮記、孟子、老子之屬，皆經傳說記，七十子之徒所論。
>
> The texts that King Xian obtained were all old writings in ancient script from before the Qin. These writings were compilations of the *Zhouguan*, *Shangshu*, *Li*, *Liji*,

Meng-zi, and *Lao-zi*. They were all classics, commentaries-*zhuan*, reasonings-*shuo* and records-*ji*[372] that the disciples of the seventy students [of Kong-zi] set forth.

The *Hanshu* bibliographic section demonstrates the apparent popularity of such a division into Classic (*jing*), interpreting its meaning commentaries (*zhuan*), records/notes (*ji*) and reasonings (*shuo*). In addition to these types, *Yiwezhi* lists commentaries such as *wei* 微 и *zhang ju*, which also will be discussed in the following chapters, as well as disquisitions-*lun* 論, questions-*wen* 問, difficulties-*nan* 難, refutation-*bo* 駁 and others.

2.2.1. *Zhuan*-commentary 傳

The unique position of *zhuan* in the Confucian commentary hierarchy was already discussed in the previous section. There, *zhuan* was analyzed as a phenomenon necessary for Confucian exegetes to develop exegetical discourse, but this did not mean that the very type of commentary-*zhuan* was fixed in one form for all time. Let us consider the historical origin of these commentaries and their main features.

The first *zhuan* begin to develop approximately in the V–III centuries BC. The character *zhuan* (in verbal reading *chuan*) is translated as "to transfer" [*SWJZ*, 8-1/660–661], including in the *Erya* 爾雅 dictionary (the "Explaining words" section 釋言 *Shi yan*) it stands among such synonyms as *ri* 馹 (post, horses for courier service), *jiu* 遽 (post car or horse), *chuan* 傳 (to deliver/post-chaise; stagecoach). Most likely, the transfer of a document was initially implied, as in one of the fragments of *Zhou li*: 凡通達於天下者，必有節，以傳輔之 "All those who reach the Realm under Heaven (*tianxia* — *O.B.-O.*) must necessarily have credential tags and support them with a document" [*Zhou li*, 28/1119-1120]. The envoy had two types of objects for transfer. The first, in the form of the tag itself (which consisted of two parts for reconciliation), the second, in the form of a document or message that explained the purpose of the visit and other details. Both subjects were necessary and mutually complementary.

---

[372] For the first time, binomial *jing-zhuan* (Classic and commentary) is found in Sima Qian's "Autobiography of the Grand Historian": 夫儒者六藝為法，六藝經傳以千萬數，累世不能通其學，當年不能究其禮 "The Confucians take six arts for the the guiding principles. The Classics and commentaries of the six arts number in thousands and in tens of thousands. Several generations cannot master their learnings, and cannot comprehend their ritual reaching adulthood" [*Shiji*, 130/3290].

In the case of commenting on the text, term *zhuan* represents a commentary[373] transmitted from teacher to student within the framework of a certain school[374] tradition: already in *Hanshu*, each Classic is associated with its *zhuan* (see *Hanshu*, 30). Such a "legend" was necessary both to clarify the text and to form teachers' succession, just as in the above example, a document was required to confirm the tag. The theorist of Chinese literary criticism Liu Xie also turned to the definition of this type of commentary, noting:

> 昔者夫子閔王道之缺，傷斯文之墜，靜居以嘆鳳，臨衢而泣麟，于是就太師以正《雅》、《頌》，因魯史以修《春秋》。舉得失以表黜陟，征存亡以標勸戒；褒見一字，貴逾軒冕；貶在片言，誅深斧鉞。然睿旨幽隱，經文婉約，丘明同時，實得微言。乃原始要終，創為傳體。傳者，轉也；轉受經旨，以授于后，實聖文之羽翮，記籍之冠冕也。
>
> In ancient times, the teacher [Kong] grieved for the shortcomings of the Kingly Way, he grieved for the fall of culture, he sighed bitterly that the phoenix [does not fly over] when he lived quietly at home, and shed tears that the unicorn [caught] when he went out to walk along the street. Therefore, he began to serve as the head of palace instruments to straighten out the *Odes* and *Hymns*, as well as edit *Chunqiu* based on the historical [chronicle] of the principality of Lu. He gave examples of achievements and failures to express his approval or censure of [the surrounding reality], identified [the reasons] for the existence and destruction of [States], to indicate what encourages and what he warns against. One word of approval from him surpassed the expensive crew and hat [of a high-ranking official], and the words of censure — cut deeper than the axe and sectures. However, the instructions of the perfect are dark and secret, and the text of the canon is monotonous and concise. [Zuo] Qiu-ming was a contemporary and was indeed able to comprehend the smallest/innermost words, that is, he traced them to their origins and found their end, calling this genre of commentary zhuan. *Zhuan* is a transmission. Having received [knowledge] of the ideas of the canon, he is taught to followers. [*Zhuan*] for the perfect ones — like the shaft of the feather and like a tiara — for [other] written monuments [*WXDL*, 16/207–208].

---

[373] For an alternative translation — "narration", see [Karapetyants, 2010, p. 359], which also reflects the important side of this type of writings.

[374] By the word "school" in relation to the Warring States period, and even more so, to the Springs and Autumns, I do not mean any clearly defined institutions, but I think that then there were quite self-sufficient "intellectual communities" in which transfer of knowledge was actively practiced.

It is interesting here that an apparent temporal reference of the creation of the first *zhuan* is revealed — the era of Confucius or not long after his death. This course of thought is understandable, because if by definition the *zhuan* is called to explain the meaning of the ideas of the perfect, then, indeed, their fixation should begin with people who, during their lifetime, found the most perfect-wise or at least his closest students.

Among the most famous and most ancient representatives of this type are two groups of commentaries-zhuan:

1. Three commentaries on the chronicle of the kingdom of Lu — *Chunqiu* 春秋 — *Guliang zhuan* 穀梁傳 ("Guliang Commentary"), *Gongyang zhuan* 公羊傳 ("Gongyang Commentary") and *Zuo zhuan* 左傳 ("Zuo Commentary"). In *Yiwenzhi*, two more *zhuan* to Chunqiu are mentioned — *Zou-shi zhuan* 鄒氏傳 ("Commentary of master Zou") and Jia-shi Zhuan 夾氏傳 ("Commentary of master Jia"), but it is also reported that Zou's comment lost mentors transmitting this version, and Jia was not recorded in writing [*Hanshu*, 30/2928].

2. A set of commentaries on the *Changes* — "Ten Wings" 十翼 (*Shi yi*).

Also, there is a considerable number of "nameless" *zhuan*, to which the texts of any directions are often referring, this has already been mentioned in the previous section — these are references to traditional authoritative knowledge, which for one reason or another has not received written form or more likely it has not survived to the present day.

Two groups of commentaries on *Chunqiu* and *Changes* are of particular importance for the history of Confucian Classical studies because they are examples of the first two more or less stable exegetical strategies in ancient China — historiographic and philosophical. Using them as an example, we can illustrate, that *zhuan* as an "oral tradition", did not presuppose a generally recognized and established form and structure, but retained meaningful stability within the community that transmitted a specific doctrine. [375]

[375] Thus, the *Gongyang zhuan* transmission line as a part of the Confucian school of the Qi state is traditionally traced back to Gongyang Gao 公羊高 (V century BC), and the text itself was recorded in writing by his descendant Gongyang Shou and a colleague of the latter Hu-wu sheng 胡毋生 in II century BC. *Guliang zhuan* was transmitted in a Luka school from Guliaan

The three classical commentaries on *Chunqiu* will be discussed in the next chapter, now we only briefly note that they are all classified as one type of *zhuan*. Still, in reality, they are entirely different works that have a common one — only the original commented text and the alleged oral transmission. Two of them (*Gongyang* and *Guliang*) are similar in the method of revealing the "coded" meaning of the Classic, one (*Zuo*) — explains and makes up for the omitted details of ancient history. If we turn to the complex of *zhuan*-commentaries to the *Changes*, then we see an even more significant difference:

Tuan zhuan 彖傳 "Commentary of statements," a commentary directly on the aphorisms of hexagrams, interprets the divination text from the idea of the interaction of two principles — Heaven and Earth, as well as the natural and cyclic change of two states — hardness and softness (*gang ruo* 剛柔), fullness and emptiness (*ying xu* 盈虛), etc. Through the *Tuan zhuan* prism each hexagram, that is, any life situation is the result of a combination of different opposing, but at the same time integral, sides.

Xiang zhuan 象傳 "Image Commentary," is divided into *Da xiang zhuan* 大象傳 ("Large Image Commentary," a commentary on the image of the hexagram as a whole) and *Xiao xiang zhuan* 小象傳 ("Small Image Commentary," a commentary on the image of each line in the hexagram). *Da Xiang zhuan* compares the images of the upper and lower trigrams, analyses their combination and extrapolates the interpretation of this symbol for human activity, where the primary role is assigned to the actions of the gentlemen (*junzi*) and the "rulers of antiquity/former kings" (*xian wang* 先王). *Xiao xiang zhuan* makes brief conclusions about what is happening at this stage of the development of the situation — why the line predicts "happiness" or, conversely, "misfortune."

Xici zhuan 繫辭傳 "Commentary on Aphorisms" is the most voluminous and most philosophical commentary from among the *Ten Wings*. This treatise, in the words of A.E. Lukyanov, describes "the voluminous cosmological archetype of Dao, its static-dynamic structural-functional constructions" [Lukyanov, 1994, p. 48]. Being inextricably

---

Chi 穀梁赤 (V century BC. AD), who, according to legend, was a student of the grandson of Confucius Zi Xia 子夏 (Gongyang Gao was also considered a student of Zi Xia). Both of these works relate to the canonical course of "new texts." Was considered that "new texts" are based on the traditional oral transfer of texts which is in writing recorded according to old men at the Western Han dynasty, approximately at the emperor Jing-di 景帝 (the rights. 157–141 BC).

connected with the *Changes*, *Xici* does not comment it sentence-by-sentence like *Tuan* or *Xiang zhuan* do, but "ideologically." In *Xici*, all divination formulas and basic concepts found in aphorisms are philosophically understood, the role of the sages in the process of establishing trigrams, hexagrams and aphorisms is explained, the process of interaction of two principles and states is analyzed at a higher level (this motive has already been seen in *Tuan zhuan*).

Xugua zhuan 序卦傳 "Commentary on the sequence of hexagrams" is a text designed to characterize hexagrams to reveal logic in their sequence.

Shuogua zhuan 說卦傳 "Commentary on the explanation of trigrams" is a treatise on the symbolism of eight trigrams in the sequence of King Wen of Zhou and Fuxi. As noted by Y.K. Shchutsky, *Shuogua* is composed of two different texts, logically and stylistically poorly related to each other. One — rather relates to *Xici zhuan*, the other — unfolds a figurative series of each of the trigrams [Shchutsky, 1993, p. 190].

Zagua zhuan 雜卦傳 "Various commentaries on hexagrams" methodologically is similar to *Xugua zhuan*, but the sequence of hexagrams in this text does not coincide with the established version.

Wenyan zhuan 文言傳 "Commentary on signs and words" — a commentary on only the first two hexagrams of Qian and Kun, partially recorded in the form of questions and answers, partly consists of a sentence-by-sentence commentary and glosses, apparently breaking up into several different texts, since the content is also quite heterogeneous.

This brief overview shows that it is not possible to combine all this "commentary polyphony" on any sustainable basis other than the definition of "oral tradition" or "tradition". Each of the early texts of the *zhuan* type distinguishes their commenting techniques, scope, style and purpose. At this early stage of the formation of the Chinese art of interpretation, the commentary was recognized as a commentary and was separated from the text being studied. Later, in the process of recording the commentaries and systematizing them, several works of this type received a special priority status.

This type of commentary is characterized by an assumed lengthy oral transmission of the text. Most likely, there was a written recording of such a commentary, but if we talk about the early *zhuan*, there is little information about this process — we are dealing with an already recorded version and can only guess how and from what this text was formed. In addition, as all definitions in the sources testify, *zhuan* is distinguished by the fact that the authors are more or less all participants in the knowledge transfer (or at least try to convince the reader that this is so) since *zhuan* is designed to express the opinion of a particular intellectual community. If the name of the person who is credited with creating such a commentary is preserved in tradition, authorship is still most likely to be collective in nature, since the commentator acts more as a compiler and editor than as the sole "creator" of the interpretation. Finally, this type of commentary, like most other Confucian commentaries, lacks a stable form and a single method of interpretation, since they varied from one intellectual community to another, and within one community different techniques could be used depending on the goal pursued.

In the middle and towards the end of the Eastern Han period, the situation has changed or, at least, has become more complicated. Analysis of sources shows that the typological instability of some commentary works appears, which are sometimes called either *zhuan* or *zhu*[376]. This time was a period of active interaction of various exegetical traditions, comparative commentaries on different versions of the text began to appear, and in principle, the general level of criticism of different interpretations increased significantly. Let us consider some examples and try to figure it out.[377]

The situation with Ma Rong's commentary on Changes:

1) In Ma Rong's biography in *Hou Han shu* it is mentioned that he wrote *zhu*-commentaries on many Classics, including *Changes* [*HHS*, 60-1/1972];
2) In the "Biographies of the Confucian Scholars" from *Hou Han shu*, it is said that "Ma Rong composed *zhuan* on *Changes*" [*HHS*, 79-1/2554];

[376] Also, in one case *zhang ju*, however, see the section about this type of commentary, which describes how in Han period they were the main form of the existence of *zhuan*.

[377] There is always some probability that the works stated are just different commentaries, which we are not aware of, and this is how the difference of markers can be also explained, but in these cases nothing indicates this, so the analysis is based on the statement that there are the same works.

3) In the *Suishu Jing ji zhi* his commentary on *Changes* is called *zhu*, but in conclusion to the part about commentaries on *Changes* it is again said that Ma Rong compiled *zhuan* on the *Changes* [*Suishu*, 32/909].
4) In the bibliographic treatise of the *Xin Tang shu*, Ma Rong's commentary on the *Changes* is called a *zhang ju* [*XTS*, 57/1424].

The situation with Xun Shuang's commentary on Changes:

1) In his biography in the *Hou Han shu* his work on the *Changes* is called *zhuan* [*HHS*, 62/2057];
2) In the "Biographies of the Confucian Scholars", his commentary is called *zhuan* [*HHS*, 79-1/2554];
3) In the *Suishu Jing ji zhi* it turns into *zhu* [*Suishu*, 32/909].
4) In the bibliographic treatise of the *Xin Tang shu*, his commentary on the *Changes* is called a *zhang ju* [*XTS*, 57/1424].

The situation with Ma Rong's commentary on "Documents in Ancient Characters ":

1) In Ma Rong's biography which list his commentaries, it is said that this is a *zhu*-commentary [*HHS*, 60-1/1972];
2) In the "Biographies of the Confucian Scholars" from *Hou Han shu* it is stated that "Ma Rong composed a *zhuan* [on the *Documents* in ancient characters]" [*HHS*, 79-1/2566];
3) In the bibliography from *Suishu*, the work of Ma Rong is called *zhu* [*Suishu*, 32/913];
4) In the bibliography from *Xin Tang shu,* Ma Rong's work is called *zhuan* [*XTS*, 57/1427].

According to these examples, it can be seen that the attribution of commentary, especially Late Han, is challenging because it requires rechecking from a number of sources, some of which have already been irretrievably lost. The "Preface to the *Documents*" clarifies something:

以注者多言曰「傳」，「傳」者，傳通故也。以「傳」名出自丘明。賓牟賈對孔子曰「史失其傳」。又《喪服》儒者皆云子夏作傳，是「傳」名

久矣。但大率秦漢之際，多名爲「傳」；於後儒者以其傳多，或有改之別云「注解」者；仍有同者，以當時之意耳。說者爲例云「前漢稱傳，於後皆稱注」，誤矣。何者？馬融、王肅亦稱注名爲「傳」，傳何有例乎？以聖道弘深，當須詳悉，於是研核精審，覃靜思慮以求其理，冀免乖違，既顧察經文，又取證於外，故須廣博推考羣經六籍，又捃拾採摭羣書之言，以此文證造立訓解，爲之作傳，明不率爾。雖復廣證，亦不煩多，爲傳直約省文，令得申盡其義。明文要義通，不假煩多也。以此得申，故能徧佈通暢《書》之旨意，是辭達而已，不求於煩。既義暢而文要，則觀者曉悟。故云庶幾有所補益於將來，讀之者得悟而有益也。

Among the commentaries-*zhu*, many are called *zhuan*. *Zhuan* is the transmission of [knowledge of] the past. The term *zhuan* comes from [the work] by Qiu-ming. Binmou Gu said in response to Kongzi: "officials have lost the *tradition* [about the origin of Wu's music]"[378]. In addition, all Confucians say that Zi Xia composed *zhuan* for "Funeral Clothes", so the term *zhuan* has a long [history]. However, in general, [and] during the periods in Qin and Han, much was called *zhuan*. Subsequently, due to the fact that there were many *zhuan*, some changed the names to *zhu* and *jie*. What was still called the same (i.e. *zhuan* – *note by O.B.-O.*), this was done for reasons of that time. Those who talk about the [commentaries-*zhuan*] style, for example, say: "before Han [commentaries] were called *zhuan*, and after Han — *zhu*", this is a mistake. Why this is so? Because Ma Rong and Wang Su also called their *zhu* as *zhuan*. What [stable] style does the *zhuan* have? Since the Dao of the sages is grandiose and deep, elaborated and detailed [clarifications] are needed, so a thorough and accurate study is carried out, long and quietly pondered in order to find the truth, in the hope of avoiding a wrong and false [understanding]. To do this, they check the text of the Classic and look for evidence in external [sources], so it is necessary to study all canonical books very widely, as well as collect and select evidences from many books in order to build an interpretation on the basis of these [canonical] texts and evidences [from other books]. For all this, an explanation-

[378] See [Liji, 39/1542].

> *zhuan* is compiled to show that [interpretation] is not done rashly. Although the evidences should be extensive, they should also not be too verbose, the compilation of *zhuan* [consists in] brevity and laconic, [which] makes it possible to comprehensively state the meaning. It is necessary to explain the text succinctly so that the meaning is understandable, it is not necessary to rely on the multiplicity of words, [proving its interpretation of meaning]. Thus, once clear, the essence of the *Documents* can be widely disseminated. Words should be enough only to express meaning, and only. There is no need to strive for confusing [amount of words]. Since the meaning is clear, and the text is concise, then the reader will learn everything. Therefore, they say: we hope that this will help in the future and those who reads these [lines] will be able to comprehend and benefit from it [*SSZY*, Xu/116].

First, *zhuan* is defined in more detail as a theoretical commentary that summarizes the specific factual data presented in the commentary before it. Since it generalizes many details into a whole interpretation, such commentary could be transmitted within the framework of teacher succession as a specific position.

Secondly, it is evident that one type of commentary is superimposed on another, and it is noteworthy that this begins to happen, especially noticeably during the Eastern Han period. Here the problem of numerous authorities and traditions affected, which by that time had accumulated for several centuries and were gradually preparing a shift towards less pretentious commentaries. The appearance, and then the preference for another marker for commentary works, looks like a logical choice of the era because the traditional teacher succession was already in crisis, someone continued the work of their teachers, someone fabricated links in the history of teacher succession, someone frankly went beyond all existing traditions. Against the background of a reduction in the number of *zhuan*, there was a justification for *zhu* as a new type of commentary. This problem is even more evidenced explicitly by the "Preface to the Corrected Meaning of the Records of Rites":

> 注者，即解書之名。但釋義之人，多稱為傳。傳謂傳述為義，或親承聖旨，或師儒相傳，故云傳。今謂之注者，謙也，不敢傳授，直注己意而已。若然，

則傳之與注，各出己情。皇氏以為自漢以前為傳，自漢以後為注。然王肅在鄭之後，何以亦謂之傳？其義非也。

Zhu is a term for explaining books. However, those who interpret the meaning of [the texts] often call [their writings] *zhuan*. *Zhuan* is called the transmission of a narrative about the meaning — someone directly inherits the ideas of the sages, someone conveys the [ideas] of the teacher, so it is called a "traditional narrative commentary". The fact that this is now called *zhu* is from modesty, [since scholars] do not dare to transfer [knowledge] and teach others [based on it], so they only comment based on their understanding, and that is all. If [what is said here] is true, then when transmitting and commenting, everyone proceeds from their aspirations. Master Huang [Kan] believed that before Han, the commentaries were called *zhuan*, and after Han — *zhu*. However, Wang Su was after Zheng [Xuan], why does he also name these [commentaries-*zhu*] as *zhuan* then? This understanding is incorrect [*LJZY*, 1/1229].

In the early Tang, when this "Preface" was written, the problem with the imposition of *zhuan* and *zhu* was not so acute, because then all the attention of exegetes focused on the settlement of the relationship of commentary-*zhu* and subcommentary-*shu*[379]. The more valuable information here is that exegetes analyzed the difference between *zhuan* and *zhu* in terms of the authority of the succession of knowledge and modesty if this authority is not present. This allows us to return to the problem of typological attribution of the above commentaries. Those commentaries which by the end of the Eastern Han were in a controversial position between *zhu* and *zhuan*[380] types were chosen to be listed as *zhu* when compiling a bibliography of the *Suishu* in Early Tang (it is possible that by that time they were already circulating with this names), since an attempt to emphasize the small number of "ancient" *zhuan* and a large number of commentaries of the Han exegetes is traced in the *Suishu Jingji zhi*. Thus, even if in other sources there was a mention that a certain new *zhuan* was written, it fell into the bibliography under a different, more modest, name. However, when compiling the bibliography of *Jiu Tang shu* and *Xin Tang shu* in the Song period (the situation is the same with the bibliography from the later

[379] For specific information about the subcommentary-*shu*, see the relevant section
[380] It is difficult to judge the authors' personal preferences, perhaps they themselves preferred to call their works Zhuang for authority, perhaps followers changed their names.

Songshi), those commentaries were returned the marker *zhuan* or attributed to *zhang ju* which was closely related to *zhuan*. That is, a new tendency can be seen, which was giving preference to other forms of commentaries (for instance, *zhuan*, *jie*, *shuo*) and upstaging the Han and early medieval *zhu*.

Among other features of the *zhuan*-commentary, it is worth noting that it early had the possibility of dividing into "internal commentary" (*nei zhuan* 内傳) and "outer commentary" (*wai zhuan* 外傳), transmitted, respectively, inside the certain community and promoted outside it. Among outer commentaries, the *Chunqiu wai zhuan Guoyu* 春秋外傳國語 (the Discourses of the States, outer commentary on *Chunqiu*) and the *Han-shi wai zhuan* 韓詩外傳 (hereinafter *HSWZ*, Outer commentary on the *Odes* by Master Han) are rather well-known. These commentaries refer to the texts of *Chunqiu* and *Odes*, respectively. If internal commentaries, for all their potential originality, can be defined as "commentaries" since they consider the interpreted classical text, then outer ones do not seem to do that much. *Han-shi wai zhuan* will be discussed in more details below, so now we turn to *Guoyu*, which does not refer to the *Chunqiu* text even to such a small extent as Han Ying's commentary does to the *Odes*. What gave reason to call this writing an outer commentary (apart from the fact that *Chunqiu* is a chronicle of the state of Lu, and *Guoyu* provides stories about characters from other states)? As a hypothesis, it can be assumed that outer commentaries, judging by their content, showed how to use the classical text, not in theory, but practice, in everyday life. Moreover, if in the case of *HSWZ* it was the ability to insert a suitable poetic line at the right time and situation, then in the case of dialogues and speeches of *Guoyu*, the moral assessments canonized by Confucianism, "sewn" into the *Chunqiu* textual code, come to life. *Guoyu* shows how the very essence of the Classic, not only its text, is implemented in practice.

For more than ten centuries, the status of *zhuan*-commentaries as a source of authoritative traditional knowledge was unique and relatively stable, but by the time of the Song period, this position had already begun to lose its former relevance. If before Song, new *zhuan* practically did not appear, then under Song, the works of Liu Chang 劉敞 (1019–1968) *Qijing xiaozhuan* 七經小傳 (Small Commentary on the Seven Classics)

or Zhu Xi 朱熹 (1130–1200) *Shi ji zhuan* 詩集傳 (Collected Commentary on Odes) and many others appear. Besides, there are also various kinds of "additional *zhuan*" *bi zhuan* 裨傳, *fu zhuan* 附傳, *bu zhuan* 補傳 [*Song shi*, 202/5040, 5043-5044, 5046]. These works are not comparable to the early *zhuan* in authority, therefore, in the title, they usually modestly indicated "additional", "small" and "collected" because the synthesis of several traditions was usually carried out. In its overwhelming majority, the Song *zhuan* are sentence-by-sentence commentaries like *zhu*; however, the use of the term *zhu* was not widespread at that time (as discussed below, see the sections on comments by *zhu* and *jie*), which led to its partial replacement with "degraded" *zhuan*.

2.2.2. Reasoning *shuo* 說

The next type of commentary to be analyzed is the "reasoning" *shuo* 說 (also "reasoning about the meaning" *shuo yi* 說義).

Shuo as a commentary type originates approximately in the Warring States period. In any case, already in the *Mozi* 墨子, there is a division of a text into the "canon" 經 and the commentarial "reasoning" 說. Another issue is that in this case the word "canon" is used, of course, not in the meaning that it will acquire during the Han period exclusively for some Confucian writings.

Reasoning-*shuo*, explained vaguely in the *Shuowen* dictionary, means *shi* 釋 "unfasten", "interpret" [*SWJZ*, 3-1/167]. In the case of *Mozi,* it is a logically verified method of constructing inferences.[381] Thus, if in the "canonical" part a certain statement was briefly expressed, then in the "explaining" part it was proved. The same structure (statement + its brief proof) is found in the Mawangdui version of the *Wu xing* 五行 (On five processes/activities/agents) treatise, where the text is also divided into "canonical" and "commentary" parts[382].

---

[381] In addition, a technical arsenal of Mohist logic and argumentative practice were seven receptions (*huo* 或 a disjunctive syllogism "or...or", *jia* 假 a hypothetical syllogism), *xiao* 效 a categorical syllogism, *pi* 辟 "comparison reduction", *mou* 侔 "reduction of a parallel", *yuan* 援 "imitation", *tui* 推 "expansion"), see [Hu Zizong et al., 2007, pp. 232–233, 357–367; Graham, 1964, p. 1–54; Hu Shi, 1922, p. 93–108].

[382] Study and translation of this text see in [Csikszentmihalyi, 2004].

Further, we find a similar division into "canon" and commenting it "reasoning" in the 30–35 chapters[383] of the *Han Feizi*. Despite the names of the chapters, it seems that they have received this marker *shuo* somewhat later, as in the pre-modern editions of the work they are not found [Lundahl, 1992, p. 147; *HFZ*, 9/571]. Nevertheless, the division itself is clear, since the internal architectonics of the chapters indicate that the commenting part was called like this:

1. canon 經 (statement with advice to the ruler);

2. short reference to a precedent which is entered the words "it is explained by/in"... 其說在;

3. detailed commentary — "reasoning" 說, containing several stories designed to confirm the validity of the original statement.

In the *Han Feizi,* it is quite interesting that a completely different material shows, in general, the same scheme as in *Mozi*: a statement of a particular position/advice, and then its proof by those means that seem adequate to the author. In the case of *Han Feizi*, these are historical examples, stories by which the correctness of the statement was confirmed.

It is connected with the general for intellectuals of the Warring States period understanding of *shuo* as one of the stages of argumentative practice. A vivid example of this is found in the *Xunzi*, the *Zheng ming* 正名 chapter (Correcting/Rectifying Names):

> 今聖王沒，天下亂，姦言起，君子無埶以臨之，無刑以禁之，故辨說也。實不喻，然後命，命不喻，然後期，期不喻，然後說，說不喻，然後辨。故期命辨說也者，用之大文也，而王業之始也。名聞而實喻，名之用也。累而成文，名之麗也。用麗俱得，謂之知名。名也者，所以期累實也。辭也者，兼異實之名以論一意也。辨說也者，不異實名以喻

[383] *Neichu shuo shang qishu* 內儲說上七術 (Internal reasoning repository, upper section: seven techniques), *Neichu shuo xia liuwei* 內儲說下六微 (Outer reasoning repository, lower section: six subtleties), *Waichu shuo zuo shang* 外儲說左上 (External storage of reasonings, left top section), *Waichu shuo zuo xia* 外儲說左下 (External storage of reasonings, left lower section), *Waichu shuo* you *shang* 外儲說右上 (External storage of reasonings, right upper section), *Waichu shuo you xia* 外儲說右下 (External storage of reasonings, right lower section)

動靜之道也。期命也者，辨說之用也。辨說也者，心之象道也。心也者，道之工宰也。道也者，治之經理也。

Now the sages are no more, the world is in chaos, and pernicious sayings have arisen. Gentlemen lack positions of authority with which to control them and lack the requisite punishment to restrain them, therefore [uses] dialectics and reasoning. It is when the object is not understood that it is *named*. It is when the name is not understood that it is *defined*. It is when the definition is not clear that it is *reasoned* about. It is when the reasoning is not clear that the *dialectics* is employed. Therefore, naming and defining, dialectics and reasoning, being the primary forms of practical activities, were the first principles of the royal enterprise. The application of a particular name consists of the object being heard and clearly understood. The linkage of names [into syntactical units] consists in forming text by following each other. When both the application and links between names are grasped, we are said to know the name. Names are used to define different objects. Propositions connect the names of different objects in order to express a single idea. Dialectics and reasoning, by not allowing the object and name to become disengaged, are used to understand the Way of action and repose. Naming and defining are the function of dialectics and reasoning. Dialectics and reasoning are the mind's representation of the Way. The mind [acts as] both as the artisan and manager of the Way. The Way is the classical standard and rational principle of order"[*Xunzi*, 16/499–500].[384]

Xun Kuang (荀況 ca. 313–215 BC) diverged from his Confucian predecessors[385] on many matters, however, in the context of this thesis, it is more important that he logically analyzed and systematized many concepts inherent not only in Confucian philosophical discourse but, for example, also in Moist [Cua, 2005, p. 149, 354; Knoblock, 1994, p. 123]. Especially in terms of logic, Xunzi's discourse and Moists' have much in common, which was reflected in the terminology of the above fragment. In the process

[384] cf. [Knoblock, 1994, p. 132].

[385] His controversy with Mencius 孟子 (Meng Ke 孟軻, 372–289 BC) on the question of the human nature, whether it is evil or not, became especially important for Confucian philosophical thought. For an overview of the issue, see [Liang Qichao, 2016, pp. 185–205].

of "naming-defining-reasoning-distinguishing (dialectics)" *shuo* plays a significant role in proving the definition of a name.

It is quite evident that the understanding of the canon-*jing* before and after Han was different, as was the reasoning-*shuo*. However, the Warring States period understanding of *shuo* had a strong influence on the type of commentary that it resulted in by the time of the Han dynasty and especially the Tang and Song eras. The *shuo*-commentary is not just an oral or writing interpretation of *zhuan*. Their cardinal difference is that *shuo* is a commentary, which states a personal point of view[386] on the selected canonical text or specific issues related to it. This led to its fairly free form. One of the pioneers of literary criticism in China, Liu Xie, noted that the *shuo* aims at convincing the opponent and that such an essay can be equally provided orally during the dispute or recorded in writing [*WXDL*, 18/249-250].

An essay like *shuo* is rarely recorded as a sentence-by-sentence commentary, since this form does not exactly satisfy its objectives, as the subject of discussion in it is not the entire Classic, but only its specific ideas. Accordingly, the connection between the Classic and the commentary-*shuo* is much more fragile than, for example, between the Classic and *zhuan*. At the same time, the *shuo* is not related to a critical assessment of previous works or commentaries, just as its interests do not include historical or cultural information related to the text being studied — these materials, as will be shown in the relevant section, were under the jurisdiction of the subcommentary-*shu*.

In Han times, this type of reasoning is formalized into an independent commentary, now most directly related to Confucian Classical studies. The bibliographic treatise *Yiwen zhi* gives a considerable number of *shuo*-commentaries: on *Shijing* — 2, on *Lunyu* — 5, on *Xiaojing* — 6, as well as dozens of "reasoning"-*shuo* attributed to different schools of thought [*Hanshu*, 30/175–207]. However, the problem is that their vast majority has not survived to this day. Moreover, they were lost early enough; if we look at the

[386] By personal commentary in this thesis is meant a commentary not literary commentary only for the personal or private use, but a commentary based on the private position of the exegete, the content of which showed his level of loyalty to the traditional interpretation of the canonical text. One of the features of Confucian exegetics is that the original opinion of an individual scholar was usually masked as "words of the teacher" or as "knowledge received from former teachers" by Confucians. That is, personal opinion not supported by the authority of antiquity was not highly appreciated. The following will show how the "legalization" of such a private opinion on exegetical disputes could win or fail.

bibliographic sections of the dynasty stories of *Suishu*, *Jiu Tang shu* or *Xin Tang shu*, then there is are few matches with the *Hanshu* materials. The bibliographies contain information about other writings of this type, but they are also few — it is clear that before Song these *shuo*-commentaries were not very popular. This has its explanation since under Song in Confucianism there is a change of exegetical strategy. The fashion includes writings of an essayistic nature, based not on the Han canonical tradition, the faith in which has noticeably decreased, but on the personal opinion of the scholar.

Another rather important issue related to the *shuo* of Han period is their comparison with other types of commentary that existed then. For example, Lü Simian 吕思勉 (1884–1957) believed that "*zhuan* and *shuo* are essentially the same things. However, what appeared earlier and was recorded on bamboo and silk is called *zhuan*. What appeared later and was preserved orally is called *shuo*" [Lü Simian, 1982, p. 684–685]. Hence, in theory, the difference between these commentaries was primarily in the way information was transmitted — in writing or orally. However, this explanation reveals only one of the parties that distinguish *zhuan* from *shuo*, while the sources have some other unambiguous contrasts implying somewhat status differences (for example, in the Liu Xin's letter, "they trust oral reasoning-*shuo* and betray *zhuan* and notes-*ji*" [*Hanshu*, 36/1969]).

In modern works on this matter, we read with references to Lü Simian more detailed explanation: "there are practically no differences between the *zhuan* and *shuo* texts, the latter is just more colloquial. Consequently, we conclude that by nature, *zhuan* and *shuo* are similar, even repeat each other" [Xie Mingxian, 2016, p. 95][387]. Another time it turns out that the difference between *zhuan* and *shuo* consisted of formal characteristics, and *shuo* is a colloquial version of *zhuan*. Still, the problem here lies in the inaccuracy of the original idea of the difference between *zhuan* and *shuo* according to the oral or written form. The essence of the difference was not that the reasoning-*shuo* was more conversational due to the oral method of transmission, but that in principle, not every interpretation was awarded a written fixation, since the written record immediately

[387] This conclusion is based on a comparison of one similar fragment from *Gongyang zhuan* and *Jin Chunqiu Gongyang shuo* (今春秋公羊說 *Modern Reasoning about Chunqiu Gongyang*), which are quoted in Xu Shen's essay *Different Meanings of the Five Classics* (*Wu jing yi yi* 五經異義).

indicated the high status of the work. "Reasoning" for the most part remained oral interpretations, most of which were temporary or local and did not receive authoritative/official status, which would remain unchanged in several generations of students.

The educational and exegetical system under the Western Han imposed significant restrictions on the scholars' ability to offer their interpretation and legalize their personal opinions of the Classic. One may ask about the existence of such "private" interpretations and how they existed. Practically the only way to confirm the authority of an interpretation was indeed participation in the regularly held court disputes, in particular, the practice of *shuo jing* 說經 ("reasoning about Classic/ Classics"). *Shuo jing* were special lectures with a discussion about any canonical text (or an indication that this scholar had enough knowledge to discuss the Classics)[388]. Verbal reasoning on the dispute was not necessarily equated with written reasoning-*shuo* as a commentary. In a broad sense, *shuo jing zhe* 說經者 ("the one who talks about Classics") is any exegete, that is, a Confucian scholar, who explores Classics and can arguably tell and answer questions about them. The *shuo jing* event itself implied an indispensable discussion between opponents. In *Hou Han shu*, there are records of such events; for example, Lu Pi 魯丕 wrote in a report to the emperor:

> 臣聞說經者，傳先師之言，非從己出，不得相讓；相讓則道不明，若規矩權衡之不可枉也。難者必明其據，說者務立其義，浮華無用之言不陳於前，故精思不勞而道術愈章。法異者，各令自說師法，博觀其義。
>
> [Your] servant heard that those, who talk/reason about the Classics, transmit views of former teachers, do not [make statements] based on their personal opinion and should not yield to each other [only out of courtesy]. If they yield to each other [out of courtesy], then the Way will not be understood, which is similar to how the measure and scales should not be curved. Those who doubt must clarify their arguments, those who argue/ reason must justify their meaning. Lavish useless words should not be stated in the beginning, so

[388] For example, Confucian Zhang Yu "was good at reasoning about *Lunyu*" [*Hanshu*, 81/3347].

> fine thoughts are not exhausted, and governing techniques are becoming more apparent. To those who differ in the method of [school/teacher] (i.e., those who relate to various schools or teachers' linages — *note by O. B.-O.*), let everyone to talk about the methods of his teacher, [in order] to understand its meaning in-depth [*HHS*, 25/884].

The genesis of the *shuo jing* practice in the form of a dispute has its roots in *shuo*'s development during the Warring States as one of the instruments of argumentative and oratory practice discussed above.[389] This emphasizes the special status of this kind of reasoning, which have not yet received universal recognition, but on the contrary, were the opinion of a scholar who should be professionally questioned (*nan* 難). Only after the successful defense of the position of the scholar, this kind of reasoning could be recognized as reliable. The main factor here was the skill of using more authoritative sources to confirm one's point of view, and in this sense, oral reasoning about the Classic is the only "legal" way to bring one's own opinion to an established tradition.

The successful defense of the interpretation of the Classic could pave the way to the educational system, which was also associated with a political and bureaucratic advance on the career ladder[390]. However, it was possible to win the debate only by proving to everyone that the interpretation corresponds to the "[state-sanctioned] teacher's method/standard" (*shi fa* 師法), that is, it must have deeply traditional grounds. Therefore, the most interesting is what happened to the *shuo* in the case of their universal approval and what happened to their "author originality". In oral form, lectures, reports or speeches at debates could cover either specific problems[391] or the general meaning of the text of the Classic, so their written fixation was possible in two versions:

---

[389] Among other things, *shuo* as a separate type of speaking with the ruler (under Han, considerations regarding Classics were also included here) is analyzed in detail in *Shuo nan* 說難 ("Difficulties of the reasoning") chapter of *Han Fei-zi*. Here, the treatise sets forth the general difficulties an official or scholar will meet when expressing his opinion at court and, accordingly, describes how to submit and defend this opinion.

[390] For example, one of prominent specialists in *Lunyu* at the Western Han court Zhang Yu 張禹 received a position of the mentor of the heir to the throne, future Emperor Cheng of Han, as a result of a discussion with other specialist in *Lunyu* Xiao Wangzhi 蕭望之 (d. 46 BC) and also as a result of numerous recommendations from other scholars [*Hanshu*, 81/3347]. According to the same scheme, Kuang Heng 匡衡 began to come up through the ranks. In his case the success was ensured by successful answers to questions about the *Odes* [*Hanshu*, 81/3332].

[391] Among the discussions about the *Rites* there are specific discussions about the ritual robes [*Hanshu*, 75/3155], discussions about the disasters and anomalities based on the *Changes* and *Documents* were also very common [*Hanshu*, 88/3602, 3605, 3616].

The first option made it possible to preserve the form of an essay on a selected topic (typologically just corresponding to the *shuo* framework as a separate type of commentary), including *shuo yi* commentaries 説義 ("reasoning about the meaning"). For example, Ouyang-sheng compiled both a *zhang ju* commentary to the *Documents*, and *shuo yi* [*Hanshu*, 30/1705], where the former served as the flagship teaching commentary, and the latter played a role of an individual supplement.

The second required the transformation (or at least renaming) of *shuo* into a completely different type of commentary, namely, for development in the court career, the scholar needed to convert his original *shuo* into a format suitable for its systematic use within the framework of the official paradigm. *Hanshu* contains references to such *shuo* transitions in another type of commentary. Ding Kuan, whose specialization was *Changes*, "compiled *Reasoning about Changes* (*Shuo Yi* 説易) in thirty thousand words, explained the words and outlined the main meaning, and that is all. This is what is now called "Small *zhang ju* by [Ding Kuan]" [*Hanshu*, 88/3598]. Zhang Yu, who was engaged in studying *Lunyu* and was briefly mentioned above, when teaching the heir to the throne, composed for him the *Lunyu zhang ju* (Commentary on *Lunyu* with separation into paragraphs and phrases) and in *Yiwen zhi* his commentary is recorded as *shuo* [*Hanshu*, 30/1716]. Also, we find in *Hanshu* stating about Hou Cang: "Cang talked about the *Rites* in several tens of thousands of words, the title of the work was "Hou Cang's notes about the studying pavilion (*Hou Cang qu tai ji* 後氏曲台記)" [*Hanshu*, 88/3615].

Not all reasonings-*shuo* withstood the test with a dispute, and many did not even get to this stage, remaining the private opinion of the scholar unrecognized by the scholars and the unsanctioned by the state. In case of uncertain and weak argumentation, the new interpretations met with general disapproval and threw the scholar to the periphery of official educational, exegetical and political activities[392]. Here are some relevant examples. The Western Han scholar Meng Xi, according to *Hanshu* studied under Tian Wansun, but in apart from this he found books about *yin-yang* and natural disasters and

[392] A huge number of "unrecognized" reasonings was a parallel dimension for exegetical activities. In part, these were simply commentaries that were not included in the official educational program ("Shi, Meng, Liangqiu were accepted into state schools, and among the people the theories/reasoning of Fei and Gao were popular" [*Hanshu*, 30/1704]).

subsequently began to deceive this for the teaching of Tian Wansun, privately handed over to him by the teacher himself before his death. Among the closest colleagues, there were immediately those who began to refute the reliability of this succession, and subsequently, Meng Xi was not taken to the service citing the fact that he changed the "teacher's method" [*Hanshu*, 88/3599]. Contemporary to Meng Xi another scholar Zhao Bin 趙賓 in a dispute with colleagues directly referred to his knowledge "obtained from Meng Xi" (i.e. argued to have a rightful place in tradition) and, since he discussed deftly, opponents did not find how to object and what to doubt (*nan*). However, everyone concluded that this is "not an ancient method" (*fei gu fa* 非古法) [Ibid]. The status of the succession of knowledge of Meng Xi himself raised questions, so his support for Zhao Bin did not dispel doubts. It is not surprising that after the death of Zhao Bin, no one could support the "reasoning" of the latter, so Meng Xi himself ceased to recognize him openly [Ibid].

As can be seen, oral "reasoning" had a crucial function both in spreading the teaching and in promoting it. The key here is that *shuo* is such teaching or such a point of view regarding the Classic and *zhuan*, which is expressed not on behalf of the whole stable tradition, but behalf of a particular scholar, and therefore initially required verification. To prove the viability of his "reasoning", he needs to extend stable ties to his teacher, to the entire line of succession of knowledge in the field of which he argues. In this sense, we can agree with the idea expressed above that oral *shuo* are directly related to *zhuan*, since if the defense of the opinion was successful, this knowledge was kind of included in the official paradigm[393]. However, it is essential to emphasize that the original status, the problem of recognition and the breadth of the material of these comments were completely different.

Considering the *shuo*-commentaries of the Song dynasty, the first thing that is worth noting in this regard is the treatise of Zhou Dongyi 周敦頤 (1017–1073) *Taiji tushuo* 太極圖說 (Explanation of the drawing of the Great Limit/Reasoning about the

[393] For example, in Liu Xin's letter we read, that "*zhuan* and *shuo* of all thinkers were widely established in state schools, [those who own them] received *boshi* positions" [*Hanshu*, 36/1969]. This clearly refers to those "reasoning" that were recognized as part of the official doctrine.

drawing of the Great Limit). This small text was paradigmatically important for Song Confucianism, became its terminological foundation and ideological base.[394] In the best traditions of a free commentary-"reasoning" Zhou Dongyi took as the basis the ideas of *Changes* (to be more precise, the *Xici zhuan*, where the term *taiji* is first found [DKK, 2006, p. 424–428]), and then systematized them in a way that no one has done before. The treatise shows the consistent unfolding of the entire variety of space, the five elements, *yin* and *yang*, the four seasons and all things from the Great Limit. The *taiji* is inextricably connected with the *Unlimited* (i.e., with the *wuji*), forming with it the first pair of opposites flowing into each other. All this is depicted on the diagram, from where the title of the treatise "Explanation of the drawing...," comes out; however, its heart is the creative systematization and innovative understanding of the essence of the *Changes* [Lukyanov, 2009, p. 222–231].

Not always commentaries-*shuo* were as revolutionary as *Taiji tushuo*. For example, one of the earliest commentaries on *Odes* — *Maoshi zhishuo* 毛詩指說 (Instructing reasoning about the *Odes* in Mao's [edition]) by Cheng Boyu 成伯, Tang exegete. This small composition consists of four chapters: "Narration [about the process] of creating [*Odes*]" 興述, "Explication and reasoning" 解說, "Transmission and teaching" 傳授, "Literary style" 文體. Cheng Boyu's work may not have opened new horizons in the study of the *Odes*, but it is curious for some points. The author selected essential topics for the essay, in his opinion and analyzed the selected material. For example, in the second section, he gives a rather interesting version of explaining the logic of the following parts in the *Guofeng* section, thus proving the non-arbitrary nature of the structure of the Classic. He carries out the analysis of the majority of the concepts forming the basis of traditional Odes scholarship — "four beginnings" (names of four sections of *Odes*) 四始, "six meanings" (three genres and three stylistic devices of *Odes*) 六義, "corrected and changed" 正變 (the poems written in an era of sages and when the Way was already lost), philological commentary *xungu* 訓詁, etc. [*MSZY*, 2–10] All this looks somewhat

[394] For more information, see [Rysakov, 2009, p. 70–76].

consistent and systematic. The ideas of Cheng Boyu had an influence on subsequent trends in *Odes* scholarship under Song, in particular, on the Zhu Xi's readings.

The same type of writings includes, for example, *Cheng-shi jing shuo* 程氏經說 (Master Cheng's reasoning about the Classics) by Cheng Yi 程頤 (1033–1107), which also represents an example of a systematic presentation of the commentator's opinion on Confucian Classics. *Shu shuo* 書說 (Reasonings about the *Documents*) by Lü Zuqian 呂祖謙 (1137–1181) at first glance may seem like a non-standard commentary for a type such as *shuo* because it is almost a sentence-by-sentence commentary, which is quite rare for *shuo*. However, here the main point is the circumstances of the composition of the commentary. Lü Zuqian was invited to the court of emperor Xiao-zong 孝宗 (1127–1194) of Song during the Qiandao 乾道 (1165–1173) and Chunxi 淳熙 (1174–1189) eras and lectured there about the *Documents*. The materials that he prepared for these lectures formed the basis of "Reasoning" [*Shushuo*, 2008, p. 1–4]. *Shu shuo* has almost no elements of a philological study of the text, but only details the Lü Zuqian's point of view on history, ideology and, of course, methods of governing the state.

In summary, it is necessary to note the following features of the *shuo* as a commentary type: this is not critical (does not explicitly evaluate previous points of view on the question), not philological (does not contain elements of *xungu*) and not historical (does not give additional materials on the topic), but programmatic commentary-reasoning, designed to consistently highlight the commentator's point of view (while proving that this point of view also has a traditional background). Reasoning-*shuo* was often first defended during academic disputes and then recorded in writing already in the form of other commentaries. The individualistic nature of the commentary-*shuo* is all the more evident when comparing, for example, with *zhuan*, where the transmitted knowledge is declared as traditionally dogmatic by definition and nature, inherited either from the sages or from a line of teachers.

2.2.3. Records/notes *ji* 記

The nature of the records-*ji* is quite complicated. They are undoubtedly closely related to Confucian exegetics and are mentioned in sources along with *zhuan* and *shuo*; however, strictly speaking, these are auxiliary materials collected by specialists on a particular topic. For example, *Hanshu Yiwen zhi* has a record about the text *Wu xing zhuan ji* 五行傳記 (Commentary and notes on the "Five Processes", 11 *juan*) by Liu Xiang 劉向 (79–6 BC), the essay with the same name under the Xu Shang's 許商 name (1 *pian*), as well as *Records* in 131 *pian* following the *Classic of Rites*.

Hanshu Yiwen zhi also lists various compositions, some of which were later partially included in a voluminous collection called *Li ji* 禮記 (Record of Rites): *Yue ji* 樂記 (Record of Music), *Mingtang yin yang* 明堂陰陽[記] ([Records of] light hall, *yin* and *yang*), *Wang-shi shi* 王史氏[記] [395] ([Records of] scribe Wang's clan).

The main feature of this essay is its heterogeneity, mosaic in the selected material: here and reasoning about specific rituals (*guan yi* 冠義 (On the ritual of putting on a hat), *xiang yin jiu yi* 鄉飲酒義 (On the provincial ritual of the feast), *yan yi* 燕義 (On the ritual of the court banquet), and philosophical essays (*Daxue* 大學 The Great Learning, *Zhong yong* 中庸 The Doctrine of the Mean), there are exegetical chapters (*Jing jie* 經解 Explanation of the Classics) and on the governance of the state (*Wang zhi* 王制 The Regulations of the King), etc.

Liji covers a massive range of topics related to the ritual-*li*, the standard of proper behaviour and education [Vasiliev, 1988, p. 173–176]. However, the text has a rather mosaic presentation, which was noted by medieval commentators, for example, Wu Cheng 吳澄 (1249–1333): 記者，旁搜博採，勦取殘篇斷簡，會粹成書無復銓次 "Those [who created] *Records* searched [information] everywhere, selected it from numerous sources, borrowed and selected out from scattered chapters and individual fragments. [And in the end] they were able to collect a whole book without repeating in

[395] In *Yiwen zhi Wang-shi shi* is called *ji* 記 — *Wang-shi shi ji,* and according to Liu Xiang's *Bielu* both *Wang-shi shi* and *Mingtang yin yang* are *ji* [*HYWZKZ*, 2/157].

the arrangement [of material]" [*LJZY*: 1-2], and modern researchers [Yang Tianyu, 2007, p. 160–167]. In the Tang *Zhengyi* preface to the *Liji* this assessment as a collective text is also recorded:

> 至孔子沒後，七十二之徒共撰所聞，以為此《記》。或錄舊禮之義，或錄變禮所由，或兼記體履，或雜序得失，故編而錄之，以為《記》也。
>
> When Confucius was gone, seventy-two students collected what they have heard, and it became *records*. They recorded the meaning of ancient rituals, recorded the origin of diviated rituals, at the same time recorded both the essence of [ritual] and [ritual] actions, summarily described successes and failures. Therefore, all this was collected and recorded — this became *Records* [*of Rites*] [*LJZY*, Xu/1226].

Records were collected at different times, by different specialists of ritual and for different purposes — mainly in order to supplement the missing information about the ritual or to use it in training. Unfortunately, there are no other surviving examples of Han *ji*, so it is difficult to conclude about that period. The only thing is an alternative name of the *Taishigong shu* (太史公書 Book of the Grand Historian) — *Taishigongji* 太史公記 or *Shiji* 史記 (Records of the Grand Historian) by Sima Qian 司馬遷 (145–86 BC), the trend-setter of Chinese historiography. However, *Shiji* is a Dynastic History, verified both structurally and materially, the result of many years of careful work of the great historiographer. With *Liji*, they are probably related only by the variety of sources based on which they are written.

This feature was preserved for *ji* and at a later time — let us consider another example — the Song commentary by *Lü-shi jiashu du Shi ji* 呂氏家塾讀詩記 (Records of reading the *Odes* at master Lü's private school), written by Lü Zuqian based on many years of teaching experience at his school. Lü himself believed that the problem with the Classical scholarship of his time is 近時多忽傳注而求新說，此極害事 "recently, many have neglected *zhuan* and *zhu* commentaries and are looking for new reasonings-*shuo*,

this is extremely harmful to the matter"[396] [*DSJ*, 3–4]. Therefore, Lü Zuqian was against unequivocal criticism of the *Mao zhuan* to the *Odes* and preferred to compile an "objective commentary" that set out various points of view on the text of the Classic. He took the version of Mao and Zheng Xuan as the basis, but at the same time cited opinions of Cheng Yi, Su Shi, Wang Anshi, Zhang Zai, Ouyang Xiu, Zhu Xi and others on each issue that he parses, to each poem that he analyzes.

Ji is not a critical commentary in this sense; its tasks are not specifically to criticize opinions that the commentator disagrees with, and it does not include putting forward new ideas, but it is a textbook, a collection of different interpretations related to one idea about the need to study them in the learning process.

This is what differs the Lü Zuqian's commentary-*ji* from other numerous commentaries on the *Odes* — he expresses his position indirectly, by selecting different points of view, which, according to the compiler, can be relied on. Therefore, if we compare *ji*, for example, with *zhuan*, then this type of composition will belong to the category of private opinions, but at the same time opinions loyal to tradition. One of its main features will be that it was used as auxiliary material in the process of training.

The same features are preserved in other commentaries of this type, for example, *Xue Yi ji* 學易記 (Records of Studying the *Changes*) by the Yuan Confucian Li Jian 李簡 (birth and death date unknown), *Zhou Yi wan ci kun xue ji* 周易玩辭困學記 (Records of Difficulties of Studying the Verbal Subtleties of *Zhou yi*") and *Dai xuan Shi ji* 待軒詩記 (Records of the *Odes* from the Waiting Pavilion") by the Ming scholar Zhang Cizhong 張次仲 (1589–1676) and many other similar writings — all of them are based on the collection of the selected quotes from previous Confucian commentaries.

A separate category comprises works that are also labelled as *ji*, but they are not at all commentaries on canonical books. For example, the collections enjoying wide popularity in Medieval China, such as *biji* 筆記 (brush-note essays), or other separate compositions, as poetic *Tao hua yuan ji* 桃花源記 (The Record of the Peach Blossom)

[396] This once again confirms the idea of a Confucian understanding of *zhuan* and *shuo* as things of the opposite nature.

by Tao Yuanming 陶淵明 (352/365–427), *Yueyang lou ji* 岳陽樓記 (Records of the Yueyang Tower) by Fan Zhongyan 范仲淹 (989–1052). There are a lot of such examples. Their nature requires a separate literary study, but they are all united by one feature inherent also in *ji*-commentaries: they are written as if spontaneously — in the process of learning or teaching, during a trip around the country, they record impressions, notable ideas and events, creating a single whole from scattered patches of the thought.

2.2.4. *Zhang ju* 章句 vs *xun gu* 訓詁

The commentary types described above existed in one form or another before Han, then continued to exist during the reign of the house of Han, survived and even received noticeable development after Han. Some of these commentaries were a genuine legacy of the past, some were a fabricated restoration which only seemed to be a legacy of the past, but one cannot but note that they were still not in the Han Classical scholarship trend (except for *zhuan*, of course). They were not those things that supported the existence of an exegetical tradition, both under Western and Eastern Han.

In this regard, it makes sense to turn to a broader historical context and look at how Confucianism, in principle, was entrenched and functioned in the Han court as its ideological basis.

The situation with ancient books after the fall of Qin, that is, at the beginning of the reign of Han was quite problematic. It is traditionally believed that in 213 BC, Qin Shi Huang 秦始皇 (259–210 BC) was advised by Chancellor Li Si 李斯 (284–208 BC) as follows:

> 臣請史官非秦記皆燒之。非博士官所職，天下敢有藏詩、書、百家語者，悉詣守、尉雜燒之。有敢偶語詩書者棄市。以古非今者族。吏見知不舉者與同罪。
>
> [Your] servant would ask that you burn all the records in the Scribes' offices which are not Qin's. If not needed by the Office of the Erudites, *Odes*, *Documents* and writings of the hundred schools, which anyone in the world has ventured to keep, should be brought to the governors and commandants to be

> thrown together and burned. Anyone who ventures to discuss *Odes* and *Documents* will be executed in the market place. Those who use the ancient [system] to criticize the present, will be executed together with their families. Officials who witness or know of this crime yet fail to prosecute it will have the same punishment as the criminals [*Shiji*, 6/254–255].[397]

Doubts that everything happened according to this memorial and that by the beginning of Han, there were no versions of these books at the disposal of scholars, have long been expressed[398]. The Confucians themselves were not entirely removed from the court, at least the example of Shu Suntong, the former *boshi* at the court of Qin, who then managed to find position under the founder of Han Liu Bang [*Shiji*, 99/2720–2721], despite the fact that the latter at first was reluctant to welcome Confucians [Ibid]. In any case, the fact remains that under Emperors Wen of Han 文帝 (r. 180–157 BC) and Jing of Han 景帝 (r. 157–141 BC), i.e. in the middle of the II century BC, when there was an interest in these books and a tendency to collect and restore them, their preservation was rather nonuniform.

The *Changes*, being a mantic text, were least affected by the Qin policies, the text was presented in the transmission of Tian He 田何 from the Qi state. The *Documents* were available only in the transmission of Fu Sheng 伏生 (became *boshi* under Emperor Wen of Han), which seemed not to include more than a dozen chapters when he found the text hidden by himself under Qin. The *Odes* were restored exclusively according to the surviving oral transmission —- they were represented by as many as three schools: Shen Pei 申培 from Lu (became *boshi* under Emperor Wen of Han), Yuan Gu-sheng 轅固生 from Qi (became *boshi* under Emperor Wen of Han) and Han Ying 韓嬰 (became *boshi* under Emperor Jing of Han). The *Rites* consisted only of the rituals of the *shi* 士 (servicemen/officials) and were recorded in the *Yili* text. The transmission went through

---

[397] This translation generally follows the translation in [Nienhauser, 1994, p. 147], just *Shi* and *Shu* are read as proper names (*Classic of Odes* and *Classic of Documents*), as suggested by the commentarial tradition.

[398] Ma Duanlin 馬端臨 (1254–1323), a famous Song and Yuan Confucian scholar, believed that those compositions from the *Odes* that are considered lost never contained any lyrics, since these were originally only melodies, and about other books, such as *Rites*, we do not even know what form they were in before Han, therefore, it is difficult to say what really perished and what did not [*WXTK*, 174/5188].

Gao Tangsheng 高堂生 from Lu, and under Emperor Wen of Han also a native of Lu Xu Sheng 徐生 obtained a *boshi* position as a specialist on this text. The *Chunqiu* had two transmission linages – *Gongyang* and *Guliang*. *Gongyang* gained recognition under Emperor Jing of Han when Huwu-sheng 胡毋生 and Dong Zhongshu became *boshi*.

The above texts and specialists who studied and transmitted them formed the basis of the *jinwen jingxue* 今文經學 or the New Text School. These texts were "new" or "modern" because they were written in a unified letter introduced under Qin Shi Huang. The positions of this school were finally fixed due to the policy of the young emperor Wu-di 武帝 (r. 141–87 BC), who inherited the throne in 141 BC, and already in 136 BC officially approved *boshi* for the *Five Classics* (it is from this moment that the books listed above became Classics) [*Hanshu*, 6/229]. The importance of this event, in addition to the unprecedented elevation of the status of Confucian doctrine, was also that the content of the *boshi* position, precisely as a specialist in Confucian canonical books, became much more clearly outlined and on this basis, a living teaching continuity began to form[399] [Xu Daoxun, Xu Hongxing, 2006, p. 55–62].

All this was most directly reflected in Classical scholarship and forms of exegesis. The number of exegetes — "great teachers" *dashi* 大師 — has steadily grown throughout the history of the Han dynasty: under Emperor Xuan of Han, shortly after the Shiquge conference 石渠閣會議 (51 BC), there were 12 of them [*Hanshu*, 19/871]. Furthermore, by the end of Eastern Han, according to Ban Gu's "Biographies of Confucians" there were already more than a thousand of them [HS, 88/5457]. At the same time, each of them had students in the Taixue 太學 (National University/Grand Academy), relations with whom under the Western Han were regulated through the *shifa* already mentioned above and under the Eastern Han — through the *jiafa* 家法 (linage method/ methods of a school): 立五經博士，各以家法教授 "After the establishment of *boshi* for the *Five Classics*, teaching process was [regulated] through the linage method" [*HHS*, 79-1/2545]. By this it was meant that the student "knows his origins" (溯其源), that is, he is aware of which

[399] *Boshi* existed under Qin and early Han as well, see [Qian Mu, 2015, p. 183–188].

school he belongs to and who his teacher is[400], and "spreads his course" (衍其流), that is, he maintains the mainline interpretation of the Classic within his school in his writings [Pi Xirui, 2011, p. 91; Tsai, 1993, p. 125–130]. Knowledge of the origins of their school was crucial for Han exegetes because this is what officially "connected" them with the sage creators of canonical texts, all school genealogies sought precisely for them or at least for their closest students.[401]

The educational process was put on sturdy rails and developed further very successfully ("there are a lot of educational institutions, like [trees] in the forest, rural schools are packed" [*DDF*, 1/38]), but none of the types of commentary that existed before could satisfy its requests. First of all, because a developed educational program required specific materials for passing exams and criteria for issuing grades. None of the previously existing commentary types had such a degree of formalization, was not sufficiently developed, so a new type of commentary — *zhang ju* (lit. chapters-and-sentences [commentary])[402] so quickly gained popularity[403]. It is not surprising that it was used mainly among New Text School adherents because for a long time they monopolized *guanxue* 官學 (state schools, official learning).

The main aim of this type of commentary, as follows from its name, was to break down the text into paragraphs and phrases, and then comment them sequentially. Taiwanese researcher Cai Yanren identified several features of *zhang ju*, among which in the context of our study it is essential to note the following: its oral character and its special attention to the text of *zhuan* [Tsai, 1993, p. 132–134].

---

[400] Periodically, schools were formed on the principle of belonging to a certain family, for example, the Ouyan clan was traditionally engaged in *Documents* scholarship [*HHS*, 79-1/2545].

[401] In the future, this will become one of the stumbling blocks between the *jinwen* and *guwen* trends, as scholars who supported New Texts argued that Old Texts do not have authoritative genealogy and do not have a living teacher's succession, without which it is impossible to imagine the traditional transfer of knowledge. Of course, this led to the fabrication of genealogies on both sides [Yan Zheng, 2001, p. 38–44].

[402] Despite the obvious fact that this type of commentary was newly engaged in the Classical scholarship, it also had an "ancient" origin — supposedly Zi Xia himself, one of the closest students of Confucius, began the practice of such an interpretation of texts [*HHS*, 44; Tsai, 1993, p. 131].

[403] Many relevant records are given in the *Yiwen zhi*: *Shi Meng Liangqiu-shi zhang ju* belonged to the *Changes* group (施孟梁丘氏章句 each in 2 *pian*). The *Documents* group included *Ouyang zhang ju* 歐陽章句 in 31 *juan* and *Da xiao Xiahou zhang ju* 大小夏侯章句 each in 29 *juan*. The *Chunqiu* group included *Gongyang zhang ju* 公羊章句 in 38 *juan* and *Guliang zhang ju* 穀梁章句 in 33 *pian* [*Hanshu*, 30]. Most of the Han *zhang ju* commentaries have not reached the present day, only one such commentary still remains — *Mengzi zhang ju* by Zhao Qi 趙岐 (c. 108–201). There is also a commentary by Wang Yi 王逸, although it is not written on the Confucian Classics, but on the *Chuci* — *Chuci zhang ju* 楚辭章句.

Formally, the Classic itself was taken as the basis, but the further, the more attention was paid to *zhuan*, and then the commentaries on those explanations and so on. To this, each time a new oral commenting statement of the mentor (*shuo jing* 說經) was added, and then *zhang ju* was compiled. Students memorized them, passed exams, and becoming mentors, developed this interpretation further, and it already noticeably diverged from the original Classic, as Liu Xin sighed about in his letter addressed to the board of *boshi* [*Hanshu*, 36/3305–3306]. As already mentioned, under Han, there was a tendency only to increase the teaching staff, and at the same time, the number of students also grew, from which it is easy to conclude that there were more and more new commentaries, and not only their number but also the volume grew as well. *Yiwen zhi* records that the first *zhang ju* were quite compact — from 2 to 38 *pian*, but by the end of Eastern Han the situation was already completely different.

The main problem of *zhang ju* was their more and more increasing length. The volume of the commentary often exceeded the volume of the original text many times, Ban Gu wrote:

> 後世經傳既已乖離，博學者又不思多聞闕疑之義，而務碎義逃難，便辭巧說，破壞形體；說五字之文，至於二三萬言。
>
> Subsequently, the Classics and *zhuan* diverged from each other and erudites did not think that there were gaps in their vast knowledge. They escaped [from this] by crushing the meaning into small pieces, flowery of speech and conversational powers while destroying the form and essence of [the original text]. The discussion about the text in five characters took them twenty-thirty thousand words [*Hanshu*, 30/2951].

Such a scholastification of exegesis caused hostility even in the ranks of New Text School scholars, not to mention their opponents.

In the biography of Huan Tan 桓譚 (23 BC–56 AD, alt. ca. 43 BC–28 AD, 40 BC–31 AD), one of the key figures in the Old Text School at the end of the Western Han–early Eastern Han, we read that he "dealt with all the Five Classics, [through] *xungu* [comprehended] the great meaning, and did not engage in *zhang ju*" [*HHS*, 28-1/955 The

biography of the bright Western Han scholar Yang Xiong 揚雄 (53–18 BC) states the same thing — "did not write *zhang ju*, he comprehended the *xungu* well" [*Hanshu*, 87-1/5307]. In principle, it is doubtful to find Yang Xiong mentioning *zhang ju* in a positive context — he always emphasized his negative attitude to this type of commentary and to those who deal with it[404]. His position is visible in his letter to Liu Xin [Knechtges, 1977, p. 314–315] and by one of the odes contained in his autobiography [Knechtges, 1976, p. 100, 136].

From all the above, two conclusions can be drawn — *zhang ju* for a long time became a form of existence of *zhuan* and the tradition recorded in it, but its main problem was hidden in this — after a few hundred years, the tradition outlived itself and degenerated into empty verbosity. This was the main reason that this type of commentary did not last very long on the Confucian exegetical skyscape — its sunset is clearly observed already in the Eastern Han times.

It should be noted here that *zhang ju* was not the only form of exegesis under Han. In parallel with the course of the New Text school, there was a *guwen jingxue* 古文經學 (Old Text school), formed at the turn of the Western and Eastern Han. Old Text adherents tried to gain recognition of a number of texts found in the wall of the house belonging to the Confucius family and received significant support of Prince Liu De 劉德 (r. 156–130 BC) — King Xian of Hejian (stepbrother of Emperor Wu of Han) [*Hanshu*, 53/3896].

The texts which were argued to have ancient authority were first of all: *Zhouguan* 周官 (Officers of Zhou, during Wang Mang's reign renamed into *Zhouli*, Rites of Zhou), *guwen Shangshu* 古文尚書 (Old-Text *Documents*), *Zuo-shi Chunqiu* 左氏春秋 (Master Zuo's *Chunqiu*) and *Mao-shi shi* 毛氏詩 (Master Mao's *Odes*).[405]

---

[404] Yang Xiong's attitude to New Text and Old Text Schools is not trivial and does not come down to simple opposition to *zhang ju* commentaries. Textual analysis of *Fayan* shows that in terms of canonical continuity, Yang Xiong fully adhered to the *jinwen* versions: for *Odes* this is the Lu version, for *Chunqiu — Gongyang zhuan*, for *Changes* — the Jing Fang's version, for *Documents - jin wen Shang shu*, for *Rites — Yili* [Wang Qing, 2000, p. 74–79]. Another thing is that Yang Xiong did not approve the form that the Classical scholarship took, and, especially, the political intrigues associated with this, and tried to stay away from them.

[405] Attempts to establish boshi positions for specialists on these texts began with Liu Xin, already mentioned earlier. He sent a letter to the *taichang boshi* (Chamberlain for Ceremonials), proposing to "supplement" the already recognized New-Text writings with information from the Old Texts [*Hanshu*, 36/3305–3310]. M. Nylan argues that this does not indicate his desire to bring *guwen* texts to the fore and displace *jinwen*, but only to support the already established "guan xue" [Nylan, 1994_B, p.

So, at the disposal of those who supported the Old Text school, there were some writings, at least partially recorded by pre-reform writing (*dazhuan* 大篆 or *zhouwen* 籀文), which means containing signs and expressions difficult to understand. For example, in Liu Xin's biography, we read about the text of *Zuo*: 左氏傳多古字古言 "There were many ancient characters and expressions in master Zuo's *zhuan*" [*Hanshu*, 36/3304]. This, to a certain extent, affected the method of working with Old-Text Classics. For a long time, scholars who specialized in them did not receive official recognition and *boshi* positions, which means that they did not need to develop standardized educational materials. This does not mean that they did not at all write *zhang ju* (or vice versa), however, in general, they had other accents in the interpretation of Confucian canon. They were interested in the etymology of ancient words and other philological aspects of the study of the text[406] — this is how the *xungu* 訓詁 (also 訓故) as a commentary type appeared in Early Han times.[407]

The *xungu* commentary (also *guxun*), consisting of two components "xun" and "gu", was not immediately fixed in this form, those two components were often used separately, for example, *Yiwen zhi* lists *Zhou xun* 周訓 (Commentary on *Zhou*, 14 *pian*), *Huainan dao xun* 淮南道訓 (Commentary on *Huainanzi*, 2 *pian*), *Maoshi guxun zhuan* 毛詩故訓傳 (*Zhuan* and philological commentary on [master] Mao's *Odes*, 30 *juan*), *Lu gu* 魯故 (Glosses to the Lu version [of the *Odes*], 25 *juan*), *Han gu* 韓故 (Glosses on [master] Han [Ying's *Odes*], 36 *juan*), *Du Lin Cang Jie gu* 杜林蒼頡故 (Du Lin's glosses on the *Cang Jie*, 1 *pian*) and other works [*Hanshu*, 30].

Gu is a commentary that specialized in explaining ancient, rare or dialectic words and characters using more common synonyms of the time. The character *gu* itself,

---

102–105]. In any case, if his intentions were as innocent as M. Nylan believes, it is unlikely that the *jinwen boshi* would come into such anger as happened after they received the letter. Of course, he was refused. Clearly testifies to the ambitions of Liu Xin and his triumphant appointment as a *guoshi* 國師 (State Preceptor) during Wang Mang's usurping the throne [*Hanshu*, 36/3311].

[406] Philological studies resulted in some important dictionaries, compiled mainly by Old Text scholars: *Shuowen jiezi* 說文解字 (Explanation of simple signs and interpretation of complex) by exegete and linguist Xu Shen, *Fangyan* 方言 (Local expressions) by Yang Xiong.

[407] *Xungu* as a way and method of studying texts existed before Han, to which the *Erya* dictionary itself, compiled supposedly in the I cent. BC on the basis of materials that were being collected ca. from V–IV cent. BC [Shishmareva, 2016, p. 254], is an evidence.

regardless of in which version of the spelling used, 詁 or 故, contains the element *gu* 古 "antiquity," from where its semantic field emanates [*MSZY*, 1/269], which gave Xu Shen opportunity to interpret *gu* 詁 as “ancient sayings” [SWJZ, 3-1/166].

Xun has ancient roots as one of the genres of ancient Chinese literature — writings of such a kind were included in the *Documents* and were believed to record instructions/lectures of sage kings or their wise counsellors. *Shuowen* explains this character as “to deliver a sermon/to instruct/to speak of teaching” (*shuo jiao* 說教) [*SWJZ*, 3-2/162], which makes this kind of narrative original authoritative source on “sagely knowledge”. *Xun* is a commentary explaining "images" (道物之貌 "speaks of the appearance of things"), this primarily included the interpretation of grammar, stylistics, expressions, adjectives and adverbs [Ibid]. Therefore, if *gu* usually comments on a single character, then *xun* could be extended to the whole phrase, paragraph or chapter. Hence *xun* also meant a comment on the "meaning of speeches" (訓者，釋所言之理; 訓者, 謂字有意義), becoming an inseparable component of *xungu* commentary[408] [Zhou Dapu, 2007, p. 2–5, 411–412]. *Xun* was often compared and connected with character *shun* 順 (instruct) [*GYSZ*, 1-1/1-], since *xun*-commentaries could extend the meaning of words (*yinshen* 引申) and bring analogies.

The spread of the *xungu*-commentary was very symptomatic (often going beyond the school affiliation of its creator — New Text or Old Text). The *zhang ju* commentaries deviated too much from the meaning of the canonical text because they already transmitted knowledge more about *zhuan* than about the Classic, and even this knowledge about *zhuan* has already been transformed and reinterpreted dozens of times while being transmitted during the teaching routine. According to supporters of the *xungu* method, this situation was dangerous primarily by the fact that the understanding of the canonical text, and therefore the Way as a whole, would be completely lost and forgotten. Indeed, for Han scholars, the Way has taken the form of canonical texts created by sages. Negative

[408] Originally *xungu* was an interpretation of certain complex words and expressions, but gradually the understanding of this term expanded and, ultimately, its meaning expanded that it combined the entire scholarship of Confucian traditional commentary, its forms and techniques, see [Feng Haofei, 1995].

attitude to *zhang ju* and those who created them can be found, for instance, in *Hanshu*: 建所謂章句小儒，破碎大道 "[Xiahou] Jian was the so-called short-sighted Confucian, [champion] of the *zhang ju*-commentaries, destroyed the great Way" [*Hanshu*, 75/4877].

Xungu differed from *zhang ju* by the method of working with text radically. The compilers of the *xungu* were declaring the need to search for the "great meaning" 大義 (*da yi*), i.e. restoring the understanding of the Way of the sages, began to study the language of the Classics.[409] According to this logic, in order to understand the Way, first of all, one needs to make sure that the means through which it is transmitted are correctly understood.[410] References to the "great meaning" always appear where it is specified that the scholar was not engaged into compiling *zhang ju*, for example, in Ban Gu's biography: "did not compile *zhang ju*, brought up great sense and that is all" 不為章句， 舉大義而已 [HHS, 40-1/1330] or in the examples given above about Huang Tan and Yang Xiong.

At least from the middle of the Eastern Han period, and especially at its end, it is difficult to draw a clear border between the adherents of New Text and Old Text. The official teaching with its cumbersome apparatus of *boshi*, students and *zhang ju* commentaries ultimately led scholars from the New Text school to think about the need for change. The degree of mutual interest between New Text and Old Text movements can be told by a semi-anecdotal story from the biography of the brightest Later Han erudite and exegete Zheng Xuan 鄭玄 (127–200), contemporary and opponent of He Xiu 何休 (128/129-182), leader of the Late Han Gongyang school:

> 何休好《公羊》學，遂著《公羊墨守》、《左氏膏肓》、《穀梁廢疾》；玄乃發《墨守》，針《膏肓》，起《廢疾》。休見而嘆曰：『康成入吾室，操吾矛，以伐我乎！』
>
> He Xiu was fond of the Gongyang teaching and in this regard composed "The Impregnable Fortress of Gongyang", "The Incurable Diseases of Mr.

[409] Examples of references to Classics as "traces of the sages" are already given above, and the issue of a "dialogue with sages" is well analyzed in the works of the American researcher D. Gardner [Gardner, 1998; Gardner, 2003].
[410] For the fact that in theory it was a search for the "great meaning," and in practice — a desperate defense of different political agenda, see: [van Ess, 1994, c. 161–168].

> Zuo" and "The Evocative Places of Guliang". Zheng Xuan [in response composed] "Taken “Impregnable Fortress”", "Healing Injection to the Incurable Patient" and "Evocative Places Straightened". He Xiu saw this and exclaimed: "Kang Cheng walks into my room, takes my spear, and he stabs me with it! [*HHS*, 35/1207–1208].

Remarkable changes also affected another aspect — scholars increasingly sought to study not one canonical text, "prescribed" by one’s school affiliation, but to know the entire corpus of Confucian canonical texts. In the “Biographies of Confucians” from the *Hou Han shu*, characteristics such as "well trained in several Classics", "learned to understand both New and Old [Texts]" are often found [HHS, 60-1/1972; 64/2113; 76/2477; 79-1/2551, 2553; 79-2/2573, 2577, 2581-2582, 2584, 2588; 82-1/2717]. According to the most modest estimates, more than a third of the Confucians whose biographies are given there are described as *tong ru* 通儒 (erudite scholars). These were already Confucians of a new generation, they understood and wrote commentaries on several canonical texts, most often both on New Text and Old Text versions. Ultimately, this could not but lead to the evolution of the commentary into new transitional types: *tong yi* 通義 ("penetration into meaning"), *tong yi* 同異 ("general and different"), *yi yi* 異義 ("differences in meaning"). The same category includes the *nan* 難 ("difficulties") and *bo nan* 駁難 ("refutation of difficulties") commentaries.

The need for these comparative, polemic commentaries became especially evident at the end of the Eastern Han, when the mentioned *tong ru*, due to their erudition, were actively analyzing and comparing several canonical texts and *zhuan* at once. The comparison revealed opposing views of different traditions on several issues: taxation, titles, regulation of allied relations, issues of ritual and music, and more.[411] An example of such commentary is *Wu jing yi yi* 五經異義 (Differences in the meaning of the Five Classics) compiled by Xu Shen.[412] Xu, despite his broad education and acquaintance with various traditions, preferred the Old Script textual tradition, so in this essay, he sided with

[411] These topics are presented in Xu Shen's commentary and, as one can see, they were all pragmatic in nature.
[412] The commentary was lost and partially restored only during the Qing Dynasty by Chen Shouqi. Now it is usually published along with his paired Zheng Xuan’s commentary-refutation *Bo Wu jing yi yi* 駁五經異義.

interpretations of *Zuo zhuan* and other Old Script texts. Xu Shen gives two points of view on each issue — in New Script version and Old Script version, and then makes a brief conclusion, bringing the arguments (most often these are quotes from the texts) in favour of the position he supports.

The "transition" nature of commentaries such as *nan*, *tong yi*/*yi yi* was in their methodology, which revealed differences between the Classics and different interpretations, analyzed them, but belonging to a particular tradition most often forced exegetes to defend the point of view that they held initially.

Nevertheless, the appearance of such commentary types marked a crucial stage in the development of the Confucian exegetical thought, since after that only one step remained to unite the differences that existed for more than two hundred years. This step was made by Zheng Xuan, a scholar who set a new milestone in the history of Confucian exegetics.

2.2.5. Interlinear commentary-*zhu* 注 and (sub)commentary-*jian* 箋

"Combine many traditions, but venerate only one of them" — this formula could reflect Zheng Xuan's attitude to the *Odes* in Mao's version. It was to write a commentary on Mao's *zhuan* that Zheng invented (sub)commentary-*jian* 箋, and for his exegetic activities this commentary type remains unique, as all other Zheng's commentaries are attributed to the *zhu*-type 注. This is due to the peculiarity of the position of exegete writing a *jian*-commentary, which was as follows: remaining within the framework of the chosen tradition, and in general following it, commentator nevertheless had the right to correct it, develop and fill in the shortcomings.

The most famous commentary of this type is *Mao Shi guxun zhuan jian* 毛詩故訓傳箋 (Commentary on *zhuan* and [philological] commentary on the *Odes* [in the version] Mao). Zheng Xuan studied *Odes* with Ma Rong, which means that the Old Script version of *Odes* was the basic tradition of commenting for him. With all due respect to it, however, Zheng did not always agree with the existing interpretations; therefore, he supplemented them with his opinion based on knowledge of the interpretation of *Odes* in New Script

text versions, especially that of Han Ying. This is what the marker *jian* seeks to reflect — according to the *Shuowen* dictionary, *jian* is an "explanatory note to the main text", that is, something secondary and additional [*SWJZ*, 5-1/339]. By this, Zheng Xuan showed that he, recognizing the paramount importance of *Mao zhuan*, only complements it and explains "dark and insufficiently revealed places" [*MSZY*, 1/269].

This understanding of *jian* as a “humble, respectful but critical commentary” was maintained later. For example, a scholar of the Three Kingdoms and Western Jin periods — Zhang Jing 張靖 — being an expert in the *Chunqiu Guliang zhuan*, wrote a commentary-*zhu* on it. At the same time, he composed a commentary-*jian* on He Xiu-Zheng Xuan’s paired essays on *Guliang zhuan* [*Suishu*, 32/932]. Given that He Xiu criticized Guliang school, Zheng Xuan disputed this, and Zhang Jing himself studied the *Guliang zhuan*, his *jian*-commentary was most likely aimed at supporting and supplementing the work of Zheng Xuan.[413] In general, *jian*-commentaries were not widely used after the death of Zheng Xuan, which is explained by the crisis of teaching lineage lines of the III century and the beginning of a long period of exegetical debates. During this period, Confucian scholars sought less and less to single out a school tradition or commentary as a basis for their arguments, which the unpopularity of *jian* serves as indirect evidence.

Concerning the issue of temporary popularity of some commentary types and unpopularity of another, a comparison of the *jian* commentary with the *jie*-clarifications 解, which will be discussed in detail in the next section, is quite interesting. In the *Xin Tang shu*, for instance, these two types are listed together, standing at the same level [*XTS*, 57/1421], and especially from a functional point of view they seem to have some common features — in the II century, these commentary types served as an instrument to those, who wanted to express an opinion without breaking with the tradition that was one's basis. At the same time, these commentaries were always divided. Historically, it turned out that if the definition of a "humble" commentary was connected with the *jian*, then the *jie*-clarifications were first in demand among *Chunqiu Zuo zhuan* specialists (and in general

[413] Unfortunately, Zhang Jing’s commentary has not survived, so it is somewhat difficult to decide its content.

among those who studied *Chunqiu*), and then in the collections of *ji jie* 集解 ("collected explanations"), which began to gain popularity from the second half of the III century in the wake of the attempts to generalize the discussion material.

Zhu-commentaries are traditionally believed to be invented by Zheng Xuan's teacher, Ma Rong 馬融 (79–166), who taught Zheng for several years [Shi Yingyong, 2007, p. 7]. However, Ma Rong's commentaries are mostly lost, which is why the earliest more or less complete *zhu* that are available for study are Zheng's.

In the history of Chinese Classical scholarship, the appearance of the *zhu*-commentary marked the transition to a new stage. This was a first synthetic commentary, combining different (previously seemed incompatible) traditions and different methods of commenting. In addition, *zhu* was not just the first sentence-by-sentence commentary; it was incorporated directly into the commented text, written in a smaller font. Before this, the canon and commentary were separated and not combined into one text [Zhou Dapu, 2007, p. 64; Zhang Taian, 2010, p. 101]. This feature was also reflected in its name, the meaning of *zhu* is "to leak", "to pour in" [*SWJZ*, 11-1b/965], poetically hinting that commentary flows like water seeping into the main text of the canon, filling the place.

The first feature of *zhu* is its practically academic nature, that is, its connection with any particular tradition was much weaker than that of previous commentary types (especially if compare with *zhuan*, *zhang ju*, *jian*). *Zhu* entered exegetic activities when Confucians mostly already became multi specialized *tongru*, which means that the confrontation between New Script and Old Script texts has lost its relevance and was replaced by their combination — "not to stand in the positions of [one's] school" 不立門戶 [Li Yunguang, 2012, p. 19]. In section 1.2. of this thesis the difference between *zhuan* and *zhu* has already been mentioned (*zhuan* as traditional authoritative commentary and, accordingly, *zhu* as a commentary of more humble nature ("[since scholars] do not dare to transfer [knowledge] and teach others [based on it]")). Zheng Xuan, indeed, did not claim to possess knowledge inherited directly from the sages but relied on his skills in analyzing different versions of the texts.

The second feature of *zhu* consists in a variety of techniques for working with the Classic: reconciliation of different versions, criticism of the text and its editing, philological and paleographic study, clarification of names and toponyms, and, indeed, interpretation of the meaning. Previously, all this was distributed according to various commentaries and even had a school specialization. This distinguishes *zhu*, for example, from *shuo*, another commentary that conveys the personal opinion of the exegete — *shuo* does not set its task to study the canon in many ways, it only sets out the author's point of view on specific issues.

Zhu finally entrenched itself in the position of the leading commentary type used by most scholars despise their specialization after the fall of Later Han, during the Wei-Jin 魏晉 period (220–420), when it became the main form of exegesis for representatives of syncretic *xuan xue* 玄學 teaching.[414]

Thus, *zhu* adequately responded to all requests of representatives of this combined New-Old Script texts movement, *tong xue* 通學 (extensive/pervasive learning), it made it possible to combine different traditions organically. However, it cannot but be noted that during Eastern Han period, there still were some scholars who categorically opposed this combination and were in no hurry to share the fascination with the "comprehensive interpretation" of Classics and *zhuan*. The most prominent representative of this "dissenting camp" was He Xiu, the last prominent specialist in *Gongyang zhuan* in Han China.

2.2.6. Commentary-explication *jie* 解

In analyzing the type of commentary-*jie*, it is necessary to consider the Eastern Han controversy between supporters of *Zuo* and *Gongyang* texts. The last great master of the Gongyang school is the famous scholar He Xiu.[415] His desperate struggle with the mixing of New Script and Old Script texts interpretations of the *Chunqiu* is partly reflected in the

[414] The brightest representatives are Wang Bi 王弼 (226–149) and He Yan 何宴 (195–249), both wrote commentaries-*zhu* on *Changes*, *Dao de jing* and *Lunyu* [for more details see Yu Dongkang, 2016]. Also see sections 3.1.1., 3.2.1 and 3.2.2. of this thesis.

[415] For He Xiu, his life and activities, see critical biography [Huang Pumin, 1998].

story about his polemics with Zheng Xuan, partly recorded in the preface to his *opus magnum — Chunqiu Gongyang zhuan jie gu* 春秋公羊傳解詁 (Clarification and glosses to *Chunqiu Gongyang zhuan*). This preface is as follows:

> 昔者孔子有云：“吾誌在《春秋》，行在《孝經》。”此二學者，聖人之極致，治世之要務也。傳《春秋》者非一。本據亂而作，其中多非常異義可怪之論，說者疑惑，至有倍經、任意、反傳違戾者。其勢雖問不得不廣，是以講誦師言至於百萬猶有不解，時加釀嘲辭，援引他經失其句讀，以無為有，甚可閔笑者，不可勝記也。是以治古學貴文章者謂之俗儒，至使賈逵緣隙奮筆，以為《公羊》可奪，《左氏》可興。恨先師觀聽不決，多隨二創。此世之餘事，斯豈非守文、持論、敗績、失據之過哉！餘竊悲之久矣。往者略依胡毋生《條例》，多得其正，故遂隱括使就繩墨焉。
>
> In ancient times, Confucius said: “my will [is embedded in] *Chunqiu*, and the actions [are reflected in] the *Classic of Filial Piety*”. These two teachings are the highest achievement of the sages, the most significant force in the management of the state. Those who transmit the [knowledge about] *Chunqiu* are not unified, [different works] are created in the current troubled century, among them there are many extremely contradictory and strange ideas, and who spreads them are dubious and misleading. Some even violate the Classic, arbitrarily [follow their] thoughts, turn against tradition-*zhuan*. Their position is such that they are asked questions, and they [believe that they] cannot speak briefly. Therefore, in lectures, the speech of mentors reaches a million words, especially when there is no understanding [of the essence]. At times, reproaches and jokes are inserted, quotes from other Classics are stretched, and the text loses its [original] division. The non-existent is turned into the existing. There are so many deplorable and comic [errors] that it cannot be recorded. Therefore, those who study the ancient teaching and value flowery texts are called "vulgar Confucians". This applies to [Jia] Kui, who at every opportunity feverishly wrote that *Gongyang* [*zhuan*] could be eliminated, and master Zuo’s [*zhuan*] can be distributed. It is a pity that the former teachers

> could not decide [where is the truth, and where is the lie, that they] observed and listened, and often were led by the first or by the second. In our times, these tiny theories do not preserve [traditional] text, do not support [traditional] ideas. This is a mistake that leads to a complete catastrophe and loss of foundations! I have been in quiet despair for a long time. Of the previous [theories], I rely to some extent on Huwu-sheng's "rules for interpreting [historical events]" and found many correct solutions. I always have and everywhere [amended as if I was] straightening the curvature by using a clamp to straighten a tree, and in this, I have achieved clear compliance with the norms [*GYZ*, Xu/4–6].

He Xiu was well educated and trained in all canonical texts, but this did not shake his confidence that, firstly, Gongyang school is the most authoritative among others, and, secondly, one cannot mix the interpretations of different schools, since this will weaken the position of his own (hence one of his works was even called *Mo shou* 墨守 (lit. "defend a fortress-like Mo [Di]", meaning "conservatively stick to doctrine"). His thoughts were quite traditional, and in this paradigm, the scholar acted. The problem was that by nature He Xiu was not strong in oratory, and even when the students approached him with questions, he wrote to them notes with comments in response, because he could not efficiently explain his thoughts orally [Huang Pumin, 2011, p. 57]. It is not surprising that his court career also did not bring him success. He was on good terms with Chen Fan 陳蕃 (d. 168), an ineligible idealist politician killed by eunuchs. When this happened, He Xiu, as a supporter of the Chen Fan party, also ended up in prison, where he spent more than ten years of his life and wrote all his main commentaries [*HSH*, 79-2/2583–2584].

What in this situation could he change and how did his commentaries differ, for example, from Zheng Xuan's commentaries-*zhu*? As mentioned above, the commentaries, which became widespread at the end of the Eastern Han era, were, for the most part, a product of activities of the *tong ru*, erudite scholars, who did not limit themselves to one traditional interpretation of the text. He strongly disagreed with this point of view, and his commentary stated other goals — to clarify (*jie* 解) the text of the annals and *Gongyang zhuan* and explain the ancient words (*gu* 詁).

However, He Xiu was not the first who used such a commentary. In Western Han, such commentaries were compiled by the younger and elder Xiahou on the *Documents*, as well as Kong An-guo — on *Lunyu* (see Table 1). Speaking of realities closer to He Xiu — an object of his particularly sharp criticism was his direct opposite, Jia Kui 賈逵 (30–101), a descendant of the Western Han scholar Jia Yi and one of the most prominent representatives of the Old Script text movement in the Eastern Han period, classical talented erudite-*tong ru*. His father Jia Hui studied the *Zuo zhuan* under Liu Xin himself [*HHS*, 36/1234], and his son followed his steps defending the importance of establishing a *boshi* appointment for specialists in *Zuo zhuan*. Unlike He Xiu, Jia Kui at one time enjoyed the sympathy of Emperor Zhang 章帝 (Liu Da 劉炟, r. 75–88), who liked to listen to Jia Kui's reasoning. The result, among other things, was the *Chunqiu Zuo-shi chang jing* 春秋左氏長經 (The Long Classic of *Chunqiu* in master Zuo's [version]), where he compared Zuo and Gongyang, in order to show that *Zuo* more successfully serves the needs of the ruling dynasty [*HHS*, 36/1236].[416]

Between these two scholars, despite the intellectual affiliation that divided them, one binding thread stretched, namely, for their main commentary works, both of them chose the *jie*-commentary (or more precisely, *jie gu* 解詁, that is, "clarification of ancient words").[417] It turns out that neither such ardent supporters of New Script text as He Xiu nor such staunch representatives of Old Script text as Jia Kui neglected this type of commentary. Subsequently, Zheng Xuan's follower, Fu Qian 服虔 (III century), also a supporter of Old Script text school, will write a *jie*-commentary on *Zuo*, and then, Du Yu will become famous for compiling his "Collected commentaries (*jie*) on Chunqiu Zuo zhuan".

Commentaries-*jie* were not the invention of Han time, just like the *shuo* 說 discussed above, this type of "clarification" had its own Warring States period background. The semantic field of the character *jie* includes "unravel", "cut/split", "solve

[416] A.E. Terekhov in his dissertation noted that for these purposes Jia Kui even proved *Zuo*'s connection with apocryphal texts [Terekhov, 2016, p. 30].
[417] Jia Kui also composed the *Chunqiu Zuo-shi jie gu* (Explanation of ancient words in the Chunqiu [in the version] by master Zuo).

[problem]", "make a decision," in *Shuowen* it is explained through the character 判 — "solve", "distinguish", "divide" [*SWJZ*, 4-1/330].

In works dating from late Zhanguo to Han, there are many examples of such "clarifications": four chapters in *Guanzi* 管子 are accompanied by paired commentary chapters-*jie* (initially there were more of them, not all were preserved).[418] The *Han Feizi* contains the *Jie Lao* 解老 chapter (Clarification [of the text] of *Lao*[*zi*]), a *jie* character also accompanies most chapters of the *Yi Zhou shu* 逸周書 (Superfluous [chapters of the] Book of Zhou/Remnant Zhou Documents).[419] Finally, eleven chapters of the *Kongzi jia yu* 孔子家語 (School Sayings of Confucius) are labelled as *jie*-"clarifications."[420] First of all, one can rightly point to the following problem. First, is the meaning of this character the same everywhere? Secondly, if *jie* is a type of commenting explanation, then what distinguishes it from other commentary types?

In answering the first question, it is safe to say that in all cases, except for *Yi Zhou shu*, character *jie* denotes a type of commentary. Commenting chapters from *Guanzi*[421] are built on the model: first — explanation, then — a quote from the original text. This is

---

[418] The text is attributed to the thinker and politician of the Spring and Autumn period (ca. 770 BC–476 BC) Guan Zhong (VII century BC), but the modern version of *Guanzi* is a product of Liu Xiang's work, who edited it. The monument is a very interesting collection of various treatises, a number of which have a greater bias towards Taoism, and some contain ideas traditionally associated with Confucianism and legalism [for more details see Zhang Guye, 2006; Rickett, 1985, p. 3–50].

[419] Traditional historiography claims that Yi Zhou shu belongs to the *za shi* (unofficial stories) category. The text is heterogeneous, covers a considerable range of topics — astronomy, bureaucratic apparatus, posthumous names, there are also historical chapters, for example, with a description Shang's defeat by Zhou. It has a rather ancient origin (the end of the IV–beginning of the III cent. BC) — 32 "core" chapters are dated around this period. Subsequently the text was apparently edited at the beginning of the I century BC, got a preface explaining the meaning of each chapter, and several new chapters, as a result there turned out to be 70 chapters. 59 chapters have reached our time, the earliest commentary on the forty two of which was written by the Jin scholar Kong Chao 孔晁 (III century A.D.) [ECT, 1993: 229-232; Huang Huaixin, 2006, p. 34–46].

[420] The *Kongzi jia yu* has a rather complicated textual history: despite the fact that it is listed in the *Hanshu Yiwen zhi* and is positioned as an addition to the *Lunyu*, most of the time it was considered a forgery, a text compiled by Wei scholar Wang Su 王肅 (195–256) to reinforce his criticism of Zheng Xuan's teaching. This conclusion was reached by most Qing scholars, and this point of view was defended by one of the most prominent Chinese historians and philologists of the XX century, Gu Jiegang. However, in the 70s of the last century, as a result of archaeological excavations in Hebei (Dingzhou 定州, Bajiaolan 八角廊) and Anhui (Shuanguui 雙古堆) provinces, graves dating from 55 BC and 165 BC were unearthed, respectively. In the first grave, a text on the bamboo bars called *Ru jia zhe yan* 儒家者言 ("Speeches [of representatives] of the *ru* school") was found, which in content has a huge resemblance to *Kongzi jia yu*. In the second grave, wooden tablets were found with a list of chapters of the text of *Ru jia zhe yan*, also almost coinciding with the modern edition of the *Kongzi jia yu*. These finds made many researchers to reconsider the dating of the *Kongzi jia yu* and recognize its likely ancient origin [for more details see Ning Zhenjiang, 2017; *KZJY*, 2009, p. 1–43; Kramers, 1950]. For excavations in Dingzhou, see [van Els, 2009, p. 909–941].

[421] *Xing shi jie* 形勢解 "Explanation to the *On conditions and circumstances* chapter", *Li Zheng ju bai jie* 立政九敗解 "Explanation to the *Nine ways to failure in overseeing the government*", *Ban fa jie* 版法解 "Explanation to the *Tablets inscribed with standards*", *Min fa jie* 明法解 "Explanation of the *Making the law clear*"

a variant of a sentence-by-sentence commentary. The commentary chapters were most likely written by one author and added to the monument later, approximately in the I century BC, as can be seen in the language of the commentary, which differs from the basic text, and in indirect interpretations of the *Huainanzi* (mid. II century BC) [Rickett, 1985, p. 61].

The "Explanation [of the text] of Lao[zi]" chapter from the *Han Feizi* is built on the same model as the *Guanzi* explanatory chapters (explanation+quotation), but the author of the *Han Feizi* did not aim to comment on the entire text of *Laozi* and do it in a somewhat predictable way. The structure of this commentary reflects the commentator's thought, which was not consistently following the content of the commented text.

Explanatory chapters of *Kongzi jia yu* are overwhelmingly commentaries on the *Liji* — both on the chapters from the *Xiao Dai Liji* and on the chapters from the *Da Dai Liji*. Since the entire *Kongzi jia yu* collection is designated as "*jia yu*", that is, "school sayings", each of its chapters records Confucius's dialogues with students and politicians who consulted him. Explanatory chapters also preserve this style, for example, the *Wang yan jie* 王言解 (Explanation to the *Royal sayings*) is commenting the chapter from *Da Dai Liji — Zhu yan* 主言 (Royal Speeches). The difference is that Confucius's words are paraphrased; they become more detailed and are supplemented by a description of the situation in which the dialogue takes place [*KZJY*, 3/16–27].[422] The *Ru xing* 儒行 (The Conduct of the Scholar) chapter complements and expands the chapter of the same name from *Xiao Dai Liji*, the same happens with other explanatory chapters.

Finally, most chapters of *Yi Zhou shu* are labelled as *jie*, which might look confusing itself, because the text seems not to be a commentary on another writing, nor there is no indicated commentary part inside the chapters. In this regard, opinions of researchers divided: some believe that here *jie* still means a commentary since they see

[422] A comparison of *Liji* and *Kongzi jia yu* (not only explanatory chapters, but generally the entire texts) was conducted by Chinese researcher Ning Zhenjiang, showing that *Liji* seeks to record Confucius's statements "economically", reducing them, where possible, while *Kongzi jia yu* adds situational to these dialogues. However, the conclusion made as a result of this analysis is, in my opinion, rather dubious, that *Kongzi jia yu* pre-dates *Liji*, since the first one is more detailed [Ibid, 334]. I think, on the contrary, this analysis proves that *Liji*, a text with a more or less reliable genealogy, records various dialogues of teachers with students (whether it was Confucius himself or not is a question, of course, controversial), and then on its basis and as an addition to it, *Kongzi jia yu* was created. In this matter, the reasoning of Qing scholars sound much more logical [see, for example, Fan Jiaxiang, 2010].

commenting phrases incorporated into the text of the chapters itself [Huang Huaixin, 2006, p. 41–46]. Others are inclined to think that the first commentator Kun Chao, having seen the semi-rhyming text of *Yi Zhou shu*, by analogy with the *yuefu* 樂府 added the character *jie* to the title of each chapter, which in this case means "stanza" or "chapter" (in pre-modern commentaries on the *Yi Zhou shu* this explanation is also common). Moreover, in early bibliographic treaties, such as *Hanshu Yiwen zhi*, there is no mention that the chapters are accompanied by this *jie* marker [Wang Lianlong, 2010, p. 57–62; *YZS*, 1/1]. Given the content and style of the monument, the second version, according to which *jie* means "chapter" and not "comment," sounds more convincing.

Once again, we are facing a problem that the pre-Han commentary, in this case, *jie*, cannot be generalized on any formal grounds. At that time, *jie* fulfilled a wide range of explanatory functions, among which, nevertheless, it is possible to distinguish several features:

1) Necessary connection to the commented text. Even at the earliest, Zhanguo period of the *jie*, it was a version of a sentence-by-sentence commentary, which, it turns out, preceded *zhu*. Each of the above texts adapts a new turn of thought to a quote from the basic essay or generally retells it, in the case of *Kongzi jia yu*.

2) Liberty in interpreting the commented text. *Laozi* in the *Han Feizi* serves only as a ground for the development of the idea of an effortless (*wuwei* 無為) government. By quotes from *Laozi* author proves the need for a dichotomy of prosperity and decline, encouragement and punishment, culture and war, etc. The concepts of ritual, humanity, Dao and virtue-*de* receive a mixed Taoist-legist-Confucian interpretation [*HFZ*, 6/370–380]. Explanatory chapters in *Guanzi* also metaphorically interpret the text, leaning towards the legist-Confucian interpretation, bypassing Taoist motifs. So the "mountain" from the basic text (山高而不崩，則祈羊至矣) in the commentary turns into several images of "height", such as “the mercy of the owner”, “the compassion of parents”, “the loyalty of subjects”, “the respectability of children and wives” [*GZ*, 64/1166].[423]

[423] The whole fragment in the original is as follows: 山者，物之高者也。惠者，主之高行也。慈者，父母之高行也。忠者，臣之高行也。孝者，子婦之高行也。故山高而不崩，則祈羊至。主惠而不解，則民奉養。父母慈而不解，

3) *Jie* in all above examples does not contain elements of philological research; this commentary interprets only the meaning of the text. Those who wrote their commentaries at the end of the Later Han, specifically noted that they are explaining the ancient words (*gu* 詁), which was most likely the first time of applying this type of commentary to such studies.

4) Early *jie*-commentaries are not polemic or critical; they do not contain an assessment of other interpretations of the base text. Even He Xiu avoids this — he locks himself in the world of *Gongyang zhuan* and does not use other interpretations. However, if *jie* were only to express the point of view of the chosen tradition, it would be no different from *zhuan*, and it does not equal to it.

5) The *jie*-commentary sets out the exegete's point of view, which is not claimed to be obtained from the sages (because it is not *zhuan*), he does not compare different points of view and different traditions (therefore it is not *zhu* and even not *jian*).

Finally, it seems essential to compare *jie* and *shuo*, since both commentaries are intended to express the author's personal opinion to a certain extent. Here it makes sense to distinguish several stages of the development of these commentary types: in different times they were assigned different functions, which, as it were, reduced competition between them:

Jie: in the pre-Han period, *jie* was the only option for a relatively independent proto-sentence-by-sentence commentary. During the Western Han given the domination of *zhang ju*, *jie* was not widespread and came into use at the end of the Eastern Han. In the III–VI centuries, it took the form of collections ("collected explanations"), and in Song times, on the wave of confrontation to "Han scholarship/learning," it became one of the essential forms of commentary — moderately expressing author's original ideas, thoroughly exploring the "complex" places of the canon.

Shuo: in the pre-Han period, *shuo* had been understood both as one of the methods of argumentation and the commentary itself. The Han *shuo* were popular mostly among specialists in *Changes* (for more information, see section 2.5 of this thesis). Only in the

---

则子婦順。臣下忠而不解，則爵祿至。子婦孝而不解，則美名附。故節高而不解，則所欲得矣，解則不得。故曰：山高而不崩，則祈羊至矣。

Song times does the time come for it to truly flourish: *shuo* develops into an essayistic commentary, significantly diverging from the Classics *per se* and allowing the author to develop his philosophical ideas.

The statistics from bibliographic sections of Dynastic Histories speak for itself:

——In *Suishu* and *Xin Tang shu* there are only 20 and 21, respectively, commentaries-*jie* on the *Five Classics* [*Suishu*, 32/903–951; *XTS*, 57/1421–1452];

——In *Song shi*, there are already about 120 (if, not taking into account the "collected explanations" *ji jie*, if with them, then about 150) [*Song shi*, 202/5031–5083].[424]

Speaking of Eastern Han *jie*, He Xiu himself clarified that methodologically he follows Huwu-sheng, who has already studied the "norms/ordered principles" of historiography in *Chunqiu* (*tiao li* 條例) [*GYZ*, Xu/9].[425] So did Jia Kui, who based his commentary on the study of the *tiao li* in *Zuo zhuan* composed by his father Jia Hui 賈徽 [*HHS*, 36/1234]. That is, they both claimed to have somewhat traditional reference points. At the same time, He Xiu introduces new parameters into this analysis of "meaning and norms" (*yi li* 義例): natural disasters he connects with the specific affairs of people, often refers to the apocryphal literature [Zhao Boxun, 2004, p. 223–227]. Another thing is that in the case of Gongyang, He Xiu managed to explain in *Gongyang*'s text as no one had explained before him, but in the end, this only led to a greater mystification of the canon and did not help breathe new life into the activities of the school.

We do not have many examples of the Han *jie*, but judging from what we have, it can be noticed, that those exegetes, who used this type of commentary, had a fairly stubborn school superiority viewpoint and claimed ability to unravel a tangle of complex textual problems, which is fair both for He Xiu and Jia Kui. Most likely this contributed to the fact that when in the second half of the III century the trend for collecting and analyzing previous commentaries in the *ji*-collections format started, it was the *jie*-

[424] It is the same situation with reasonings-*shuo*: in *Xin Tang shu* there are only 5 of them, and in *Song shi* already about one hundred.

[425] By these "norms" are meant stable rules for the presentation of events, which, according to the specialists in *Gongyang*, was followed by the compiler Chunqiu. For example, if it is reported that someone killed the prince, then this killer will never be mentioned in the annals further - in condemnation of the act. Accordingly, the same rules can be distinguished that indicate approval of the act or personality [for more details, see Zhao Boxun, 2004, c. 36–40, 227–228].

commentary that was most involved, as resolving doubts, systematizing analysis based on already available materials.

Nevertheless, this practice of unravelling a tangle of confusing meanings remained most common in *Chunqiu* scholarship, as evidenced by a minimal number of *jie*-commentaries on other texts of the *Five Classics*, for example, from the end of the II century to the VI century: 2 *jie* was compiled to the *Changes*, 1 *jie* to the *Odes*, 1 *jie* to the *Documents* (all in the format of the "collected commentaries" *ji jie*), 2 to the *Rituals* (1 *ji jie*, 1 *lü jie*), while there were 13 *jie* (7 of which are "collected commentaries") were compiled to *Chunqiu*[426]. *Jie* was not often used if compared with other commentary types until the Song times when they went beyond their *Chunqiu* specialization and began to be used as an alternative to the *zhu*-commentary.

2.2.7. Subtleties-*wei* 微

The *wei* 微 (lit. "subtle/exquisite"), apparently, have their origin in the study of the *Chunqiu* chronicle, in any case, all the earliest writings of this type, recorded in *Shiji* and *Hanshu Yi wen zhi*, belong to the sphere of interpretation of this very text. It is noteworthy that *Hanshu Yi wen zhi* records data on four such works at once, three of which belong to the period of the Warring State and one to the early Han, if we trust the identification of the authors stated there. One *wei* is titled *Zuo-shi wei* and its attribution now is impossible, since the sources do not contain details about who and under what circumstances compiled it. Other writings are attributed to the mentor of the King Wei of Chu 楚威王 (r. 339–329 BC) Duo Jiao 鐸椒 (second half of the 4th century BC), *zaixiang* from the kingdom of Zhao, Yu Qing 虞卿 (also Yu Xin 虞信, mid. 3rd century BC) and a student of Xunzi, *chengxiang* of the founder of Western Han Liu Ban 劉邦, Zhang Cang 張蒼 (253–152 BC), respectively. All these people, in addition to their close position to the rulers, are united by the study of *Chunqiu* in the Zuo's version, as Liu Xiang says in his

[426] Counted according to *Suishu*/32.

bibliographic catalog *Bielu* 別錄 ("Separate Catalog") [*CQZZ*, Xu/1703].[427] Interestingly, Liu Xiang also writes, that Duo Jiao and Yu Qing compiled the *chaocuo* 抄撮 (copy of extracts) of *Chunqiu*, and so *Zuo* was transmitted to the Western Han Zhang Cang, who also studied this text [*HYWZKZ*, 3/172]. In *Bielu*, thus, although it is obvious that the same people as in the *Yi wen zhi* are discussed, *wei* as a format of writing is not directly mentioned, while a description of the works is given. However, before that, Sima Qian also mentioned these texts, pointing to the compilation of *wei* (at least, Duo Jiao). He wrote as follows:

> 魯君子左丘明懼弟子人人異端，各安其意，失其真，故因孔子史記具論其語，成左氏春秋。鐸椒為楚威王傅，為王不能盡觀春秋，采取成敗，卒四十章，為鐸氏微。趙孝成王時，其相虞卿上采春秋，下觀近勢，亦著八篇，為虞氏春秋。
>
> A gentleman of Lu, Zuo Qiuming, feared that the disciples had different premises and that each would depend upon his own ideas and lose the true sense [of *Chinqiu*]. Therefore, he relied upon the historical records of Kong-zi, thoroughly discussed their words, and completed *Zuo-shi Chunqiu*. Duo Jiao served as a mentor of King Wei of Chu. Since the king could not fully observe *Chunqiu*, [Duo Jiao] selected [examples] of accomplishments and defeats and compiled forty paragraphs, which became 'The Subtleties of [*Chunqiu*] by Mr. Duo.' In times of King Xiaocheng of Zhao, his minister Yu Qing, firstly, selected [information] from *Chunqiu*, then observed the situations close to [him] and also compiled eight chapters, which became 'Mr. Yu's *Chunqiu*" [*Shiji*, 14/509–510].

Sima Qian further describes how other famous figures of the Warring States and early Han times made their excerpts or editions of *Chunqiu* (Liu Bu-wei, students of Xunzi, Mengzi, Gongsun Gu, Hanfeizi, up to Zhang Cang and Dong Zhong-shu) [Ibid].[428]

---

[427] The *Chunqiu Zuo zhuan* transmission line is usually restored roughly according to this scheme. According to this logic, from Zuo Qiuming, the text came to Zeng Shen 曾申, then to Wu Qi 吳起, then to Zi Qi 子期, then to Duo Jiao, then to Yu Qing, then to Xun-zi, and from him to Zhang Cang. The realibility of these links is difficult to prove [Qian Mu, 1998, p. 225], but also not absolutely impossible [Schaberg, 1996, p. 31–32].

[428] Most of the above-mentioned writings have not reached our days, but the *Liu-shi Chunqiu* and *Chunqiu fanlu* are preserved without massive losses.

It was most likely some sort of a guidebook, records or in some cases separate treatises on political and philosophical topics compiled on the basis of *Chunqiu*. Some Chinese scholars, including Wang Guo-wei 王國維 (1877–1927), have argued that "*Chunqiu*" here means the text of *Zuo*, because otherwise it is not very clear what was necessary to reduce in the already lapidary chronicle, while in the case of *Zuo* this is understandable [Viatkin, 1984, p. 794]. Perhaps for some compilations this hypothesis might be plausible.

Tang commentator of *Hanshu* Yan Shi-gu 顏師古 (681–545), commenting on the *Zuo-shi wei* title, explained that *wei* is an "interpretation of subtle meanings" (釋其微指), however this understanding was disputed by the Qing scholar Shen Qin-han 沈欽韓 (1775–1831), who emphasized that *wei* is an "offshoot of *Chunqiu*" [*HYWZZH*, 1983, p. 64]. Apparently, it can be considered an "offshoot" in the sense that, judging by the surviving data on above-mentioned works, they were not direct commentaries on *Chunqiu*, but rather independent writings, which used its material, possibly, partly in order to reveal those subtle meanings. This understanding seems reasonable. It is noteworthy that later, *wei* were written to other Classics, but this kind of compositions were quite few. Another thing is that one of the main principles of the Gongyang school was also the elucidation of the "subtle words with the great meaning" of *Chunqiu*, but apparently because the *wei* were rarely used as commentary format, they remained rather a method characteristic of different works, and not a fully independent type of commentary.[429]

2.3. The formation of the main interpretative patterns in Han Classical scholarship

The Han stage of the development of Confucianism is characterized by several unique features that determined the direction of exegetical thought of that time. First of all, this is the living involvement of Confucians in political activity, their complete concentration on the development of issues related to the "The Way of the rule", "loss of the foundations of management", "restoration of the Way of the sages". The problems of

[429] From the period up to Tang dynasty, there are only two commentaries by the Tang scholars Zhang Yi 張鎰 (d. 783) *Wu jing wei zhi* 五經微旨*** ("The Subtle Ideas of the Five Classics") and Pei Qiaoqing 裴僑卿 *Weiyan zhuji* 微言註集*** ("The Collected Commentaries on the Subtle Words") [*XTS*, 57], *Xin Tang Shu Yi wen zhi* also gives another example of *Chunqiu weizhi* 春秋微旨***, but without an author identification [Ibid].

successive states of harmony and chaos, natural disasters and good signs are what the Han Confucians tried to understand in the first place, and in this direction, they led the development of the art of interpreting classics.

2.3.1 *Zhuan*-commentaries on the *Chunqiu* and their interpretation in the Han times

The canonical text that received the most exceptional attention in this regard was the chronicle of *Chunqiu*. Sima Qian writes:

> 易著天地陰陽四時五行，故長於變；禮經紀人倫，故長於行；書記先王之事，故長於政；詩記山川谿谷禽獸草木牝牡雌雄，故長於風；樂樂所以立，故長於和；春秋辯是非，故長於治人。是故禮以節人，樂以發和，書以道事，詩以達意，易以道化，春秋以道義。撥亂世反之正，莫近於春秋。春秋文成數萬，其指數千。萬物之散聚皆在春秋。春秋之中，弒君三十六，亡國五十二，諸侯奔走不得保其社稷者不可勝數。察其所以，皆失其本已。故易曰『失之豪釐，差以千里』。

> The *Changes* described the Heaven, the Earth, *yin* and *yang*, four seasons and five agents; its strength is in [reflecting] the changes. The *Rituals* speak of the norms of relations between people, its strength in carrying out [the order]. The *Documents* speak of the deeds of the former rulers, its strength in the political [affairs]. The *Odes* describe mountains and rivers, cramps and valleys, birds and animals, grasses and trees, males and females, men and women, its strength in [describing] customs. The [*Classic of*] *Music* establishes harmony through music, its strength in pacification. The *Chunqiu* distinguishes truth from false, its strength in [describing] of governance of common people. That is why the *Rituals* keep people within the framework [of propriety], the [*Classic of*] *Music* serves to establish the harmony, the *Documents* speak of [political] affairs, the *Odes* reveal the aspirations of people. *Changes* speak of transformations, the *Chunqiu* speaks of righteousness[430]. There is nothing closer than *Chunqiu* in the matters of pacifying the unrest and returning to

[430] The discussion regarding the correct translation of the term *yi* 義 can be found in the article by S.Yu. Rykov [Rykov, 2015, p. 22–46], I agree with the interpretation and argument of the translation given there.

> the true path. The *Chunqiu* contains several tens of thousands of signs and several thousand ideas. Both the merger and the dispersion of everything on earth are represented in the *Chunqiu*. It describes thirty-six cases of the murder of rulers, fifty-two facts of the death of states and an innumerable number of examples when feudal lords fled [from their possessions] and could not preserve their altars of the Earth and Cereals. If one delves into the causes [of what happened], then [it turns out that] in all cases [the ruler] lost the foundations [of management]. The *Changes* say: "You will deviate [from *Chunqiu*] on your hair - you will miss a thousand *li* [*Shiji*, 130/3297–3298].[431]

It is interesting to note how the understanding of the functions of the *Documents* and *Chunqiu* in the field of political practice differed, which helps to explain the varying degrees of their popularity in Han times. The *Documents* were understood as a text advising in the "political principles" *zheng* 政[432], which determined the ideal political practice of the rulers, as Huang Tan describes, for example, in one of his treatises recorded in the *Hou Han shu* — "Thus the one, who is good at governing (*zheng*) observes customs and carries out education, explores mistakes and establishes protective [measures for the future], alternately creates [formidable] power and virtue, alternates the practice of arts and military affairs. Only after this does the rule [properly] tunes with the time, and restless people can be settled down"[*HHS*, 28-1/957]. That is, on the one hand, we are talking about normative political life, but on the other hand, its description tends to idealize this theory and is devoid of specific details of interaction with common people. Therefore, interpretation of *Chunqiu* focused on political practice rather by speaking about practical methods of "stabilizing/managing" *zhi* 治. Therefore, Sima Qian emphasizes that the chronicle is replete with examples from various situations that show how political decisions reflected on rulers, officials, *zhuhou* and whole states. *Chunqiu* thus covered a much larger range of topics and provided great opportunities for their practical application to reality.

---

[431] Cf. [Viatkin, 2010, p. 319–320].
[432] The *Shuowen* dictionary explains *zheng* 政 as *zheng* 正 "standard", "normative" [*SWJZ*, 3-2/219].

The study of the *Annals* flourished both in Western and Eastern Han. *Yiwen zhi* records that initially there were five transmission lines — *Gongyang*, *Guliang*, *Zuo*, *Zou* and *Jia*, but *Zou* "did not have teachers", and *Jia* "did not form into a book" (did not receive written form) [*Hanshu*, 30/2928], these two transmission lines perished quite early.

About the middle of the II century BC, the principal commentaries on *Chunqiu* were recorded in writing. Trying to resolve the issues of the relationship between man and Heaven or the Way of Heaven and human affairs (the idea of "boundary between Heaven and man" *tian ren zhi ji* 天人之際), correlating "antiquity" and "modernity" and exploring the nature of the prosperity and decline of dynasties, the Confucians sought answers in a short text of this chronicle, which, as it seemed to them, described all possible situations. More importantly, it contained not just a record of the events, but their assessment (this required interpretation of the text), which made it utterly indispensable in the development of the theory of state governing. Most systematically, these ideas were developed in the most influential Han exegesis school — Gongyang.

The basis of the exegetical method of *Gongyang zhuan* was the metaphorical explanation of the "smallest words with great meaning". The Gongyang school, in the Western Han headed by a prominent Confucian thinker Dong Zhongshu 董仲舒 (c. 179–104 BC), actually formed the political and ethical aspects of Confucian teachings and introduced them into imperial ideology.

Analyzing the peculiarities of the exegetical method of interpreters of the Gongyang school, one needs to answer two questions: 1) What was the history for them? 2) What or who played a crucial role in history, where is the reference point?

The answer to the first question is connected with the understanding by the masters of Gongyang of the text that they venerated so much — the annals of the state of Lu. Chronicles in world history rarely became canonical texts, what, besides the interest in history, caused such an attitude towards *Chunqiu*? Reflecting on a similar topic, the famous French sinologist Jacques Gernet, noted the apparent connection of ancient history with the ritual and religious aspects of political power; he suggested that the information that later took the form of a chronicle was first heralded in the temple of the

ancestors [Gernet, 1982, p. 84]. Although the transmitted ritual texts have not preserved information directly confirming this thesis, we can agree that everything said in the chronicles of the *chunqiu* genre[433] was related not only to the fixation of history but also to its ritual evaluation.

The *gaoshuo* 告朔 ceremony was held annually at the Zhou court (the ceremony of "proclaiming the new year calendar" in the 12th month), where the king of Zhou presented calendar data to the feudal lords for the next year. This calendar was stored in the Heaven, Earth, and ancestors temple (*jiao miao* 郊廟), and every month the will of the Son of Heaven was announced there on a full moon [*Zhou li*, 51/2085; *GYZ*, 13/534–535; *LJZY*, 17/1379]. Japanese sinologist and historian Naitō Konan 内藤湖南 (1866–1934, also Naitō Torazirō 内藤虎次郎) suggested that this calendar should have been supplemented by a brief description of significant incidents, official visits and military conflicts [Naitō, 2016, p. 48–50, Watson, 1958, p. 70–72]. These chronicles, or rather, those recordings that were later combined into chronicles, were kept by historiographers-*shi* 史, who at the same time performed priestly functions.

The connection of historiography with religious and ritual practice seems to be an utterly fruitful idea. This confirms and clarifies the idea that history in general and each event, in particular, was evaluated by the Gongyang exegetes primarily in terms of ritual norms. The event either corresponds to the ritual or not — this is the main thing that was in the focus of attention of *Gongyang zhuan*. It was assumed that this assessment is already contained in the text of the annals, being encoded there by its compiler, that is, Confucius. However, it does not lie on the surface and requires decoding by specialists, namely, scholars of the Gongyang school.

Of interest is the name of the chronicle — 春秋 *chunqiu* — "spring and autumn" and the Chinese understanding of this word. *Chunqiu* can be translated as "one year" (two transitional seasons, in one of which everything blooms, and in the other — ripens). However, the chronicle, rarely records events of only one year, in it, the year is replaced

[433] The "spring and autumn" annals were compiled not only in the state of Lu, but have not survived to this day. In addition to Lu annals, the sources mention *Chunqiu* of the states of Song, Zhou, Yan, Qi [*Mozi*, 31/331–333]. In *Mengzi*, there is a mention of chronicles that bore other names, but typologically made up one with the Lu *Chunqiu* [*Mengzi*, 4-Б.21/295].

by another and so to infinity, until something interrupts its compilation. The binomial "spring and autumn" as a kind of Chinese symbol of infinity appears, for example, in the first chapter of the *Zhuangzi* 莊子 (ca. IV–II centuries BC):

> 楚之南有冥靈者，以五百歲為春，五百歲為秋；上古有大椿者，以八千歲為春，八千歲為秋。
>
> In the south of Chu, there is a *mingling* tree, five hundred years lasts its spring, and five hundred years lasts its autumn. In ancient times there was a *dachun* tree, eight thousand years lasted its spring, and eight thousand years — autumn. [*Zhuangzi*, 1-1/11].

The numbers five and eight used here also had a corresponding set of connotations, being associated with the images of both "centre" and "infinity".[434] So to say that the tree's spring and autumn lasted eight thousand years, it is like saying that it existed indefinitely. The Lu chronicle was not conducted indefinitely; it records events over a specific period in 242 years. However, the Gongyang exegetes believed that there were infinitely many events during this time, literally "there was no such thing that did not happen" [*CQFL*, 12/144]. The history recorded in *Chunqiu* seemed to be a set of all possible events — deserving praise and disparage, taking place in the past, happening now, and those that will still take place in the future.

Another aspect of *Chunqiu's* "infinity" can be illustrated by an example from the *Guoyu,* which is given by David Schaberg in his research on the Chinese historiography formation:

> 悼公與司馬侯升臺而望曰：「樂夫！」對曰：「臨下之樂則樂矣，德義之樂則未也。」公曰：「何謂德義？」對曰：「諸侯之為，日在君側，以其善行，以其惡戒，可謂德義矣。」公曰：「孰能？」對曰：「羊舌肸習于春秋。」乃召叔向使傅太子彪。

[434] The eight in Chinese numerological theories represents the main spatial directions and, in general, the entire space — " the eight points of the compass" 八方, "eight limits" 八極, "eight extremely remote areas/world" 八荒. For more information on the classification and numerology in Chinese philosophy, see [Kobzev, 1993, p. 36–48].

"Duke Dao [of Jin] ascending a terrace with Sima Hou, looked out and said: "What a pleasure!"

[Sima Hou] replied: "It may be the pleasure of standing above and looking down, but it is not the pleasure of virtue and righteousness".

The duke said: "What do you mean by virtue and righteousness?"

He replied: "Whatever the feudal lord does, if [there is a man who] is at his ruler's side every day, implementing his good plans and cautioning against his evil plans, that can be called virtue and righteousness".

The duke asked: "Who is capable of that?"

He replied: "Yangshe Xi [Shuxiang] is well versed in *Chunqiu*".

So Shuxiang was summoned and appointed as tutor to the Heir Bao"[435] [*Guoyu*, 13.8/415].

This fragment allows emphasizing that adequate knowledge of the *Chunqiu* served as an indicator of universality and, in a sense, to limitless of counsellor's knowledge. In any case, mentioned Yangshe Xi also understood virtue, righteousness, the good and evil and, in general, all necessary things, since he was appointed as a mentor of the heir to the throne. Gongyang masters, undoubtedly, relied on *Chunqiu*, as on a source of complete knowledge.

Answering the first of the above questions, we may say, that history for specialists in *Gongyang zhuan* is peculiar "everlasting returning to the antiquity" and recording events was not a self-valuable business but made sense only insofar as it helped to restore and follow the Way of the former sages. In this sense, when the world is in harmony and nothing deviates the norm, there is even no need to write down history, as division into "compliance" and "discrepancy" with a ritual did not happen yet, and all events still correspond to ritual standards. However, when the Way begins to fade away — then it is

[435] Based on this fragment, Schaberg concludes that *Chunqiu* most likely existed before the birth of Confucius, since the Heir Bao, took the Jin throne in 557 BC, while the year of birth of Confucius is traditionally considered 551 BC [Schaberg, 1996, p. 24]. The conclusion is correct, if only something could confirm that this is precisely about the *Chunqiu* that was compiled in the state of Lu. And so, since we know that such chronicles were kept in other states, it is still not completely clear what exactly is meant here. If here it is the Lu chronicle that is meant, then it is still not surprising that it existed before Confucius — after all, it is most often attributed to him not the compilation itself, but the editing. However, here the views of the Confucians themselves differ — *Mengzi*, for example, uses the verb *zuo* 作, from where came the version that Confucius personally wrote the chronicle [*Mengzi*, 3-B.9/272].

necessary to estimate and to teach how to correct the situation. In this regard, Mencius wrote:

> 王者之跡熄而《詩》亡，《詩》亡然後《春秋》作。
>
> The traces of [sage] rulers have disappeared, and the *Odes* vanished. The *Odes* vanished and then *Chunqiu* was created [*Mengzi*, 4-B.21/295].

The second question was related to the person who, according to Gongyang masters, stands in the centre of history and historical process, who is both her criterion and the judge. The answer is obvious — the ancient sages. However, in a case of *Chunqiu*, a long line both anonymous and personified the sage (such as King Wen of Zhou or Duke Zhou) can be reduced to one — Confucius.

The paramount importance of this figure for all Gongyang tradition is already well analyzed in literature; we will note only the following basic concepts [for more details see Queen, 1996, p. 118–126; Gentz, 2005$_A$, p. 10–14; Gentz, 2009, p. 814–819; Watson, 1958, p. 78–80]. Confucius, being a sage and "uncrowned king" (*su wang* 素王), had the exclusive rights to criticism of the careless and morally corrupted rulers. *Chunqiu* is a statement of his position, and this statement is correct and flawless. The text of the chronicle from the beginning to its end is connected with Confucius (it even ends with the year of his death) or with his ancestors (the chronicle begins with the reign of Duke Yin 隱公 because it is "the farthest what ancestors of [Confucius] heard about" [*GYZ*, 28/1196]. Ethical and moral assessments of events are subject to interpretation by experts, that is, Gongyang masters. Among other things, the chronicle also has a messianic function — to teach the future sage about the Way.

So how did Gongyang exegetes reveal this hidden assessment in the chronicle? They developed the whole system, which makes the essence of the *Gongyang zhuan* exegetical method. Its essence is in the observation that the records in *Chunqiu* often "deviate" hypothetical "historiographic norm",[436] and it means that the most important

[436] This is what Joachim Genz translates as "pattern and deviation" [Gentz, 2005$_B$, c. 130-134], and Chinese scholars — *bian shi fa* 變史法 or " deviated standards of historiography" [Xu Xuetao, 2006, p. 54–90].

thing is *how* it is written about an event. Therefore, the commentary got a strict form of "questions and answers" where practically to each character of the chronicle the question was set (for example why it is recorded/why is it not recorded?), which was followed by an explanation. If there was no date, no title of the person, no name of a place or any other relevant detail, it was understood as a signal of a deviation from a ritual norm that demanded interpretation in the commentary. If the record contained a necessary set of elements, then the question changed to "why is it recorded so?" [for example, *GYZ*, 1/12], because it was supposed that the characters selected for the narrative, in any case, have a deep meaning.

Later, these questions were reflected in the exegetical chapters of the *Chunqiu Fanglu* 春秋繁露 (The Luxuriant Dew of the Spring and Autumn Annals), especially in the twelfth chapter "Ten Directives" (*shi zhi* 十指), which offers a consistent algorithm for analyzing the "event":

> 舉事變，見有重焉，一指也；見事變之所至者，一指也；因其所以至者而治之，一指也；強榦弱枝，大本小末，一指也；別嫌疑，異同類，一指也；論賢才之義，別所長之能，一指也；親近來遠，同民所欲，一指也；承周文而反之質，一指也；木生火，火為夏，天之端，一指也；切刺譏之所罰，考變異之所加，天之端，一指也。
>
> To hold up [for scrutiny] the alterations of human affairs and see which ones are weighty is one directive.
>
> To reveal the alterations of human affairs coming is one directive.
>
> To follow the causes of the alterations of human affairs and regulate them is one directive.
>
> To strengthen the trunk and weaken the branches and to magnify the roots and minimize the twigs, is one directive.
>
> To distinguish the deceptively similar and differentiate [things that appear to belong to] the same category is one directive.
>
> To discuss the righteousness of the worthy and talented and to distinguish the strengths of their capabilities is one directive.

> To treat as relatives, those who are close and to attract those who are distant, [as well as] to identify with what the common people desire is one directive.
>
> Having inherited the refinement of the Zhou, to revert to simplicity is one directive.
>
> [To take as] Heaven's starting point that the Wood generates the Fire and the Fire constitutes summer is one directive.
>
> [To take as] humanity's starting point examining how those who merit criticism are punished and investigating what brings on anomalies and portents is one directive [*CQFL*, 12/145–147].[437]

These ten directives turned each event described in *Chunqiu* into a potential lesson for future generations if only "the main thing in it" has been identified correctly. The events were not considered separately and were not placed in a vacuum — the Gongyang masters investigated each event in the process of its formation, along with the causes and consequences. Thus, it was possible to identify the logical connectivity of the historical process and have additional weight in discussing political affairs at the court, because there is no greater authority than knowing all the causes and all the consequences of changes in the world. Without this knowledge, it is impossible to identify who will better cope with the task (directive 6), it will not be clear how to interact with subordinates appropriately (directive 7), it will be easy to make a mistake in identifying the superficial and essential in imitating the ancient rulers (directive 8), which would lead to a violation of the order established by Heaven, that is, the decline of the dynasty and an imbalance in society — there will be those who are condemned unjustly, and the consequences would get out of control (directives 9 and 10). These instructions justified the leading role of Gongyang scholars at the court and asserted their inviolable political status.

Guliang zhuan, the shortest of this group of *zhuan* to *Chunqiu*, is less detailed and periodically differs in assessments from *Gongyang*, but their methodological differences are somewhat insignificant, so it will not be considered in this work. The numerous textual coincidences of the two comments even gave rise to the idea that they were written by one person or "*Guliang"* is simply a distorted "Gongyang." This is hardly true since

[437] Cf. [Queen et al., 2016, p. 169–170].

in *Guliang* we can find a considerable number of cases of disagreement with Gongyang, disagreement generated by a different view of the meaning and significance of events [Liu Liming, 2008, c. 337–338].[438]

In the context of this study, it is more important to consider a text that presents an entirely different form of commentary on *Chunqiu — Zuo zhuan*. *Zuo* refers to the Old Text tradition recorded in pre-Qing writing. According to *Hanshu*, *guwen* books were found in the 2nd century BC in the wall of a house belonging to the Confucius family [*Hanshu*, 6/3307]. Brought into modern form and published by *Zuo zhuan* was at the turn of AD by Liu Xin 劉歆 (d. 23 AD).[439]

According to the traditional version, the author of the commentary was the younger contemporary of Confucius — Zuo Quming, *taishi* (astrologer and historiographer) from the state of Lu. However, as Mark Ulyanov rightly notes, "a monument of such a volume as *Chunqiu Zuo zhuan*, at that time could be created only at the court with the support of the state's top leadership as part of the tasks of forming imperial ideology" [Ulyanov, 2011_B, p. 34].

Zuo zhuan is an extensive historical monument that does not even comment so much as independently and painstakingly explore all the details of the historical events described in the chronicle. It even goes beyond its original framework (*Zuo* analyzes history from 722 to 468 BC). The style is inherent in purely historicity and detail. Didactic

---

[438] Let us give one example of such a difference in the assessment: the case that occurred in the 22nd year of the reign of Duke Xi of Lu 魯僖公 (魯釐公, r. 659–627 BC). Duke Xiang of Song 宋襄公 (d. 637 BC) was supposed to fight with the troops of the state of Chu, but his army was very inferior to Chu in strength. Generals advised him to attack while the enemy troops cross the river, before they will arrange the troops into battle order, then there will be a chance to win. But for reasons of honor, Duke Xiang refused twice, saying 不可。吾聞之也：君子不厄人。吾雖喪國之餘，寡人不忍行也。不可。吾聞之也：君子不鼓不成列 。 He waited until it was possible to hit the drums and "according to the ritual" start the battle. Is it worth clarifying that he was utterly defeated? *Gongyang zhuan* appreciates his decision highly: 雖文王之戰，亦不過此也 "even the battles of King Wen of Zhou did not surpass this". However, *Guliang zhuan* sharply condemns this act: 宋公茲父卒。茲父之不葬，何也？失民也。其失民，何也？以其不教民戰，則是棄其師也。為人君而棄其師，其民孰以為君哉！ "Why was Zi Fu (i.e., Duke Xiang of Song — note by. O.B.-O.) not buried?" He lost his people. Why did he lose his people? — Fought with the untrained people and rejected his mentors. The one who, as a ruler, refuses mentors – who will recognize him as the ruler! " [*GLZ*, 9/2400].

[439] Liu Xin's figure hangs as a black shadow over most texts that gained popularity shortly before or during the period of the short reign of Wang Mang 王莽 (46 BC–23 AD) and later in the Eastern Han. One cannot but pay tribute to the talents of this person, he is suspected of their editing, re-arrangement and, finally, of writing and forgery. The issue of fabricating the texts of *Zhou li*, *Zuo zhuan*, *Guoyu* and *Mao shi zhuan* has been very actively discussed over the past century. The first significant work on this topic belongs to the Qing canonist Liu Fenglu 劉逢祿 (1776–1829) [Liu Fenglu, 1933], but the discussion reached a new level after the publication of Kang Yuwei's 康有爲 (1858-1929) *Xinxue weijing kao* 新學偽經考 (An examination of the forged Classics of the Xin dynasty]) [Kang Yuwei, 2012].

assessments and speculative constructions characteristic of the other two *zhuan* on *Chunqiu*, it contains little, because this was not the first interest of the compilers. Let us briefly consider what interested them.

Zuo works with the text of *Chunqiu* in a different way, complementing it with new historical information, for example, using the formula *bushu* 不書 ("not recorded/not written") quite often; accordingly, this gap is filled in the commentary. *Chunqiu's* records of the first year of Duke Yin of Lu reign contain ten such filled gaps [*CQZZ*, 1/1715–1718].

There are cases when, on the contrary, the information contained from the annals is not reflected in the commentary; it is simply omitted. For example, the 26th year of Duke Zhuang *Zuo* does not comment using the records of the annals but speaks of other events that took place at this time; the same situation is with the 8th year of Duke Huan [*CQZZ*, 10/1780; 7/1754]. Furthermore, such cases are not two, not three, but much more, there are differences in almost every record, this is what makes *Zuo* an interesting independent historical source. Such a discrepancy between the basic canonical text and the "commentary" led to the fact that even the Confucians themselves could not bring them together: "the canon — on its own, *zhuan* — on its own and they cannot be united into one whole" [*Yuancheng yulu jie*, 2/370].

In order to possess such diverse information that could supplement the Lu chronicle, the compilers of *Zuo* had to own historical sources from other states, compare them, highlight what seemed essential and omit the secondary. The compiler (one or more) of this text carried out painstaking source research. Besides, it is extremely doubtful that all these numerous historical data, meticulously sorted out in *Zuo*, could be transmitted orally for many generations as some kind of a school "tradition". Given its stylistic features, this text is similar to work, if not composed by one person, then indeed considerably revised by one. Despite all this, *Zuo's* text still was classified as *zhuan*. Most likely, all these different texts marked as *zhuan*, first of all, are classified so for their political, ideological and educational functions. Various court parties more or less used all *zhuan* texts as a foundation and justification for the choice of political agenda and reform propositions in

Han period and later, they became the basis of the educational program and its ideological foundation.

From this point of view, *Zuo zhuan*, of course, is a *zhuan*, not on the formal grounds, but because it was "appointed" as such during the short reign of Wang Mang 王莽 (9–23 AD). The Old Script Text school needed an "ancient" authoritative text, which could be contrasted primarily with the *Gongyang zhuan*. The classification of *Zuo's* text as *zhuan* gave supporters of the Old Script Text school writing in which the realities of the Warring States were "reliably" described in details; on its basis, it was possible to build a new political line and carry out reforms.

2.3.2. Han interpretation of the *Odes* as a Classic of social norms

After the fall of Qin empire, the text of the *Odes* was lost or at least highly fragmented, work on its restoration began under the Western Han Emperors Wen 文帝 (r. 180–157 BC) and Jing 景帝 (r. 157–141 BC). Moreover, commenting on the *Odes* was almost immediately divided into three branches: the Lu school, the Qi school and Han Ying's school, which were headed, respectively, by Shen Pei (Shen-gong) 申培, Yuan Gu-sheng 轅固生 and Han Ying 韓嬰. Further, under Emperor Wu of Han, the position of Confucianism at the court was finally consolidated, the five texts were canonized as the *Five Classics,* and the *boshi* positions involved in them were also determined, [440] and all these three schools received official recognition.

The first three schools of commenting the *Odes* belonged to the New Script Text school, that is, they worked with versions of Classics recorded in early Han based on oral tradition, and often attracted apocryphal writings (*weishu* 緯書) for interpretation and divination (mainly, this applies to the Qi school). A little later, the fourth school appeared

[440] For the *Shujing* ("Classic of Documents"), the main school was Ouyang 歐陽, for ritual texts — Hou Cang, for *Yijing* — Yang, for *Chunqiu* — Gongyang. At the same time, the study of Classics later went beyond the jurisdiction of one clan or school: for example, in addition to the Yang clan, Shi 施, Meng 孟, Liangqiu 梁邱 and Jing 京 were engaged into *Yijing* studies, for *Shujing* there were brothers Xiahou 夏侯, for *Liji* — brothers Dai 戴 [for more details see Pi Xirui, 2011]. At the same time, above schools seemed to be more or less unified in their explanations and it was no necessity to specifically appoint *boshi* to represent each of them. This did not work with the *Odes* — despite the fact that the positions of each of the three schools, in general, are also considered to be related, the very approach to the Classic and the commenting style differed, so it was for this Classic that several *boshi* were appointed at the same time.

— the Mao 毛 school, which belonged to the Old Script Text school, based on texts written in the pre-reform characters.

Let us consider the features of the interpretation of *Odes* in each of the above schools.

The foundation of the Lu tradition of studying the *Odes* is associated with Fuqiu Bo 浮丘伯 from the state of Qi, who was considered to be one of Xunzi's students. Among his own closest students there was Shen Pei from Lu and the younger brother of Liu Bang — Liu Jiao 劉交, who later became the ruler of Chu. Liu Jiao himself was very successful in interpreting the *Odes* and for many years patronized Shen Pei. Shen Pei's biographies in *Shiji* and *Hanshu* state that in his youth his interests included not only *Odes* but also *Chunqiu Guliang zhuan*, which he transmitted to his student Jiang-gong 江公. After an audience with the founder of the Han dynasty, Liu Bang 劉邦 (Gao-zu 高祖, 202–195 BC), Shen Pei received a *zhong dafu* title and then under Emperor Wen was appointed as *boshi*. He did not climb the career ladder: for some time, he was the mentor of his son Liu Jiao, however young man did not strive for the in-depth knowledge and, becoming the ruler, sent Shen Pei into exile. The scholar was forced to leave Chu, retire to his homeland and engage in private teaching [*Shiji*, 121/3120–3121; *Hanshu*, 88/5439–5440].

Sima Qian and Ban Gu also write about another bright event in the life of master Shen — Emperor Wu invited him to the capital. However, at the audience, the scholar answered his questions briefly and not tellingly that the Son of Heaven was not impressed. When asked about the "quelling the chaos" issue, Shen Pei simply answered, "for quelling the [chaos], the main thing is not words — isn't it better to turn to active measures?" [*Hanshu*, 88/5440]. As a result, Shen-gong was forced to leave again for Lu. This ended the official service of the scholar, a few years later he died in his homeland.

According to *Yiwen zhi*, Shen Pei wrote *Lu* [*shi*] *gu* (Glosses on the Lu [version of *Odes*]) and *Lu* [*shi*] *shuo* (Reasoning about the Lu [version of *Odes*]) [*Hanshu*, 30/2914]. These works have not reached our time, and the only way we can try to reconstruct the features of the Lu exegesis is the collection of the Qing scholar Ma Guohan 馬國翰

(1794–1857) *Yuhan shanfang ji yi shu* 玉函山房輯佚書 (The Jade-Case Mountain Studio Collection of Lost Books). After meticulous textual research, fragments of 594 works which were considered lost before the Song dynasty were included in this collection. Among them were three *juan* of *Lu gu* (Glosses on the Lu [version of the *Odes*]) by Shen Pei [*YHS*, 12], which are not a single coherent text, but its reconstruction based on quotes found in different encyclopedias, historical and exegetic works. For the most part, this work was done by the Qing philologist Wang Mo 王謨 (1731?–1817) and included in his *Han Wei yi shu chao* 漢魏遺書鈔 collection (Selection of Remnant Books of Han and Wei [Periods]) [*YSC*, 6]. All these materials, despite their significant value, can only provide a rough idea of how the original text looked like.

After the death of Shen Pei, the school continued to exist for several centuries, in the Western Han, it was unequivocally the leading school in terms of popularity and influence of its representatives.[441] Many of Shen-gong's students rose to significant posts. One of them, Jiang-gong, became a *boshi* under Emperor Xuan 宣帝 (r. 74–48 BC). Of the famous people, scholar and government official Kong Anguo 孔安國 (ca. 156 – ca. 74 BC) belonged to the Lu school [*Shiji*, 121/3122], and, as can be concluded from the quotes of the *Odes* in the *Shiji*, Sima Qian himself [Yu Yanting, 2009, p. 110–121].

A separate transmission line within the Lu school was formed by the Wei 韋 clan — Wei Xian 韋賢 (147–66 BC) rose to the post of Chancellor under Emperor Xuan, transferred the teaching to his son Wei Xuancheng 韋玄成, who also held high court posts. Wei Shang 韋賞, the grandson of Wei Xian, was one of the close associates of Emperor Ai 哀帝 (r. 7–1 BC), served in the rank of *da sima* (Marshal of State [Commander-in-Chief]) and was the commander of chariots and cavalry [*HSH*, 88/5440].

Briefly summing up, we shall note several features of the Lu tradition of interpreting *Odes*. Firstly, among other Western Han schools of *Odes* scholarship, the Lu undoubtedly occupied the most solid position. People who belonged to it were influential and high-ranking officials. Curiously, this was combined with the second feature — the

[441] For more information about them, see the work of the Qing scholar Fan Jiaxiang 範家相 (mid XVIII century) [*Shi chen*, 2/2b-3b].

scholars of this school, following Shen Pei's example, disapproved of eloquent performances in public. In debates where oratory abilities were required, they often lost (Jiang-gong, for example, was always inferior to Dong Zhongshu), and in principle, they avoided, in the words of the Eastern Han scholar Lu Pi 魯丕,[442] "ostentatious and useless speeches" [*HHS*, 25/884]. This is related to the predominant enthusiasm for the philological aspect of studying the text of the canon and a small number of commentaries belonging to the masters of the Lu school.

Over time, there were fewer adherents of the Lu version of the *Odes*, so when the imperial library perished during the capture of Luoyang in the 4th century, there was no one to restore its lost texts [Pi Xirui, 2017, p. 154].

***

In what masters of the Lu school were weaker than the opponents — eloquence and following to fashionable political and exegetical trends — was filled by their colleagues from the state of Qi. The founder of the Qi school of commenting the *Odes* was a scholar Yuan Gu-sheng from Qi, who was appointed *boshi* in Emperor Jing's times. There are two interesting stories related to Yuan Gu's personality: first is a debate with Taoist Huang-sheng 黃生 about the principle of obtaining the Mandate of Heaven (*tianming* 天命)[443] by the ruler and the second is a quarrel with Empress Dowager Dou 竇太后 because of his scornful words to Taoist compositions ("private speeches of common people") [*Shiji*, 121/3123]. Both characterize him as the courageous and capricious person defending the beliefs regardless of possible unpleasant consequences. It prevented him from making court career and did not allow for turning interpretation of *Odes* to the

[442] Lu Pi was the younger brother of Lu Gong 魯恭 (32–112 AD), a minister and well-known exegete (specialized mainly on the *Shijing*) [*HHS*, 25/873]. Other famous supporters of the Lu version of *Odes* under Eastern Han include thinker Wang Fu 王符 (ca. 80 – ca. 163 AD) and writer, calligrapher and scholar Cai Yong 蔡邕 (132–192 AD), if consider the version of *Odes*, which he constantly cites in his *Shi hui* 釋誨 (Defense against admonition) and *Du duan* 獨斷 (Solitary judgements), see [Yu Yanting, 2009, p. 150–159].

[443] Huang-sheng believed that despite the fact that the last rulers of the Xia and Shang dynasties — Jie and Zhou — no longer had virtue, they still remained rulers and their lawlessness did not actually allow Cheng Tang and Wu-wang, being their subordinates, to start an uprising and overthrow the rulers from the throne. This dispute, of course, was connected to the problem of establishing the rule of the Han dynasty and to the Liu Bang's rights to put an end to the short existence of the Qin dynasty. Yuan Gu defended the full legitimacy of the overthrow of the ill-fated monarch. The result of the dispute was the closure of the issue under the pretext "eat meat, but do not eat horse liver" — the horse's liver was considered poisonous, so the meaning of this is to investigate questions, but do not go too far, since some simply do not need to be discovered [*Shiji*, 121/3122-3123]. This issue, however, was raised by Dong Zhongshu, who supported Yuan Gu-sheng's point of view — "possessing the Way punishes the one who lost it, this is the Heavenly Principle" [*CQFL*, 25/219-221].

fashionable course — to connect the text of the Classic with the *yin yang* concept, heavenly signs, natural disasters; his students tended to this kind of interpretations though.

It is difficult to restore a transmission line of the Classic within the Qi school; it is necessary to judge it based on the poor and quite often confused data kept, for example, in the Dynastic Histories. Presumably, after Yuan Gu-sheng this tradition was inherited by his student, Xiahou Shichang 夏侯始昌 from Lu, then the student of the last — Hou Cang 后倉[444], and after him — other well-known Western Han exegetes Yi Feng 翼奉 (fl. mid I century BC), Xiao Wang-zhi 蕭望之 (ca. 114 BC – 46/47 BC) and Kuang Heng 匡衡 (d. after 32 BC). All these scholars held high positions and played a prominent role at the court.

According to the *Yiwen zhi*, Hou Cang wrote several compositions, for example, to *Qi Hou-shi gu* 齊后氏故 (Glosses on Qi [version of the *Odes*] by master Hou) and *Qi Hou-shi zhuan* 齊后氏傳 (Tradition to the Qi [version of the *Odes*] by master Hou). However, they did not reach our days, except for the sketchy reconstruction united in Qi included in Ma Guohan's collection — *Qi Shi zhuan* (Tradition to Qi [version of the] *Odes*) [*YHS*, 13] and commented in the 19th century by Chen Shou-qi and his son Chen Qiao-zong [Pang Pu, 1997, p. 36].

The Qi school is also interesting due to its relation to the non-canonical interpretation of the *Odes*, so-called *Shi wei* 詩緯 "Apocryphal [commentaries on] *Odes*".[445]

---

[444] Was appointed *boshi* during Emperor Xuan's reign.

[445] Apocryphal commentaries on the *Odes* are as follows:

1. *Tui du zai* 推度災 (Finding out [to the essence of] natural disasters). As the name implies, this apocryphal writing connects the lyrics of the *Odes* with predictions about natural disasters and anomalies.

2. *Fan li shu* 氾歷樞 (The widest [review] of the rotation pivot of the celestial sphere), the variant of the name is *Ji li shu* 記歷樞 (Records of the essence of the chronology). This text emphasizes the connection of *Odes* and the calendar system, supposedly three hundred of *Odes*'s poems correlate with the signs of the decimal and duodecimal cycles of Chinese calendar ("hevenly steams and earthly branches"). Ideas about the "four beginnings"四始 and the "five limits"五際 of the *Odes* are mainly set forth in this writing.

3. *Han shen wu* 含神霧 ([Text] hiding [records of the deeds of incomprehensible,] wonderful and foggy). This text is also associated with the Han interpretation of natural phenomena and geography (for example, the location of the states is also given special importance).

These texts are contained in the *Qiwei* 七緯 collection ("Seven Apocrypha") [*Qiwei*, 237-268]. For Eastern Han apocryphal texts, see [Dull, 1966; Terekhov, 2016, p. 18–47].

After Dong Zhongshu's death, Xiahou Shichang, who studied *Documents* and the Qi version of *Odes*, became one of the key figures specializing on Classics at the court of Emperor Wu [*Hanshu*, 75/3154]. Under the influence of Dong Zhongshu, his activity too was directed to the development of the ideas of the interaction of the people and the Heaven (widely known *tianren ganying* 天人感應 concept, or spiritual correspondence between Heaven and mankind), and especially — the causes of the natural disasters sent on people [Yang Shuzeng, 2003, p. 141]. His interests, including the *yin yang* theory, was reflected in Yi Feng's views, according to some sources, was taught by Xiahou Shichang, to the others, by the student of the last — Hou Cang. Yi Feng argued as follows:

> 易有陰陽，詩有五際，春秋有災異，皆列終始，推得失，考天心，以言王道之安危。
>
> In *Changes* there are *yin* and *yang*, in *Odes,* there are five limits (*wuji* 五際)[446], in *Chunqiu,* there are natural disasters and anomalies. All of them display the beginning and the end, seek [the reasons of] gains and losses, investigate the will of Heaven in order to speak if the Way of the ruler safe or in danger [*Hanshu*, 75/4896–4897].

Yi Feng was fond of astronomy and astrology [Cang Xiuliang, 1996, p. 1073] and, following Xiahou Shichang he reflected over a problem of interrelation of unworthy government and natural catastrophes sent for it by the Heaven as a disharmony indicator. In his reasonings on *Odes* there is a tendency to treat a Classic making a start from astronomical observations (see, for example, his report to the Emperor [*Hanshu*, 75/4897–4898]). All these ideas are substantially connected with the developed late apocryphal comments on the *Odes*.

During the short period of Wang Mang's usurpation of the throne, Qi specialists in *Odes* were rather on his side and therefore, unlike Lu scholars, were actively involved in

[446] For an analysis of this concept of the Qi *Odes* in the context of the calendar and astronomical system, also see [Gao Jiyi, 2013, p. 49–88].

politics.[447] However then, with the restoration of the power of the Han dynasty, Qi school began to die away — within the paradigm set by Dong Zhongshu, and Xiahou Shichang, interpretations of a Classic were exhausted and brought to a complete separation with the canon. Besides, of course, some Qi scholars died during the overthrow of Wang Mang, that too affected the decrease in positions of the school during the Eastern Han [Yu Yanting, 2009, p. 228]. Eventually, Qi school vanished the first among the three Western Han schools of commenting the *Odes* —in the III century, during the reign of Cao Wei 曹魏 dynasty (220–265).

***

The third New Script Text school of commenting the *Odes* was formed around Han Ying (also Han-sheng) from the state of Yan 燕. Under Emperor Wen, Han Ying was appointed *boshi*, specializing in the *Odes*. Then, under Emperor Jing, he was appointed *taifu* 太傅 (Grand Tutor) for Liu Shun, ruler of Changshan. It is known about Han-sheng that he was a talented speaker and participated in the court disputes, including those with Dong Zhongshu at the court of Emperor Wu [Pang Pu, 1997, c. 37]. Sima Qian notes that Han Ying's commentary was somewhat different from the commentaries of the Lu and Qi schools, although in general, they converged in interpretations [*Shiji*, 121/3124].

The following works are traditionally attributed to Han Ying: *Han-shi neizhuan* 韓詩內傳 (The internal tradition of mister Han to the *Odes*), *Han-shi waizhuan* 韓詩外傳 (The external tradition of mister Han to the *Odes*), *Han gu* 韓故 (Glosses to the *Odes* in the version] of mister Han) and *Han shuo* 韓說 (Reasonings about [the *Odes* in the version of mister] Han). In the complete form, only the text of *Han-shi waizhuan* has been preserved. *Han-shi waizhuan*[448] is an example of an "external commentary/tradition" on the Classic — this text, consisting of 10 *juan*,[449] contains a selection of many short stories. Each of them ends with a quote from the *Odes*, ideally, in the opinion of the compiler,

[447] For example, when Wang Mang tried to attract the famous scholar Gong Sheng 龔勝 (68 BC – 11 AD), who belonged to the Lu tradition of studying *Odes*, he defiantly refused to eat and starved himself to death [*Hanshu*, 72/4789]
[448] For more information, see J. R. Hightower's classic study [Hightower, 1952].
[449] In the bibliographic section of *Hanshu* it appears that in *Han-shi wai zhuan* there are six *juan*, and in *Han-shi neizhuan* — four, however, the *Suishu* mentions only *Han-shi wai zhuan* in 10 *juan*, which is why some scholars suggest, that the two commentaries were simply merged together, see [Hightower, 1952].

summarizing the above case or conversation. The text is not divided into parts thematically, and each new episode acts separately.

The goal of Han Ying was most likely to explain selected cases from life, anecdotes, the sayings of philosophers (mainly Confucius, Xunzi, Mengzi) and find the best poetic summary for them. This essay looks like a guide to the practical use of the *Odes* in communication. Given that Han Ying himself more than once participated in court disputes, it is logical to assume precisely this purpose of the collection.

The Han Ying's school has adapted well to Eastern Han realities, its representatives, for the most part, were also masters of interpreting drawings/divination schemes and good signs (*tu chen fu ming* 圖讖符命).[450] Among other New Script Text school interpretations, the Eastern Han scholar Zheng Xuan preferred this particular one and, in general, it can be concluded that its fortune was rather good — of all the Western Han versions of the *Odes*, this transmission line lasted longer than the rest.

***

A separate trend in the Han exegesis of the *Odes* was represented by the Mao school, which belonged to the Old Script Text school. Mao's version gained popularity amid a gradual decline in the popularity of three Western Han schools. The name comes from the names of the supposed founders — Mao-gong 毛公 (also Mao Heng 毛亨) and his student Mao Chang 毛萇. Regarding the origin of Mao-gong in *Rulin zhuan*, it is said that he came from the state of Zhao [*Hanshu*, 88/5448]. It is possible that the name "Mao-gong" meant two different people, but it looks like this division into two Mao — the elder one and the junior one — does not appear before Zheng Xuan's commentary on the *Odes* [*MSZY*, Xu/261].

Further information also does not differ in accuracy due to the paucity of materials and their late origin. The "elder" Mao lived, presumably, at the end of the Warring States–early Western Han and, according to one version, studied directly with Xunzi (this is recorded in the commentary of the scholar of the Three Kingdoms period Lu Ji 陸璣), according to another (Tang scholar Lu Deming 陸德明) — with a certain Xue Cangzi 薛

[450] See, for instance, the biographies of specialists in Han Ying's *Odes* [*HHS*, 29/1023; 82-1/2719, 82-2/2729–2730].

倉子 [Hong Zhanhou, 2002, p. 205–206].[451] The tradition was transmitted to them by Mao Chang from the state of Zhao, who, in turn, presented this version of the Classic to the son of Emperor Jing, the ruler of Hejian County — King Xian 河間獻王 (d. 130 BC), who favoured the Old Script Text school and appreciated Mao version highly.

Some questions occur because of the lack of mentions about Mao in Sima Qian's *Historical Records*, since if the school had such an ancient tradition, the historiographer should have mentioned it — at least briefly — along with the first three schools. However, references to Mao begin to be found only with Liu Xiang and Liu Xin's bibliography *Qi lüe* 七略 (Seven Abstracts) and *Hanshu* (sections *Yiwen zhi* and *Rulin zhuan*). These sources are not replete with details and do not confirm the antiquity of the school.[452] It is more likely that this transmission line was, for the most part, fabricated in the II century BC and the names of famous mentors taken to consolidate the status of a young school had no factual basis.

The Mao version is the only version of the *Odes* that has reached our days without catastrophic losses. Zheng Xuan played a large role here, compiling a sub-commentary on the *Odes* in the Mao version, making this version of classic one for many centuries.

The features of the Mao exegesis deserve a special mention.

---

[451] In one point these reconstructions are united — Mao built their transmission line to the student of Confucius, Zi Xia 子夏 (also Bu Shang 卜商), from whom it got directly to Xunzi, then (or simultaneously) to another Lu scholar Fuqiu Bo and from him — to Mao Heng. There are several more versions (no less, however, dubious):
1. Zi Xia — Gao Xinzi 高行子 — Xue Cangzi 薛倉子 — Bo Miozi 帛妙子 — Mao Sr. from Hejian 河間人大毛公 — Mao Jr. from Zhao 趙人小毛公.
2. Zi Xia — Ceng Shen 曾申 — Li Ke from Wei 魏人李克 — Meng Zhongzi from Lu 魯人孟仲子 — Gen Mouzi 根牟子 — Xunzi from Zhao 趙人孫卿子 — Mao Heng from Lu 魯人大毛公. For more information, see [Pi Xirui, 2017, p. 172]. It is not possible to find undisputed links in these transmission lines, there is no evidence of the veracity of this information, except for the words of commentators who lived centuries later. Of course, each school deliberately represented its own line of transferring the canon more ancient, highlighting itself against the background of opponents. Some chapters from Liang Qichao's "Essay on the Teachings of the Qing Dynasty" among other things, address the problems of authenticity of traditional commentaries, which has become one of the most pressing issues for Confucian scholars of the Qing period. See [Liang Qichao, 2015, p. 167–177].

[452] In *Yiwen zhi* it is reported that "there is a teaching of Mao-gong, they themselves say that they transmit the tradition from Zi Xia, King Xian of Hejian loves them, but they have not yet found a position of [*boshi*]" [*Hanshu*, 30/2916–2917]. By the fact that they "have not yet found a place" it is meant that at that time *boshi* were not yet appointed according to the Classics of the Old Script Text school, which included Mao Shi 毛詩 (*Odes* [in the version of Mr.] Mao).

Recall that structurally the text of the canon has already been divided into four parts[453]: *Guofeng* 國風 (Airs of the States), *Xiaoya* 小雅 (Minor Odes), *Daya* 大雅 (Major Odes), Song 頌 (Hymns/Eulogies). *Guofeng*, in turn, is divided into another 15 sections.[454]

Mao structures interpretation as follows: the first section — 11 songs from the *Zhou nan* — consistently reveals all aspects of the Way of the king, the ruler of the Middle Kingdom (the main character in these songs, according to the commentary, is King Wen of Zhou, as a symbol of the ideal ruler). Summarizing the main essence of Mao's prefaces to each song, we get the following understanding:

1	關雎 *Guan ju*	Statement of the general principle of the governance of the Middle Kingdom (consisting of the virtue of the wife of the ruler)
2	葛覃 *Ge tan*	The basics of the behaviour of the female half of the house in the imperial palace
3	卷耳 *Juan er*	On the will of the wives of the emperor, aimed at helping in managing state affairs

[453] *Shijing* 詩經 in the version in which it has reached the present is quite voluminous, consisting of 305 different types of songs. Songs are divided into sections according to the principle of different origin and purpose. At first there are songs, as it is believed, "folk", which have a folklore origin. Then the songs attributed to the aristocrats, at the end — solemn hymns. Accordingly, the first section *Guofeng* records 160 songs from fifteen ancient Chinese kingdoms of the Zhou era; the second section *Ya* is divided into *Daya* and *Xiaoya* and records 105 songs of court origin; the third section — *Song*, contains 40 sacred hymns of the houses of Zhou, Lu and Shang.

[454] 1-11 周南 Zhou nan, Airs South of Zhou (11))
12-25 召南 Shao nan, Airs South of Shao (14)
26-44 邶風 Bei feng, Airs of Bei (18)
45-54 鄘風 Yong feng, Airs of Yong (10)
55-64 衛風 Wei feng, Airs of Wei (10)
65-74 王風 Wang feng, Airs of the Royal Domain (10)
75-95 鄭風 Zheng feng, Airs of Zheng (21)
96-106 齊風 Qi feng, Airs of Qi (11)
107-113 魏風 Wei feng, Airs of Wei (7)
114-125 唐風 Tang feng, Airs of Tang (12)
126-135 秦風 Qin feng, Airs of Qin (10)
136-145 陳風 Chen feng, Airs of Chen (10)
146-149 檜風 Kuai feng, Airs of Kuai (4)
150-153 曹風 Cao feng, Airs of Cao (4)
154-160 豳風 Bin feng, Airs of Bin (7)
Discussions began during the Song Dynasty that *nan* is a separate genre, type of melody, or at least a separate section with a special status in the *Odes*. This idea was first put forward by Su Che 蘇轍 (Su Zhe, 1039–1112), brother of the great poet Su Shi, then it was supported by Wang Zhi 王質 (1127–1189) and Cheng Dachang 程大昌 (1123－1195). Also, see article by Artem I. Kobzev [Kobzev, 2016, p. 418–452].

4	樛木 *Jiu mu*	About the mercy of the emperor's wives to the lower, the importance of the lack of envy
5	螽斯 *Zhong su*	About the numerous offspring of the imperial couple (as a result of the previous paragraph)
6	桃夭 *Tao yao*	On the transformation of family relations (wedding rituals) under the influence of Wen-wang's virtue
7	兔罝 *Tu ju*	On the transformation of family relations (wedding rituals) under the influence of the good power of King Wen
8	芣苢 *Fu yi*	On the transformation of morals (its consequence — harmony in families)
9	漢廣 *Han guang*	About the good power of King Wen, which spread within the Jiang and Han rivers; moral transformation of the people
10	汝墳 *Ru fen*	About King Wen's conquest of the Middle Kingdom and the power of his virtue
11	麟之趾 *Lin zhi zhi*	About the unicorn-*lin* as a symbol of the benevolence of the ruler and his clan [*MSZY*, 1.11.3/265-283].

Mao's version shows how a sage ruler consistently carries out the transformation (*hua* 化) of the common people through his virtue — from his own family to the most distant corners of the state.

Further, 14 songs of the *Shao nan* section reveal the same principle of the transformation, but at a different level — at the level of the regional rulers (*zhuhou*) and counsellors (*dafu*). Some interpretations even correlate with those from the *Zhou nan*:

1	鵲巢 *Que chao*	About the transformation of the regional rulers and their wives under the force of Wen-wang's virtue ("rectify one's heart/mind and self-cultivate" *zhengxin xiushen* 正心脩身)
2	采蘩 *Cai fan*	About the wives of the regional rulers, who became sincere and respectful in order to serve during the sacrifices (*ji si* 祭祀)

3	草蟲 *Cao chong*	About the wives of the regional rulers and *dafu*, whose will and thoughts are aimed at helping husbands, even when they are away due to their service
4	采蘋 *Cai ping*	About the diligence of the wives of the *dafu when* serving during sacrifices
5	甘棠 *Gan tang*	For the glory of the virtue of Duke of Shao, who went around the lands with the announcement of the establishment of the reign of King Wen
6	行露 *Xing lu*	On the rectifying the morals; women gained the opportunity to adhere to the virtue through the ritual
7	羔羊 *Gao yang*	About frugal and honest officials (in this song it is described as “a transformation begun in the first song of the section, brought to perfection”, “virtue is like a lamb”, i.e. impeccable and pure)
8	殷其靁 *Yin qi lei*	About the virtue of the wife of a gentleman, who serves far from home
9	摽有梅 *Piao you mei*	About the virtue of women who beware of untimely weddings and hold themselves strictly
10	小星 *Xiao xing*	About the mercy of wives to their children, about the lack of envy
11	江有汜 *Jiang you si*	About everyone’s exhaustion of their Way (respectability is necessary regardless of circumstances)
12	野有死麕 *Ye you si jun*	On the transformation of the southern lands (as a result — rigorous and cautious women)
13	何彼襛矣 *He bi nong yi*	About respectful and frugal daughter of the king of Zhou (not flaunting her nobility)

14	騶虞 *Zou yu*	About benevolent, transformed consciousness of the common people (as a result — an abundance of harvest and animals) [*MSZY*, 1.4-1.5/283–295].

Thus, according to Mao, *Zhou nan* and *Shao nan* lay the sacred basis of the entire section of *Guofeng*, in them the ideal "nobleman" (ruler) and his virtuous respectful wife ("transform the Realm Under Heaven through [implementation] of the Way of the wife/woman" 化天下以婦道). Together they transform the consciousness of all the people, and a harmonious peace envelops the Middle Kingdom.

In this regard, the subject that Mao explores in his commentary becomes apparent — it is a ritually correct, proper, communication of people. The commentary does not describe a person as a self-valuable individual, but only in the context of interpersonal communication and social norms — wife with husband, wife of the ruler with vassals, wife of the ruler during sacrifices (accordingly, her attitude to the spirits of the ancestors), ruler — with the common people, etc. In this sense, the protagonist in Mao's commentary is the ritual itself, embodied in every situation that a song describes, and its main characteristics are respectability, abstinence[455] and timeliness[456].

However, such an ideal picture is presented only in the first two sections of the *nan* songs, the remaining sections are labelled as *feng* ("airs"), and in them, Mao focuses on cases of deviation from the ritual. This is related to the division into "normative" (*zheng* 正) and "deviated" (*bian* 變) songs (which became generally accepted in the commentaries on the *Odes*) and, accordingly, morals.

Let us consider what Mao identifies as glaring cases of deviation from the ritual norm:

[455] For example, "Wives of the *dafu* can follow rules and order. If they can follow the rules and order, then they can inherit [the cause] of their ancestors and make sacrifices" [*MSZY*, 1-4/286]; "by means of a ritual to observe yourself" [*MSZY*, 1-4/286].
[456] "Marriage in accordance with time" [*MSZY*, 1-2/279]; "hunting in accordance with time" [*MSZY*, 1-5/294], etc.

Depravity and chaos 淫亂	The will is not determined 無立志
Losing the Way of the married couple 夫婦失道	Wastefulness/extravagance 奢
Concubine-*furen* losing her status 夫人失位	To possess wealth but cannot use it [in a proper way] 有財不能用
To throw off restraint 恣	To divide the country 分國
Men and women marry without preliminary formalities 男女相奔, To abandon each other 相棄	One cannot make one's clansmen closer 不能親其宗族
Cannot cultivate the Way in order to rectify one's state 不能修道以正其國	The state is in chaos, which is why the marriages 國亂則婚姻不得其時焉
Not to use worthies [in service] 不用賢 Not to seek for worthies to support oneself 不求賢以自輔	To start but not to finish 始而不終
To approach petty men 近小人	To be narrow-minded 褊
Rites and righteousness fade away and vanish 禮義消亡	To be greedy 貪
Absence of the Way and virtue 無道無德	Absence of a moral standard 無節
Absence of the rites 無禮	To be stingy, too cautious/economical 儉嗇, 重儉

One cannot continue deeds of the previous kings 不能繼先公之業	Waste 荒
One does not comfort one's people 不撫其民	To be ceaselessly engaged in military affairs 兵革不息
To slander 讒, To like to listen to slanderer 好聽讒	One does not feel pleased because of virtue but has a particular liking for sex 不說德而好色
To lose trust 失信	To lose to one's mother and thereby harm one's younger brother 不勝其母以害其弟
To be arrogant 驕	To abandon one's nine families [of one's clan] 棄其九族
To like to decorate one's clothes 好絜其衣服	The heart is not one whole (insincere) 心不一

In Mao's reading, the vast majority of the songs of *Guofeng* section illustrate the different extent of degradation of the ruler, his family and, as a result — common people. Moreover, the majority of states "represent" some concrete defect or group of the interconnected deviations. Everything listed in the table can be united into three groups:

1. Depravity and dissoluteness which leads to loss of the Way in its core — the family relations;

2. Refusal of wise mentors, because of which the court is inevitably filled with petty men who slander, then comes excessive thrift or wastefulness, weakening of the ruler, leading to his laziness, greed, dissoluteness, insincerity, robbery of the common people and, as a result, — the decline of the state;

3. The non-compliance with the rites, which leads to loss of the very possibility of transforming the society: "When it is impossible to use Zhou rituals, there is nothing to strengthen the state with".

Eventually, we have a logical structure according to which the destruction of the normative family values and the decline of the state generated by the neglect of the wise

men lead to loss of the significant function of the king — his sacral function of transformation of consciousness/hearts of the common people.

Paying tribute to Mao, it should be noted that in this interpretation *Guofeng* finds compositional integrity, since it starts with the sage rule of King Wen (*Zhou nan*, *Shao nan*) and comes to an end with the description of the not less ideal situation — King Cheng of Zhou, the grandson King Wen, under the leadership of the sage adviser Duke of Zhou establishes the final order (the *Bin feng* section). The entire commentary is permeated with the idea of mentoring as an ideal form of power.

In general, Mao's interpretation reads *Odes* as the reference book on regulation of the social sphere at all levels, so to say, in truly Confucian spirit, with a classical set of subjects and concepts. Aristocratic songs from *Minor Odes* and *Major Odes* sections received more "realistic" interpretations, but with maintaining an emphasis on the details of ritual description, that is, generally banquets or courtesy due to a guest. The *Eulogies* section consists of the sacral hymns dedicated to the founders of dynasties and their accomplishments — here Mao's interpretation follows the text of the Classic only specifying to whom the hymn addresses or in what situation it was performed.

What is the feature of the *Mao zhuan* and for what purpose it was written? With peculiar to the Old Script Text school emphasis on a philological component, Mao pays special attention to the interpretation of ancient words, glosses. During Wang Mang's usurpation, Old Script Texts gained official recognition, and the scholars studying them — *boshi* chairs at the Academy. The activity of the bright scholar Liu Xin 劉歆 (ca. 50 BC–23 AD) in detail will be considered below; now we will just note that his main argument against New Script Texts was the fact that they departed from initial meaning of the Classics and became excessively verbose. Mao's commentary, of course, got his full support in this sense, even though the imperial family of Liu traditionally belonged to the Lu school, starting with Liu Xin's ancestor — Liu Jiao.[457]

Therefore, let us consider the promotion of the Mao version from another angle. Representatives of Lu school flatly refused to cooperate with Wang Mang — in the

[457] Liu Xin's reports, which have been preserved in *Hanshu*, give out in it the carrier of the Lu version of the *Odes*.

majority they found pretexts to move away from the court or even committed suicide if he persistently tried to contact them [*HHS*, 81/2668-2669, 79-1/2569; *HHS* (*Xiu Han zhi*), 5/3307]. From that fractional information that we have about the Lu version of the *Odes*, it is possible to conclude that, as well as Mao, they paid considerable attention to learning actually language of the Classic, to the interpretation of the ancient words (the trend set by Shen Pei: "Master Shen used the only *xungu* for teaching the *Odes*" [*Hanshu*, 88/5439–5440]). From the functional point of view, Lu held the opinion that the *Odes* is "the book of admonitions/exhortations" (諫書 *jian shu*). For example, in Wang Shi's 王式 biography (the mentor of the governor of the area Changyi 昌邑 Liu He 劉賀 and the famous representative of the Lu school), we find the following:

> 式為昌邑王師。昭帝崩，昌邑王嗣立，以行淫亂廢，昌邑群臣皆下獄誅，唯中尉王吉、郎中令龔遂以數諫減死論。式繫獄當死，治事使者責問曰：「師何以無諫書？」式對曰：「臣以《詩》三百五篇朝夕授王，至於忠臣孝子之篇，未嘗不為王反覆誦之也；至於危亡失道之君，未嘗不流涕為王深陳之也。臣以三百五篇諫，是以亡諫書。」使者以聞，亦得減死論，歸家不教授。
>
> [Wang] Shi served as a teacher of King of Changyi. After the death of Emperor Zhao, King of Changyi ascended the throne and due to the dissoluteness and perversity has thrown into prison many vassals of Changyi ruler. Only the Commandant of the Capital Wang Ji[458] and Prefect of the Gentlemen-of-the-Palace Gong Sui sent exhortative [messages] with an appeal for pardon. [Wan] Shi was in custody too and was sentenced to death when the messenger asked him reprovingly: "Why the teacher does not send exhortative letters?" Shi replied: "Servant taught the king through three hundred and five songs of the *Odes* day and night. As for the songs about the fidelity of vassals and respect of sons — how many times did I recite them to the king! As for the dangers, [which threaten]

[458] The figure of Wang Ji 王吉 (d. 48 BC) deserves a scpecial mention. He came of an ancient influential clan of Lanye (琅琊) Wang, the oldest branch of this clan. In addition to the service under Liu He, he studied Classics and, what is uncommon for the Western Han, understood the entire *Five Classics*, preferring *Zou-shi Chunqiu*, *Odes* (in the version of Han Ying, judging by his mentor), *Lunyu*, *Changes* in the version of Liangqiu He [*Hanshu*, 72/4757–4769]

> the ruler who lost the Way, didn't I shedding tears describe them in-depth to the king?! The servant used [these] three hundred and five songs as admonitions. Therefore, I have no [other] exhortative messages". The messenger listened to him, and [soon Wang Shi] was pardoned, came back home and did not teach any more [*Hanshu*, 88/5442–5443].

The *Odes* in Lu version turned into the introductory educational text in which songs were interpreted in a strictly didactic way, describing all possible life situations and edifying as it is necessary to behave. Even the first song — *Guan ju* — a glorification song to the noble bride with the description of the wedding, Lu school read as censure to the modern customs [Pi Xirui, 2017, p. 152–154]. At such rigorism of mentors, it was difficult to Wan Mang to use this version of *Odes* as the main.

The Qi school, though did not show an apparent protest against Wang Mang, did not satisfy Liu Xin because of an excessive deviation towards an apocryphal interpretation of the texts, with its help it was impossible to declare a return to the "real" Confucianism. The school of Han Ying in Western Han was relatively small and in the political relation had no significant weight, and the vector of their studying *Odes* had a bias to the practical sphere — rhetoric and diplomatic communication.[459] Thus, Wang Mang, who was implicitly and explicitly identifying himself with the figure of Duke of Zhou and seeking to restore the "true" Way of Zhou [*Hanshu*, 99-1/6083], indeed, gave preference to the *Odes* in Mao's version.

2.3.3. Han schools of studying the *Documents*

Of all the canonical texts included in the *Five Classics*, the most complex and tragic history of the transmission belongs to the *Shujing* 書經.[460] The intricacies of transmitting this oldest text as part of the Confucian canon for centuries have become material for fierce discussions.

---

[459] For the role of the *Odes* in Confucian argumentative discourse, see [Bonch-Osmolovskaya, 2016, p. 73–79].

[460] "Documents of Antiquity", "Book of Documents", "Classic of History", also *Shangshu* 尚書 "Venerated Documents", "Esteemed Documents", further — *Documents*. Historiography and analysis of some questions related to *Shujing* scholarship see in [Popova, 2012_A, p. 240-257; Popova, 2012_B, p. 40-52; Popova, 2013, p. 382-392; Popova, 2014, p. 57-73].

The reign of Emperor Qin Shi Huang and the alleged destruction of several ancient texts of the Zhou period divided the history of some texts into "before" and "after".[461] After the establishment of the reign of the Han dynasty, many texts were revived in two versions, recorded in the old pre-reform characters and the after-reform ones. The *Documents*, like the *Odes*, were thus divided between different currents of thought.

In the reign of Emperor Jing, it was found out that there are no people who can professionally deal with the *Documents*. A rumour reached the court that only the former erudite of the Qin court Fu-sheng 伏生 (also Fu Sheng 伏勝, ca. mid. III century BC – mid. II century BC) understands the text. An official of the Ministry of Ceremonies Chao Cuo 晁錯 (ca. 200 BC–154 BC) was sent to claim the text, and later he presented this version to the court, previously hidden by Fu-sheng in the wall of the house and partially survived [*Hanshu*, 49/2277]. These texts and those which were written from the words of Fu-sheng himself became the basis of the *jinwen* version of the *Documents* (29 *pian*) [*Shiji*, 121/3124]. Most likely, the appearance of an alternative title of the *Documents* — *Shangshu* is also associated with the Fu-sheng's school. In this regard, there are several versions: Tang scholar Kong Yingda believed, that Fu-sheng himself called the text to emphasize its ancient origin, but modern Chinese researcher Chen Yuanmin conducted a painstaking study refuting this point of view [Chen Yuanmin, 2013, p. 20–22]. In particular, he points out a record in *Qi lüe* that Ouyang-sheng (about him see below) "first gave the *Documents* such a name", the fact that in the commentary *Shangshu dazhuan* 尚書大傳 (The Grand Commentary on the *Venerated Documents*/Major Tradition of the *Venerated Documents*), the compilation of which is attributed to Fu-sheng's disciples, there is not a single mention of such a name and that Sima Qian, who mentions *Shangshu*, inherited knowledge of this name from his father, who was Ouyang-sheng's younger

[461] Kang Youwei argued categorically, believing that not all books were destroyed, since versions of the imperial archive should have been preserved and scholars also found ways to hide the books. In addition, given the relatively short period of persecution, oral transmission could not completely disappear either [Kang Youwei, 2012, p. 5–15]. All this has its own logic, but during the uprising against Qin, the capital was also burned to the ground by Xiang Yu 項羽 (232–202 BC), so it is difficult to expect too much from the imperial archive. See also the works of modern scholars on this issue [Sinitsyn, 1974, p. 159–167; Petersen, 1995].

contemporary. That is, everything indicates that the name appears approximately during the reign of Emperor Wen [Ibid].

Fu Sheng himself was already very old by that time and could not take a post at court. Therefore, the *Documents* in this version were distributed and officially recognized through his students Zhang-sheng 張生 and Ouyang-sheng 歐陽生. The teaching of the latter was transmitted to his great-grandson Ouyang Gao 歐陽高, who in 136 BC obtained a *boshi* chair as a specialist in *Documents*. *Yiwen zhi* notes the following commentaries: *Ouyang zhang ju* 歐陽章句 (Chapters-and-sentences commentary [on the *Documents*] by [master] Ouyang) and *Ouyang shuo yi* 歐陽説義 (Reasoning about the meaning [of the *Documents*] by [master] Ouyang) [*Hanshu*, 30/2909–2910], belonging most likely to Ouyang Gao, as he was among the first *Wujing boshi* (erudites for the *Five Classics*) appointed by Emperor Wu of Han. Ouyang clan later specialized precisely in studying the *Documents*.[462]

Note that if for the exegesis of the *Odes* the division into Qi and Lu schools was of significant importance, then for the study of the *Documents* — not at all. Fu Sheng was a Qi native from Jinan, but his students were both from Lu and Qi, and all of them later could "talk about the *Documents* rather [well]" [*Hanshu*, 88/3603].

Another branch of studying the Modern Script *Documents* was founded by Ni Kuan's student Xiahou Sheng 夏侯勝 and his nephew Xiahou Jian 夏侯建, it was called the "teaching of elder and younger Xiahou" 大小夏侯之學 [*Hanshu*, 88/5434]. *Yiwen zhi* records their works: *Da xiao Xiahou zhang ju* 大小夏侯章句 (Chapters-and-sentences commentary [on the *Documents*] by the elder and younger Xiahou, each 29 *juan*) and *Da xiao Xiahou jie gu* 大小夏侯解詁 (Clarification and glosses [to the *Documents*] by the elder and younger Xiahou, 29 *pian*). Both traditions of Ouyang and Xiahou perished in the IV century, during the Yongjia incident (311 AD) when Luoyang, the capital of Western Jin, was captured by nomads and most of the imperial library was lost.

[462] Unfortunately, this attribution to Ouyang Gao is somewhat hypothetic, because with the same success the commentary could be attributed to Ouyang-sheng, as a founder of Ouyang school of *Documents*.

Old Script *Documents* appeared in the II century BC. They were found in the wall of the house of Confucius, along with other texts (*Lunyu*, *Xiaojing*, *Mengzi*, *Maoshi*, etc.). The promotion of this edition of the *Documents* is associated with the person of the scholar and official Kong Anguo, in *Yiwen zhi* it is recorded that in terms of volume it exceeded the Modern Script version by 16 chapters [*Hanshu*, 30/2908–2909]. Though the Old Script tradition long did not gain official recognition, it did not die away and still had supporters; biographies of Confucians in *Hou Han shu* specify that prominent scholars were engaged in commenting of this version of a canon.[463]

Despite the paradigm significance of the *Documents* on the content and development of Chinese mythological views, historiography, philosophy and imperial ideology, in the Han times, this Classic was not among the most exegetically popular ones. It is known that Emperor Wu, having met with Ni Kuan, s: aid "At first I believed that the *Venerated Documents* is a plain scholarship, but having heard Kuan's reasoning, [I think it] worth attention" [*Hanshu*, 88/3603]. That is, of course, this Classic was considered necessary for the study. However, on the one hand, it was somehow too theoretical (without easy access to the practical sphere, like *Chunqiu*, *Odes* and *Changes*), and on the other hand, complex in its simplicity (archaic vocabulary with the laconic phrases to a certain extent determined the philological direction of studying this text, which, most likely was noted by Emperor Wu).

The commentaries on the *Documents* listed in the *Yiwen zhi* were all lost,[464] which makes it very difficult to analyze the features of Han exegesis of this Classic. If we turn to the surviving quotes, then one detail can be noticed in the chapter *Wu xing zhi* 五行志 (Treatise on the Five Agents) from *Hanshu*. The chapter is an extensive commentary on one of the chapters of the *Documents* — *Hong fan* 洪範 (The Great Plan) and built on the

[463] Sun Qi 孙期, Kong Xi 孔僖, Yang Lun 楊伦, Du Lin 杜林, Jia Kui 賈逵 (30–101), Ma Rong 馬融 (79–176), Zheng Xuan 鄭玄 (127–200) [*HHS*, 79-1; 60-1; 35; 36]

[464] In addition to the above commentaries by Ouyang and Xiahou, there was also the *Shangshu dazhuan* 尚書大傳 (The Grand Commentary on the *Venerated Documents*/Major Tradition of the *Venerated Documents*), supposedly originating from Fu-sheng and his students, which was commented by Zheng Xuan and existed until the times of the Tang Dynasty. Yet in the bibliographic section of the *Song shi* this commentary has three scrolls instead of the original nine and in the *Ming shi* it cannot be found at all. To this day, it has survived only in the reconstructions of the Qing scholars Sun Zhilu 孫之騄, Lu Wenchao 盧文弨 (1717–1795), Chen Shouqi 陳壽祺 (1771–1834) and others. One of the most authoritative research to this day is Pi Xirui's extensive study, see [*JWSS*, 1989].

principle of a quote from the Classic + *zhuan* (*Hong fan Wu xing zhuan* 洪範五行傳 (The Tradition of the Five Agents in the Great Plan) commentary, included in Fu-sheng's *Shangshu dazhuan*) + *shuo* ("reasoning", containing various interpretations of Dong Zhongshu, Liu Xiang, Liu Xin, Jing Fang, as well as, apparently, Ban Gu himself, etc.) [see *Hanshu*, 27]. According to this text, it can be noted that (1) *Documents*, as they are understood in *zhuan* and *shuo*, in a relatively traditional way for the Qi school, are interpreted from the relationship between mankind and Heaven (government mistakes entail natural cataclysms and anomalies). Among the experts on the *Documents*, this theory was developed by Xiahou Shichang, his student Xiahou Sheng, Liu Xiang,[465] Xu Shang 許商[466]. The fact that Ban Gu applies the "five agents" theory in this vein is most likely explained by the fact that he was not alien to the Qi tradition, his cousin grandfather Ban Bo 班伯 (ca. 44 BC – ca. 7 BC), was a specialist in the Qi version of the *Odes* [*Hanshu*, 100-1/6221], and quotes of the *Odes* in *Hanshu* mainly belong to this version [Yu Yanting, 2009, p. 235–237]. (2) *Wu xing zhi* supplements information which cannot be found in the *Documents* by the text of *Chunqiu* [Wang Baoxuan, 2008, p. 17], *Wu xing zhi* actively uses *Zuo zhuan* text. It has already been noted above that *Chunqiu* was the undeniable leader in relevance and demand in Han time. *Wu xing zhi* once again demonstrates how the exegesis of other canonical texts followed this trend.[467]

2.3.4. Attempts to reconstruct the *Rituals* and its interpretation in Han Classical scholarship

No less difficult was the situation with the ritual Classics. Qin Shi Huang consulted with Confucian mentors about conducting essential rituals. Before the sacrifice on Mount Taishan, for example, he consulted with the Lu and Qi Confucians, however, he drove everyone away due to the impracticality of the councils [*Shiji*, 6/242; 28/1366–1367]. In

[465] *Yiwen zhi* lists Liu Xiang's *Wu xing zhuan ji* 五行傳記 (Records of the Tradition of the Five Elements in the Great Plan, 11 *juan*) [*Hanshu*, 30].
[466] *Yiwen zhi* lists Xu Sheng's *Wu xing zhuan ji* 五行傳記 (Records of the Tradition of the Five Elements in the Great Plan, 1 *pian*) [*Hanshu*, 30]. On the commentary type *ji*-records see more in the previous chapter.
[467] For more details see 2.5 section of this dissertation

any case, the deliberate destruction of ritual texts, or even more so ritual practice under Qin, is not reported in the sources.

Nevertheless, by the beginning of the Western Han ritual, texts were known only in the version of Lu master Gao Tang-sheng 高堂生. The text that he transmitted was entitled the *Shi li* 士禮 (Rites of the lower nobility) and contained 17 chapters [*Hanshu*, 30/2918; *Shiji*, 121/3118]. At that time, this text was the central ritual Classic and was called the *Li jing* 禮經 (Classic of Rites) or simply *Li* (Rites), later obtaining the name *Yi li* 儀禮 (Etiquette and Rites). The complexity of the situation was that the rituals of lower nobility were not suitable for the rituals of the imperial court, and there were practically no specialists in them. Let us turn to the details of these events.

With the establishment of Liu Bang's authority, scholars, scribes, magicians-*fangshi* 方士 and other specialists in various fields of knowledge began to flock to the court. Among the faithful companions was, for example, scholar Lu Jia 陸賈 (ca. 240–170 BC), the author of the treatise *Xin yu* 新語 (New Discourses),[468] and among those who joined under the pressure of the circumstances, for example, the Qin *boshi* Shu Suntong 叔孫通.[469] It was Shu Suntong who was entrusted with the mission to develop the court ceremonial, which he took up, surrounded by a hundred students. This point should be emphasized, since it is evident that, despite the apparent number of his assistants, all of them were more "beginners" than specialists who completed their education; Shu Suntong had to go to the state of Lu with an invitation to the Lu Confucians to join his activities. Not all agreed — some said that to help the deserter from one government to another would be a shame for them and asked him to leave.

Nevertheless, eventually, Shu Suntong gathered a team of thirty Lu scholars and hundreds of pupils, and they practised more than a month in the fields, rehearsing the ceremonies. By request of Liu Bang, rituals were simplified (as he said, "that I could carry

[468] For the translation of this text and research, see [Gu Meigao, 1988], as well as other works [Xu Fuguan, 1976, p. 85–108; Loewe, 1993, p. 173–177].

[469] In addition, Jia Yi 賈誼 (200–168 BC), the author of *Guo Qin lun* 過秦論 (Disquisition Finding Fault with Qin), see [*Hanshu*, 48], and Jia Shan 賈山, the author of the famous message *Zhi yan* 至言 (Words of utmost importance) [*Hanshu*, 51/3756–3798].

them out") and as a result, something new was received, "uniting ancient rituals with the Qin rituals" [*Shiji*, 99/2722; *Hanshu*, 43/3510–3511]. From all this, it is possible to draw the following conclusion: by the end of Qin–the beginning of Han experts in ritual subtleties there were only a few. Masses consisted of the pupils only capable of mechanic reproduction of some ritual actions.

Shu Suntong came from Xue 薛 county, which during the Warring States was ruled by Qi Lord Mengchang 孟嘗君 (d. 276 BC) [*Shiji*, 75/2351], respectively, the cultural region, which this area was included in, was a Qi culture region. Qi scholars traditionally paid much attention to political practice, while Lu scholars were more engaged in the development of rituals and music. This division is confirmed by numerous biographies of Confucians both in the *Shiji* and in *Hanshu*. Respectively, Shu Suntong naturally experienced many difficulties in the creation of a ritual system for the Han court.

Let us add that the system of worship at the imperial court already was very complicated, Sima Qian in the *Feng shan* treatise (The Treatise on the Feng and Shan Sacrifices) describes in detail how many altars were built during the reign of every new emperor and what assembly of deities they worshipped, for example:

> 而雍有日、月、參、辰、南北斗、熒惑、太白、歲星、填星、二十八宿、風伯、雨師、四海、九臣、十四臣、諸布、諸嚴、諸逑之屬，百有餘廟。
>
> Also at Yong, there are more than hundred shrines [dedicated to the worship of] the Sun, the Moon, Orion, Antares, the Southern and Northern Dippers, Ying-huo (Mars), Tai-bo (Venus), Sui-xing (Jupiter), Zhen-xing (Saturn), Chen-xing (Mercury), the twenty-eight constellations, the Lord of the Wind Feng-bo, the Master of the Rain Yu-shi, the Four Seas, the Nine and Fourteen [honoured] Ministers, the Displayers zhu-bu, the Majestic ones zhu-yan, the Transmitters zhu-qiu [*Shiji*, 28/1375].[470]

[470] Cf. [Watson, 1993, p. 17].

By no means not only Confucians were involved in the regulation of these questions, but the numerous magicians-*fangshi* also surrounded the emperor and played a significant role [Loewe, 1994, p. 18–19]. Thus, Emperor Wu, for example, was disturbed by the fact that "all Confucian scholars and the magicians make different recommendations about the *feng* and *shan* sacrifices and these recommendations turn out to have loose foundations and to be [almost] impossible to put into practice" [*Shiji*, 28/1398]. Confucians criticized the ritual practice which was carried out at the court quite often,[471] suggesting to reconstruct ancient rituals according to ancient books which partially contained descriptions the Zhou rituals:

> 天子既聞公孫卿及方士之言，黃帝以上封禪，皆致怪物與神通，欲放黃帝以上接神僊人蓬萊士，高世比德於九皇，而頗采儒術以文之。群儒既已不能辨明封禪事，又牽拘於詩書古文而不能騁。
>
> "The Son of Heaven has been told by Gongsun Qing and the magicians that when the Yellow Emperor and [the rulers] before him performed the *feng* and *shan* sacrifices, they had all succeeded in summoning forth supernatural beings and communicating with the spirits. He wanted to imitate the example of the Yellow Emperor and his predecessors by getting in touch with spirits and the immortals of Penglai and achieving dame in the world so that his virtue would be equal those of the Nine Emperors [of antiquity]. At the same time [he wished] to follow the doctrines of Confucians to lend elegance [to the ceremonial of sacrifices]. [However,] Confucian scholars had been unable to clarify matters of the *feng* and *shan* sacrifices; furthermore, they insisted upon confining themselves to what was written in the *Odes*, *Documents* and other ancient writings and could not come forward [with any worthwhile suggestions]" [*Shiji*, 28/1397].[472]

[471] Instead of making constructive proposals, they concluded: "this is not the same as the ones used in the ancient [times]" or "the scholars who are engaged in conducting the ceremonies under the Master of Ritual cannot be compared with those of Lu!" [*Shiji*, 28/1397]

[472] Cf. [Watson, 1993, p. 41].

This relative helplessness of the early Han Confucians proceeded long enough. It was expressed, also, in the misunderstanding of subtleties in the "Classic of Rites" not to mention those details which were not included in it, that is, imperial rituals. For example, in Emperor Wen times one of the leading specialists in a ritual was the scholar Xu-sheng 徐生, but about him, we read only that he "was skilful in the [ritual] manners", that is in practical proceedings. His grandson Xu Xiang 徐襄, inherited the specialization, however, in general, he "was not capable of understanding the "Classic of Rites", but "was by nature good in [ritual] manners" [*Shiji*, 121/3125]. Another grandson of Xu-sheng — Yan, on the contrary "understood [the "Classic"] a little, but was not skilful in it" [Ibid]. Thus, there was a situation when qualification of ritual master consisted in training in outer appearance, manners — several already settled ceremonial actions ("when [one] sits — [he should] recite *Odes* and *Documents*, when [one] stands — [he should] practice ritual manners" [*Hanshu*, 89/5477]).

By the time of Emperor Wu's reign, this situation not only has not changed for the better, it instead became worse. In his last memorial, Sima Xiangru 司馬相如 (179–117 BC) grieved that the *feng* and *shan* rituals were not conducted for such a long time, though right now the emperor who occupies the throne is most worthy for this matter.[473] The emperor was very touched and called the council to discuss issues of holding the ancient rituals. As a result, more than fifty Confucians "weren't capable of deciding anything" [*Hanshu*, 58/4232]. Ni Kuan 倪寬 summarized a position of Confucians as follows:

> 陛下躬發聖德，統楫群元，宗祀天地，薦禮百神，精神所鄉，徵兆必報，天地並應，符瑞昭明。其封泰山，禪梁父，昭姓考瑞，帝王之盛節也。然享薦之義，不著于經，以爲封禪告成，合祛於天地神祇，祗戒精專以接神明。總百官之職，各稱事宜而爲之節文。唯聖主所由，制定其當，非群臣之所能列。今將舉大事，優游數年，使群臣得人自盡，終莫能成。唯天子建中和之極，兼總條貫，金聲而玉振之以順成天慶，垂萬世之基。

[473] For this memorial of Sima Xiangru see his official biography in *Hanshu*, [*Hanshu*, 57-2/4192–4202].

> Your Majesty, you are spreading your sage virtue [everywhere], you govern, and you unite all the people, you make the sacrifices to the Heaven and Earth, you offer gifts to hundreds of deities. Where your pure will is headed will certainly be rewarded with good omens. Heaven and Earth together respond to you, good omens are clear. The *feng* sacrifice is to be made on the Mt. Tai; the *shan* sacrifice is to be made on the Mt. Liangfu, to glorify the imperial family and to confirm auspicious omens, [this is] the magnificent ceremony of the Emperors and Kings. However, the essence of the sacrifices is not written down in the Classics. The *feng* and *shan* sacrifices are announced to be completed, the spirits of the Heaven and Earth gather and it is necessary to concentrate on meeting them respectfully. All the officials fulfill their duties, each matter corresponds to [the position], and the ceremonies for them are set. Only the sage ruler can establish how it shall be done; this is not the matter, which all the servants can arrange. Nowadays undertaking the great affair, we were hesitating several years, all your servants exhausted all their ideas, but as a result, did not achieve success. Only the Son of Heaven sets a limit of the harmony and balance, brings everything together in due order, golden sound and jade vibration [are glorifying his virtue] as he brings the blessing sent by the Heaven to a proper accomplishment and lays the foundation for ten thousand generations [*Hanshu*, 58/4232–4233].

Confucian scholars, thus, took a position of being loyal to everything and gave the emperor free choice of ceremonial proceedings, whichever would please him. According to the *Hanshu,* he used this right and "independently approved ceremonial".

A small amount of commentaries on ritual texts which could enter the list of the *Yiwen zhi* is explained by such a situation. Except for the Classic-*jing* and explanatory "notes"-*ji*, *Yiwen zhi* lists separate treatizes which now mostly are included in the eclectic composition of the "Records of Rites"[474] and have significantly mediated relation to the ritual practice. Three compositions which are nowadays lost reflect the debate on the sacrifice matters: *Gu feng shan qun si* 古封禪群祀 (All the *feng* and *shan* sacrifices of

[474] See the next chapter for more details about this text.

the ancient times, 22 *pian*), *Feng shan yi dui* 封禪議對 (Suggestions and replies about the *feng* and *shan* sacrifices, 19 *pian*), *Han feng shan qun si* 漢封禪群祀 (All the *feng* and *shan* sacrifices of Han, 36 *pian*) [*Hanshu*, 30].

It was already said above that traditionally the Lu scholars were considered to be specialists in ritual, and the Qi scholars were more engaged in the development of other matters. In the same way, the majority of texts, their versions and commentaries was divided between these intellectual groups. The Chinese expert in Han exegetics Wang Baoxuan considers that the problematic situation with the development of ritual practice led to the actual combination of these two traditions at least in ritual matters [Wang Baoxuan, 2008, p. 114–118]. This opinion has a reasonable background; however, a gradual mixture of traditions in principle was in the spirit of the times, and ritual questions were and remained, mainly, the Lu Confucians' specialization. In Emperor Wu times, after Dong Zhongshu's death, Xiahou Shichang held central authority [*Hanshu*, 75/4871]. Xiahou Shichang came from Lu but was well versed in all the *Five Classics* and rituals, mostly he was engaged in the Qi version of Songs and Documents.

The interests of the Lu and Qi schools periodically crossed in works of their bright representatives. Xiahou Shichang's student — Hou Cang, native from the Lu too, and following the teacher he was engaged Qi versions of the *Odes*, but at the same time studied with other mentors, especially those who understood the ritual — his teacher was Meng Qing 孟卿 from Lu [*Hanshu*, 88/5426–5427]. Hou Cang is the author of the composition on a ritual which was included into *Yiwen zhi — Qu tai Hou Cang* 曲臺后倉 (Hou Cang's [Records of] the Hall for Studies, nine *pian*).[475] Ban Gu writes that Hou Cang's reasonings on ritual "contained several tens of thousands of words" which, considering the whole situation, was a lot. Dai De 戴德 and his nephew Dai Sheng 戴聖, authors of two versions of *Liji* were Hou Cang's pupils. From all this, it is possible to conclude that specialized studying rituals remained a prerogative of the Lu mentors though in studying other texts, they could be engaged in the Qi tradition.

[475] In "Biographies of Confucian Scholars" his work is called *Hou shi qu tai ji* 后氏曲臺記 [*Hanshu*, 88].

It is necessary to consider another trend in a Han exegetics which is also related to the ritual practice. Old Script version of *Rituals* appeared when Duke Gong of Lu decided to pull down walls of the house belonged to Confucius family. Besides, there was the *Li gu jing* 禮古經 (Ancient Classic of Rites) found in the state of Lu in the Yanzhong 淹中 area. *Yiwen zhi* says that the *Li gu jing* contained 56 *juan*, 17 *pian*-chapters of which were similar to the Modern Script *Classic of Rites* (i.e. the *Yi li* 儀禮) and the others 39 *pian*-chapters were not included into the Modern Script version at all (so-called *Yi li* 逸禮, The Lost Rites) [*Hanshu*, 30/2922].

In addition to the Classic, there was a corpus of *ji* 記 (Records), a bit later edited and compiled in two versions — scholars Dai De 戴德 and Dai Sheng 戴聖. The first was the *Da Dai Liji* (The Records of Rites by Dai the Elder, 85 *pian*), the second — the *Xiao Dai Liji* (The Records of Rites by Dai the Younger, 49 *pian*). Both Dai served at the court of Emperor Xuan and obtained the *boshi* chair, which gave the *Liji* official recognition and distanced it from the troubles experienced by other Old Script texts. Both *Li gu jing* and *Liji* originally contained mare chapters and sections than in the versions that had survived until the present. "The Lost Rites" have been and continue to be lost, as well as several texts initially included into the *Records*.

By the time of Zheng Xuan's exegetical activities, the priorities were as follows: he chose Dai Sheng's *Xiao Dai Liji*, *Yili* and *Zhouli*[476]. Old Script Text *Zhouli* took its place in the system of Confucian canons due to Wang Mang's efforts, since using the system of ranks and grants described there (*jiu ci* 九錫) he could raise his political and ritual status. In this regard, recognizing this text as an authentic ancient Classic was one of the steps on the way to power.

[476] There are different points of view concerning the time of creation of this text, but it is obvious that the final form of the monument takes no earlier than the period of Wan Man's struggle for power, i.e. at the turn of the I century BC – I century BC, see [Kuchera, 1961, p. 111–120; Kuchera, 2010; Ulyanov, 2013, p. 16–17].

2.3.5. Han *Changes* scholarship and the reasonings-*shuo*

Of all ancient texts included in the *Five Classics,* perhaps the *Yijing* 易經 had the smoothest transmission history. The *Changes* due to their divination function were actively used in the Qin period and without losing its relevance were used in Han.

According to Ban Gu, by the time of the establishment of the house Han, the representative of old aristocratic clan Tian He 田何 from Qi was considered as the most authoritative specialist in this text [*Hanshu*, 30/2906; 88/5423–5424]. The majority of the early Han specialists in *Changes* studied with him or with his students and the version of the Classic in their transmission was recognized as an official (*guanxue*).

In this regard, we will note one feature characteristic, perhaps, first of all, to the *Yijing* scholarship, especially in Western Han. Despite the formal existence of the teacher's succession, meaning a relatively stable transfer of knowledge, interpretation of the *Changes* stimulated the emergence of new independent interpretations in each next generation. First, of, all it is visible according to the list of the texts which were listed in the *Yiwen zhi*: *Yi zhuan Zhou-shi* 易傳周氏 (2 chapters), *Fu-shi* 服氏 (2 chapters), *Yang-shi* 楊氏 (2 chapters), *Cai-gun* 蔡公 (2 chapters), *Han-shi* 韓氏 (2 chapters), *Wang-shi* 王氏 (2 chapters), *Ding-shi* 丁氏 (8 chapters). All of them are entitled by the concrete names of the authors [*Hanshu*, 30].

Zhou-shi belongs to Zhou Wangsun 周王孫, the representative of the first generation of Tian He's students. After completion of the training, he lived in Luoyang, where Tian's favorite student Ding Kuan 丁寬 (Ding-shi mentioned above) found him to ask about the "ancient meaning" (*gu yi* 古義) [*Hanshu*, 88/5425]. The fact that Ding Kuan went to study to him suggests that Zhou Wangsun's knowledge was somewhat different from that of Tian He. Having completed studying with Zhou, Ding Kuan did not continue one of the already existing transmission lines and wrote his composition entitled "Reasoning on the Changes" (*Yi shuo* 易說) in 30 thousand words. Later he taught Tian Wangsun 田王孫 who in turn became a teacher of the well-known *Yijing* specialists: Meng Xi 孟, Shi Chou 施讎 and Liang Qiuhe 梁丘賀. Each of them too started their ow,n

schools.[477] Among them, Meng Xi gained particular fame, and there is a lot to talk about his teaching, we shall just highlight the main features below.

Thanks to this material to which we shall add two more scholars Jiao Yanshou 焦延壽 and Jing Fang 京房 (77–37 BC) there is an opportunity to show that commentarial compositions of the *shuo* ("reasoning") type[478] began to gain a number of their main characteristics already in the Western Han period. Namely, began to mark the author's concept or the doctrine which is somewhat isolated from the transferred tradition embodied at that time in the *zhang ju*.[479] The specifics of the *Changes* promoted the increasing number of individual interpretations and theories, as *Yijing* scholarship was related to the divination practice. When the student finished the studies, obtaining a particular share of freedom, he added either new elements or methods. Therefore, in Han, *Yijing* scholarship, the tendency of individualization of the interpretation of the text and emergence of "private" teachings is more than in any other branch of exegetics.

Thus the context of the emergence of Ding Kuan's *Yi shuo* 易說, Meng Xi's *gua qi shuo* (the energy of the hexagrams theory), Jing Fang's *ba gong shuo* (the eight palaces theory) and Liu Xiang's idea to carry out a comparison of various reasonings-*shuo* on Changes becomes clear [*Hanshu*, 88/5430]. Liu Xiang's research led him to a thought that *shuo* of different *Yijing* scholars and schools can be genetically traced back to the ideas of Tian He. However, there is Jing Fang's doctrine quite different from the others. We shall add to it the philosophy of Meng Xi (which he, yet, tried to disguise under the traditional knowledge transmitted to him from the teacher Tian Wangsun, but contemporaries disagreed, saying that he deviated the *shifa* 師法 and made up everything himself [*Hanshu*, 88/5427]).

---

[477] All of them obtained *boshi* chairs during the reign of Emperor Xuan 宣帝 (r. 74–49 BC) and represented the Modern Script Text school. For details on the transmission of the *Changes* in Western Han, see [Xu Fuguan, 1982, p. 83–94; Lu Yang, 2008, p. 90–105]. The *Changes* in the versions of Meng, Shi and Liang retained authority under the Eastern Han, in any case, according to the "Biographies of Confucian scholars" in *Hou Han shu*, it can be seen that scholars engaged in *Yijing* scholarship transmitted the Classic, mainly in these versions [*HHS*, 79-1]. The latter testifies to a certain stagnation of the tradition and slow development of new ideas and concepts based on it.

[478] For a special section on this type of commentary, see Chapter I of this dissertation.

[479] Exceptions were those *shuo* which, for one reason or another, were involved in the official education system, and then they were often transformed into a *zhang ju* commentary.

Let us consider in more details what teachings were created in the Han *Yijing* scholarship. By that time, the main directions of *Yijing* thought were already developed, that is the divination practice and philosophical understanding of the text. The prosperity of divination practice is reflected already in the *Shiji* [*Shiji*, 128] and also, for example, in the *Shi gui* 蓍龜 (Milfoil and Plastron Divination) section of *Hanshu Yiwen zhi* [*Hanshu*, 30/3060–3064] where the list of the documents about different types of divination is recorded.

Another aspect of the development of a Western Han *Changes* scholarship — the philosophical understanding of the text — is difficult for study, generally because of the few numbers of survived material on this subject. The commentaries which were of paramount importance in the Han *Changes* scholarship reached our days in a very fragmented condition, being collected by Qing scholars. In the fullest collection is presented in Ma Guohan's *Yuhan shanfang ji yi shu*. Also, this section engages the following anthologies: Huang Shi's 黃奭 (1809–1853) *Han Xue tang jie jing* 漢學堂經解 (Explication of Classics in Han Schools) [*HXT*, 2004]; Hui Dong's 惠棟 (1697–1758) *Yi Han xue* 易漢學 (Studies on the Yijing teachings of the Han period) [*YHX*, 1990] and Zhu Zhen's 朱震 (1072–1138) *Yi cong shu* 易叢說 (Collection of Reasonings about the *Changes*) [*YCS*, 1989].

Meng Xi's farther — Meng Qing 孟卿 — was already mentioned above in connection with the transmission of the ritual texts; now we shall consider the activity of his son in the context of a Han transmission of the *Changes*.[480] Meng Xi's studies have a bias, characteristic of the Western Han intellectuals, into interpretation and prediction of the natural disasters and cataclysms. *Yiwen zhi* attributes him and Jing Fang the composition *Zai yi* 災異 (Disasters and anomalies, 66 *pian*) [*Hanshu*, 30/2905]. Meng Xi's *zhang ju* in 2 chapters is presented in the fullest form in Ma Guohan's collection, and his central ideas are substantially analyzed in work of a Qing scholar Hui Dong 惠棟 — *Yi Han xue* .

[480] In the Russian sinological literature, a number of articles by A. I. Kobzev and N. Yu. Ageev are dedicated to the Han period in the *Changes* scholarship [Kobzev, Ageev, 2009, p. 767–776, 894–904; Ageev, 2001; 2002; 2003; 2004; 2009]

Meng Xi's teaching about the *Changes* (*gua qi shuo* 卦氣說) was designed to explain the regularity of seasonal changes of a year cycle, having connected both the Classic and the calendar. Respectively, 64 hexagrams were correlated to 4 seasons, 12 months, 24 agricultural periods of the year (*jie qi* 節氣) and 72 five-day pieces (*hou* 候) in these periods [*YHS*, 1/3]. Based on the *Shuo gua* commentary, he selected the *zheng gua* (the normative hexagrams, Kan 坎, Zhen 震, Li 離, Dui 兌) for each of the four seasons of the year.[481] A certain agricultural period was assigned to each line of these hexagrams. Other sixty hexagrams were distributed on the 12 months — 5 hexagrams for one month, — covering the whole year cycle. The year, thus, was represented by a continuous process of increasing and decreasing (*xiao xi* 消息) of *yin* and *yang*.

The doctrine of Meng Xi significantly expanded the field of activity for those who studied the *Changes*, uniting the top trends of political and exegetical discourses of Han times. Binding the *Changes*, the divination practice and the calendar system together gave the Classic the special significance as to the text uniting the Way of Heaven and the Way of mankind, which in turn consolidated centre position of the *Changes* in one of the key directions of the Han thought, the *xiangshu xue* 象數學 (the learning of images and numbers).[482]

The *Changes* in Jing Fang's interpretation had their features — as a replacement of the four "normative" hexagrams, six "clean" hexagrams came: Kan 坎, Zhen 震, Li 離, Dui 兌, Gen 良, Xun 巽. And he connected them, respectively, with the 24 seasons of the year where each hexagram "operated" four seasons and unlike the Meng Xi's scheme, each of them combined the opposite seasons. Furthermore, the sequence of the hexagrams differed from the usual too. Now hexagrams were divided into eight groups or "eight palaces" (*ba gong* 八宮)[483] where all transformations began with eight hexagrams: Qian,

[481] The scheme see, for example, in [*YHS*, 1/88; IHS, 1/4-7].
[482] A number of Russian as well as Western works discuss the topic of *xiangshu xue*, see [Kobzev, 1981, p. 73–88; 1982, p. 34–48; 1993], [Eremeev, 2005], [Karapetyants, 1989; 1990], [Nielsen, 2003].
[483] The development of the meteorological-spatial concepts such as "eight winds" 八風 (found in *Luishi chunqiu*, *Huainanzi* and *Shiji*), "eight points of the compass" 八方, "eight limits" 八極, "eight remoted areas of the world" 八荒, which in turn correlated with the calendar theory of "eight solar terms" 八節, linking space and time in a single universe.[Lu Yang, 2008, p. 110–111].

Kun and six variations generated by them — Zhen 震, Kan 坎, Gen 良, Xun 巽, Li 離 and Dui 兌 (Jing Fang too followed the ideas stated in the *Shuo gua zhuan* text.[484]

Jing Fang tried to conduct a vigorous political activity and offered Emperor Yuan 元帝 (r. 49–33 BC) to introduce the system of checking the successes and achievements of the officials.[485] The logic was as follows: careless work of officials causes natural disasters which can be avoided, only if carry out an inspection and in time remove all inefficient officials.

Jing Fang assumed that the *Changes* "establish the norms of human relations", "clear the Way of Kings", "rectify the righteousness between the ruler and the people, fathers and sons".[486] Thus, the idea that Heaven, through any given signs, shows the will gained additional development. A key to the understanding of these omens, respectively, was the *Yijing* itself through which one could effectively predict the future. Note that thinking paradigm realized in Jing Fang's theory and general peculiar to Western Han scholars and exegetes took slightly different appearances in various learnings. Dong Zhongshu, for example, was promoting the idea of *tian ren gan ying* 天人感應 (a mutual response between the Heaven and mankind) which was built on the text of *Chunqiu*. However, it did not change its content core and a practical application.

Jing Fang meticulously investigated the relationship between the hexagrams, between the lines in the hexagrams (*shi ying* 世應) and between the hexagrams and the lunar months (*shi yue* 世月).[487] Divination was specified and became complicated with adding of new elements — Ten Heavenly Stems and Twelve Earthly Branches (this way of divination was called *najia* 納甲), five agents and five planets 五星 (Mercury, Venus, Mars, Saturn, Jupiter). Since each line of a hexagram corresponded to one of five agents which "generate" or, on the contrary, "overcome" each other, it allowed establishing in

[484] For more details, see [Jiang Guanghui, 2011, p. 288-290].
[485] For obvious reasons officials did not appreciate these projects, especially Shi Xian 石顯, at that time almost almighty *zhongshuling* 中書令 (the chief secretary of the state chancellery). Ultimately, Jing Fang's perseverance and straightforwardness ruined him and he was slandered and executed at the age of 41 (the story of Jing Fan is recorded in sufficient detail in his biography in *Hanshu*, see [*Hanshu*, 75/4878–4888]).
[486] See *Jing Fang yi zhuan* in [Bian Jiazhen, 2003, p. 119–120].
[487] For more details, see [Gao Jiyi, 2013, p. 4–21].

what relation do they stay (*liuqin* 六親 operation). Besides, each hexagram had a hidden "couple" which could be revealed by the *feifu* 飛伏 operation that also cleared up the results of the divination.

Apart from Meng Xi and Jing Fang relatively original ideas about the *Changes* belonged to Jiao Yanshou, the author of the *Yi lin* 易林 (The Forest of Changes), alleged student of Meng Xi and the teacher of Jing Fang.[488] This composition consisted of 4096 poems illustrating all possible (64 x 64 = 4096) combinations of hexagrams. A specific place in Han *Changes* scholarship was held by Yang Xiong and his *Tai xuan jing* 太玄經 (Classic of Supreme Mystery), which turned hexagrams into tetragrams.[489] At the end of Eastern Han appears another interesting option of applying the *Yijing* — alchemical practice. The alchemist Wei Boyang 魏伯陽 (ca. 151–221 AD) wrote the treatise *Can tong qi* 參同契 (Kinship of the Three) in which the explanatory text and images to hexagrams were connected to the process of production of an elixir of immortality.[490]

The *Changes* scholarship in the Eastern Han as it was already noted above, was not that rich in the new ideas and interpretations and generally used achievements of the Western Han scholars. The "Biographies of Confucian scholars" in *Hou Han shu* gives an account of fifteen scholars engaged in the transmission of the *Changes* [HHS, 79-1].[491] All of them transmitted the *Changes* in versions of Meng Xi, Shi Chou, Liangqiu He, Jing Fang or Old Script *Changes* in Fei Zhi's version.

---

[488] The issues of dating and attribution of the authorship of this text have long been controversial, this is mainly due to the fact that despite Jiao Yanshou's name is mentioned in Jing Fang's biography in *Hanshu*, the work *Yi lin* does not appear in the bibliographic treatise *Yiwen zhi*. It appears in the catalogs only starting with *Suishu*, which, of course, put its Western Han origin in question. Gu Yanwu 顧炎武 (1613–1682) dates the text from the time after Eastern Han, since *Yi lin* mostly relies on the records from the *Zuo zhuan*, which acquired a stable status only after the fall of the Han dynasty. This point of view was developed by Qian Zhongshu 錢鍾書 (1910–1998), based on a textual analysis of a huge number of sources [Qian Zhongshu, 2001, p. 219–227]. Attempts to defend the Western Han origins of the text were made, for example, by Shang Binghe 尚秉和 (1870–1950) (six evidences of *Yi lin*'s authenticity by Shang Binghe's can be found in [Zhang Wenzhi, 2013, p. 218]).

[489] For research on the topic, see [Nylan, 1994_A; Sivin, Nylan, 1987, p. 41–99; Chibisov, 2017, p. 523–527].

[490] For more details see [Li Xianlin, 2003, p. 39–49].

[491] Their names: Liu Kun 劉昆, Gui Dan 洼丹, Huayang Hong 鮭陽鴻, Ren An 任安, Yang Zheng 楊政, Fan Sheng 范升, Zhang Xing 張興, Dai Ping 戴憑, Wei Man 魏滿, Sun Qi 孫期, Chen Yuan 陳元, Zheng Zhong 鄭衆, Ma Rong 馬融, Zheng Xuan 鄭玄 and Xun Shuang 荀爽. Of these, Xun Shuang is an interesting representative of the Xun clan, whose members both under the Eastern Han and later in the Three Kingdoms period held high political posts. Xun Shuang compiled *zhuan* on the *Rituals*, *Changes* and *Odes*, as well as "The Verified *Shangshu*" (*Shangshu zheng jing*) and "Norms [of Historiography in] *Chunqiu*" (*Chunqiu tiaoli*). See his biography [*HHs*, 62/2050–2058].

On this background, the scholar Jing Luan 景鸞 stands out, the erudite who was engaged studying of many texts, including the *Changes* in Shi Chou's versions. It is said about him that he "did not follow teachers in studying the Classics much" and in this connection, the fact that he composed the reasoning-*shuo* — *Yi shuo* (Reasoning on Changes) [*HHS*, 79-2/2572] looks quite symptomatic.

Summing up the results of this section, we shall note the characteristics of the Han *Changes* scholarship, which are most important for the present research. First, studying the text of the *Changes* in Western Han was one of the most important spheres of Confucian exegetics, where the phenomenon of individualization of the process of interpreting the Classic rose remarkably rapid. It caused the formation of private and somewhat independent learnings that were expressed in the commentaries and compositions like *shuo*-reasoning (which continued to appear also at Eastern Han). The relative freedom of the *Yijing* scholarship thought allows explaining why, for example, in the Song dynasty, the reconsideration of Confucian philosophy began with the interpretation of the *Changes* and multiplied demand of *shuo*-commentaries.

Secondly, Han *Changes* scholarship is a striking example of a successful combination of different schemes, correlations, findings of the "hidden" relations between various systems. As it was noted by Artem I. Kobzev, "in Han times under the influence of mystic *yin yang* theory, New Script text school and divination-apocryphal tradition, the all-methodological potential of *gua*-schemes was realized in a maximum increase of their ontologic referents and in coordination with all other similar schemes" [Kobzev, 1993, p. 72–73]. Especially Jing Fang's theory was complicated by additional elements (it should be noted that the divination operations developed by Jing Fang have been applied even a millennium later).

This leads us to another feature of a Han *Changes* scholarship — essentially practical vector of studying the *Changes* and complication of divinations due to introduction of new methodology (note that the tendency into a practical sphere in

principle is peculiar to Han exegetics in general).[492] Commentaries, deeply explaining the *zhuan* complex of the *Changes* was never written by Han exegetes because all their interest in this Classic was limited to complicated numerological schematizations. The Han *Changes* scholarship took a significant step on the way of development of correlations between classification schemes and numerological constructions.

The *Changes* which without great turbulences existed before Han and during the Han period being less engaged into Old Script/Modern Script Text schools debates gradually exhausted the potential to generate a large number of new interpretations and original learnings. Shi Chou's and Liangqiu He's versions were lost during the incident of Yongjia (311 AD), the version of Meng Xi, Jing Fang and Fei Zhi lost the transmitters capable to transfer the learning, therefore, too were gradually lost [Zhang Wenzhi, 2013, p. 144]. Indeed, divination practice and calendar correlations were always of high demand. However, other trends of the philosophical study of the *Changes* and its *zhuan*, neglected by Han scholars, demanded its further development.

2.4. Concluding Remarks

In the Chapter 2 — "Han Classical Scholarship: The Formation of Confucian Exegetical System" — I focused on the analysis of Confucian exegetical trends in the Western and Eastern Han, which were examined on the material of the commentaries and other sources related to the *Five Classics* scholarship. The chapter has a two-part structure — the first analyses in detail the types of Confucian commentary that disseminated in the Han era, and the second part traces the process of the development of the exegetic schools and interpretive models in the exegetics of the *Five Classics*.

The chapter analyzed in detail the characteristics of the commentary types (*zhang ju*, *xun gu*, *zhu*, *jian*, *jie*) that were widespread in Han time, including their features, the context of their appearance and the history of their development. Further, these processes

[492] Due to a lack of materials almost nothing is known about the initial interpretation of the *Changes* in Tian He's version and his closest students. Meng Xi, in all likelihood, was quite independent in the development of *gua qi shuo* and other elements of his teachings, as well as Jing Fang. Very little is known about other interpretations, the Ancient Script *Changes* in Han were poorly developed, being represented by Fei Zhi 費直 and Gao Xiang 高相, both did not receive official recognition [*Hanshu*, 88/5431].

were considered in a wider historical and cultural context — with an emphasis on how these exegetical trends were implemented in studies of specific canonical texts.

I. During the Han period, the development of the interpretation of the Classics was subjugated to the interests of Confucian scholars in problems of the harmony/chaos theories, natural disasters and auspicious omens, legitimization issues of the new dynasties, the idea of "boundary between Heaven and man", the Way of Heaven and the Way of mankind. Therefore, apart from an interest in the classifications, schemes and apocryphal subject which became integral elements of Han exegetical discourse, a new level was reached in the understanding of the historical process per se and, in particular, in methods of studying it. Exegetes saw it as an "everlasting returning to the antiquity" while recording the events found a true meaning insofar as it could promote restoration of the Way of the former the sage kings. In this regard, the *Chunqiu* chronicle was the text which received paramount attention and which formed most refined exegetical schools and which Han scholars studied to find support for their ideas.

II. After the establishment of the educational and examination system in the Western Han, court and official exegetical activity also fitted into this course, having found a stable form in *zhang ju*-commentaries. The philosophical and political discourse the farther the way, the more was guided by *zhuan*-commentaries. These texts formally unlike each other stood out in a separate cluster of the authoritative literature having political, ideological and educational functions. The last was peculiar not only to popular *Chunqiu* but also to all other canonized texts which were taught in Taixue. *Zhuan* written by "worthy people" became the necessary bridge which made possible further interpretation of the Classics created by sages. Without it, the words of erudites-*boshi* wouldn't have due authoritativeness and connection with the initial tradition, but with it, this tradition kind of came to life anew in the commentaries created by teachers and their students.

III. In Western Han, the aspiration to introduce exegetics in vigorous political activity can be illustrated not only on the example of *Chunqiu* but also on the example of *Documents*. This Classic faded into the background, in proportion to the growth of interest in the *Chunqiu* (which entailed the tremendous losses in commentaries on it). Despite

unambiguous recognition of *Documents* as immortal classic and one of the most authoritative texts among the *Five Classics*, its content which "discusses the deeds of the former kings, its strength lies in the art of statecraft", in eyes the Han of scholars, could not be compared to the *Chunqiu* which "separates the truth from a lie, its strength lies in the description of examples of managing people". That is the choice fell on those texts which interpretation allowed to build political and ethical strategy better and helped to influence the court. Meanwhile, it was possible to comply with the ideals of the *Documents* only after a successful realization of that strategy in practice (what, naturally, never occurred). The *Odes* were in a similar situation, however being a poetic text, they occupied the niche by becoming a necessary element of formal communication. Respectively, exegetes paid more attention to it.

IV. The exegetical trends embodied in the activity of representatives of the intellectual currents competing among each other (Old/Modern Script text schools, Confucians from Lu and Qi who traditionally had different specializations, as well as the magicians-*fangshi* who often too were Confucians by education) created a unique subculture at the court and on the periphery. This subculture included a complex system of values, methods of work and stereotypes of behaviour which, despite considerable transformations of Confucian exegetical tradition, continued to remain relevant for two thousand years and were easily recognizable until its decline at the beginning of the XX century. It can be shown on the example of the history of Han exegesis of the *Odes* and *Rituals*. The division into Old/Modern Script text schools by two commentary types *zhang ju* and *xungu*, characteristic, in general, for the late Western Han and the Eastern Han, at the beginning of Western Han was not that evident and representatives of the Modern Script text schools used *xungu* somewhat actively too (all Western Han schools of interpretation of the *Odes* are based on them). At the same time, the analysis of the reconstructed commentaries on the *Odes* and other Classics helps to reveal another stereotype peculiar to them.

The conservative and authoritative Lu exegetical school was famous for rigorism of mentors, and in Western Han, took powerful positions, including many powerful officials and renowned scholars. However, a tendency to the strict didactics and also lack

of interest in court eloquence, quite traditional for the Confucians, promoted a gradual decline of its popularity, starting since in the Eastern Han. It is characteristic that Lu was and remained chief specialists on the rituals without whom their reconstruction at the beginning of Western Han would be impossible.

The Qi exegetical school, on the contrary, brought interpretation of the Classics to a more fashionable in Western Han field of interaction with apocryphal literature and divination practice. Besides, its representatives successfully participated in the court debates and were active political figures. Therefore, when in Western Han appeared a question of reconstruction and partial creation of a new ritual system at the Han, Qi scholars were not capable of dealing with it alone and needed the help of Lu colleagues. However, after Wang Mang's usurpation and the subsequent restoration of the Han dynasty, the Qi scholars, who became isolated in the losing popularity apocryphal and astrological theories, did not play such significant roles in the exegetical field any more. Of all the Western Han schools of interpretation the *Odes* the Qi school disappeared the first.

Given examples show that already in the mid Western Han and furthermore with its falling, not only the principle of strict teacher's succession but also the integrity of local exegetical traditions, which also subjugated to the changing paradigm of Confucian thought, faced a severe crisis. Behaviour stereotypes, as well as various approaches to the Classics still partially remained, however, it is indicative that with the distribution of fashion for possession of knowledge about several Classics (a *tongru* phenomenon) the exegetical system by the Eastern Han becomes complicated because of a large number of commentaries of "transitional type". These last compared different points of view on the Classic and the Classics themselves, which prepared significant changes in an exegetical thought beginning right after the fall of the Han dynasty.

V. Another aspect of the development of exegetical practice was represented by the symbiosis of Confucian education and divination-astrological activity. Even though this side existed in the interpretation of many Classics (especially in Western Han), the *Changes* were that main text which contributed into the development of the free-thinking trend generally not peculiar to the Han Confucianism. Despite the formal existence of the

teacher succession (meaning a stable transfer of the knowledge), exegesis of the *Changes* stimulated the emergence of new independent interpretations in each next generation. The last, in turn, prompted Han specialists in the *Changes* to attract in the field of their activity a commentary type *shuo*, as it particularly suited the development of personal reasoning on the subject. The methodology which got a successful realization in the Han exegesis of the *Changes* (correlative schemes, classifications and numerological constructions) in many respects defined style of interpretation of other canonical texts during the Han period, justifying its practical character.

VI. This chapter traced the genesis and main directions of development of the following commentary types: 傳 *zhuan*, 記 *ji*, 說 *shuo*, 故 (詁) *gu*, 訓 *xun*, 章句 *zhang ju*, 箋 *jian*, 注 *zhu*, 解 *jie*, as well as revealed their main characteristics, which are manifested in the commentary type through the prism of the relationship between authoritative-traditional and subjective-author components. The definitions have been placed in the List of Terms of this thesis. The specific reasons for the appearance of these commentary types and the historical context of their development and functioning are considered in the following chapters of the thesis.

Chapter 3: The decay of Han orthodoxy in the Three Kingdoms period

Several new types of the commentary marked the Confucian Classical scholarship of the Eastern Han era, including the *zhu*-commentary within which an attempt to unite exegetics of the *jinwen* and *guwen* schools was made. Zheng Xuan's works made this paradigm, becoming some kind of wreath of the Han exegetical thought and practice. Disagreements, accumulated during hundreds of years, essentially different methods of studying the Classics and school specialization on different texts lost its relevance — they were succeeded by a synthesis of traditions, the combined technique of commenting the Classics and interest in work with various texts.

Political crisis which led to the deposition of the Han dynasty and the long period of destabilization of the Chinese society also contributed to further development of exegetics. Already at the end of Eastern Han and the more so, during the Three Kingdoms period 三國 (220–265/290) Confucianism faced the new trends caused by the changing historical conditions. First of all, despite all innovations of Zheng Xuan's approach, his aspiration to combine different school traditions not always celebrated the unconditional success. Secondly, by the 3rd century Han exegetical practice in the form in which it already existed centuries, began to degenerate more and more to the ritual ceremonial and the divination practice, going through a lot of troubles in generating new ideas and repeatedly processing already accumulated knowledge and applying it into the practical sphere.

After the death of the Emperor Lin of Han 靈帝 (r. 168–189 AD), already unstable situation in the country was utterly destabilized, and the long period of the fierce race for power began. Several decades of bloody wars and intrigues led to the isolation of a number of the political centers which if did not reconcile finally, then had no opportunity cardinally to change the current situation and to destroy the opponent ultimately. These centers were as follows: the kingdom of Cao-Wei 魏 (220–265/266), formally proclaimed Cao Pi 曹丕 (r. 220–226), but de-facto founded by his father Cao Cao 曹操 (155–220);

the Shu-Han kingdom 蜀漢 (221–263), established by Liu Bei 劉備 (r. 221–223); the kingdom of Wu 吳 (222–280), established by Sun Quan 孫權 (r. 229–252).

The source containing data on the exegetical activity of Confucians during this period is, first of all, the *San guo zhi* 三國志 ("Records of the Three Kingdoms", comp. by Chen Shou 陳壽 233–297). However, the *San guo zhi* does not contain the bibliographic treatise. In this regard, the relevant section in the *Sui shu* 隋書 is irreplaceable ("The Book of Sui", comp. by Wei Zheng 魏徵 580–643) as it records the list of the texts compiled, inter alia, during the Three Kingdoms era. The majority of commentaries of that time did not reach our says. Therefore, the reconstructions made by the Qing textologists who collected some remnants of these commentaries are very useful.[493]

Speaking of the Confucianism of this period, there are several features mentioned most often. For example, the emergence of the Wang Su 王肅 (195–256)[494] teaching, challenging to the works of the Han commentator Zheng Xuan 鄭玄 (127–200), a partial mystification of Confucianism, processes of genesis of traditional Chinese philosophical syncretism with the introduction in some directions of a Confucian thought of elements of philosophical *xuanxue* 玄學 (the arcane learning) [Wu Yannan, etc., 2010, pp. 165–179]. Further, the evolution of the cult of Confucius, development of the educational system and Confucian social and ethical views [Bargacheva, 2014, p. 376–399]. All these

---

[493] The collection compiled by Ma Guohan 馬國翰 *Yuhan shanfang ji yi shu* 玉函山房輯佚書 (The Yuhan Mountain Studio Collection of Lost Books) and Wang Mo's 王謨 collection *Han Wei yi shu chao* 漢魏遺書鈔 (Selection of Remnant Books of Han and Wei [Periods]) [*YHS*, *YSC*].

[494] Wang Su came from the Donghai Wang clan 東海王氏, one of the most ancient and influential offshoots of this family. The studies of their family went back, through the father of Wang Su — the Wei official Wang Lang — to the famous Yang clan, which was very elevated under the Eastern Han, giving its representatives the opportunity to occupy the highest and most significant posts in the state government. Members of the Yang clan mainly specialized in the *Documents* in the version of Ouyang (*jinwen*), but in parallel with this they were fond of other Classics [*HHS*, 54/1759–1768]. The teacher of Wang Lang was Yang Ci 楊賜 (d. 185) [*SGZ*, 13/406], who, together with the poet Cai Yong 蔡邕 (132–192), participated in a project to reconcile and perpetuate Confucian canons on stone in 175 AD — Xiping shi jing 熹平石經 (The Xiping Stone Classics) [*HHS*, 60-2/1990; Ebrey, 1980, p. 325–353]. Wang Lang himself was engaged in various textual studies — he wrote commentaries on *Xiaojing*, *Zhou guan*, *Changes* and, in the spirit of the times, *Zuozhuan* [*SGZ*, 13/414].
Wang Su inherited this wide erudition from his father, further expanding the range of texts he commented on. First of all, Wang Su is known for criticizing Zheng Xuan's commentaries. This criticism included the disagreement with the choice of material for commenting, where Zheng Xuan supports the interpretation of *jinwen* version, Wang Su believed that the *guwen* version is more convincing, and vice versa. The biography of Wang Su says that he agreed with the teachings of Jia Kui and Ma Rong (both represented the *guwen* learning) [*SGZ*, 13/419], at the same time he was also familiar with the *jinwen* texts.

features represent undeniable importance in an attempt to understand the shape of Confucianism in those times. However, for a full picture of the dynamics of cultural and historical processes, it is necessary to address a less studied exegetical component of the Three Kingdoms period Confucianism. As V. N. Bargacheva noted it, “this aspect of Confucian tradition still demands further study” [Bargacheva, 2014, p. 378].

Even within this aspect, there are a large number of problems which solution shall await detailed research on this subject. In this regard, the main objective of this section is to identify the new forms of exegetical thought peculiar to the Confucian Classical studies of the Three Kingdoms period. This task includes (1) analysis of the new types of Confucian commentary that found active application during those times, (2) identification of their functions and methodological differences from exegetical forms of the Han period and, also, (3) examination of the socio-political problems that caused the considerable transformation of Confucian exegetical practice at the end of the Eastern Han and the Three Kingdoms period and, in turn, influenced the split of the Confucian exegesis in the period of the Southern and Northern dynasties.

3.1. Review of the Confucian commentaries of the Three Kingdoms period

Over hundreds of years of existence of the Han exegetical practice, it accumulated different commentaries and created a rather complex exegetic system, one of the foundations of the stable existence of which was the tradition of teacher succession established within each school[495]. The corruption and decay of this order and the scholastification of the forms of commentary adopted in the educational program in the second half of the Eastern Han period gave impetus to the development of new forms of exegetical thought, namely, the new forms of commentary[496]. Below, I collected the main commentaries of the Three Kingdoms period according to the bibliographic treatise *Suishu Jing ji zhi*, biographies from the *San guo zhi*, as well as the *Yuhan shanfan ji yi shu* and the *Han Wei yi shu chao* collections. Let us consider which types of commentary have come to the fore.

Table 3. *Commentaries of the Cao-Wei kingdom*[497]

***Lun* 論**	***Yi* 議**	***Wen* 問**	***Zhu* 注** ***Zhuan* 傳**	***Bo* 駁,** ***Nan* 難,** ***Shi* 釋**	**Other:** ***Shi fei* 是非,** ***Yin* 音,** ***Jie* 解** ***Yao* 要** ***Yi shu* 義疏**
Zhou yi jinshen lun 周易盡神論 (comp. Zhong Hui 鐘會)	*Ming tang yi* 明堂議 (comp. Wang Su 王肅)	*Shangshu Wang-shi zhuan wen* 尚書王氏傳問 (comp. Wang Can 王粲)	Comp. Wang Su 王肅: —*Zhou yi zhu* 周易注 — *Mao shi zhu* 毛詩注 —*Zhou guan li zhu* 周官禮注 —*Sangfu jing zhuan zhu* 喪服經傳注[498] —*Yi li zhu* 儀禮注 —*Lun yu zhu* 論語注	*Mao shi bo* 毛詩駁 (comp. Wang Ji 王基)[499]	*Chunqiu Zuo-shi zhuan yin* 春秋左氏傳音 (comp. Ji Cang 嵇康)[500]

[495] See [Bonch-Osmolovskaya, 2020, p. 17–36].

[499] Wang Ji supported the teachings of Zheng Xuan and refuted Wang Su's interpretations (the text itself has not been preserved, but the author's position is clearly recorded in his official biography, see [*SGZ*, 27/751]).

[500] Ji Kang wrote 9 philosophical and polemic works of *lun*, *nan*, *da* types, but they are not given in the table, since they are not thematically related to the Classical studies or even to specific texts of the *xuanxue* tradition (such as, for example, *Zhuang* or *Lao*), but are aimed at discussing some speculative questions. However, the very popularity of these types of works is revealing.

Zhou yi wu hu ti lun 周易無互體論 (comp. Zhong Hui 鐘會)	*Jiao qiu yi* 郊丘議 (comp. Jiang Ji 蔣濟)	*Mao shi yi wen* 毛詩義問 (сост. Liu Zhen 劉楨)	*Zhou yi zhu* 周易注 (comp. Wang Bi 王弼)	*Mao shi yi bo* 毛詩義駁 (comp. Wang Su 王肅)	*Mao shi jian zhuan shi fei* 毛詩箋傳是非 (comp. Liu Fan 劉璠)
Chunqiu san zhuan lun 春秋三傳論 (comp. Han Yi 韓益)	*Yue xuan yi* 樂懸議 (comp. He Yan 何晏)	*Shang shu yi wen* 尚書義問 (comp. Wang Su 王肅)	*Zhou yi zhu* 周易注 (comp. Dong Yu 董遇)	*Mao shi wen nan* 毛詩問難 (comp. Wang Su 王肅)	*Chunqiu Zuo-shi yin* 春秋左氏傳音 (comp. Cao Mao 曹髦)
Shen zhen lun 聖證論 (comp. Wang Su 王肅)		*Wen li su* 問禮俗 (comp. Dong Xun 董勛)	Comp. Wang Lang 王朗: —*Yi zhuan* 易傳 —*Chunqiu Zuo-shi zhuan (zhu?)* 春秋左氏傳(注?) — *Xiaojing zhuan* 孝經傳 —*Zhou guan zhuan* 周官傳	*Chunqiu Zuo-shi shi bo* 春秋左氏釋駁 (comp. Wang Lang 王朗)	*Lunyu ji jie* 論語集解 (comp. He Yan 何晏)
Dao de lun 道德論 (comp. He Yan 何晏)		*Zuo-shi Yue-shi wen* 左氏樂氏問 (comp. Yue Xiang 樂詳)	Comp. Song Zhong 宋忠[501]: —*Zhou yi zhu* 周易注 —*Taixuan jing zhu* 太玄經注 —*Fa yan zhu* 法言注	*Lunyu shi yi* 論語釋疑 (comp. Wang Bi 王弼)	*Chunqiu shuo yao* 春秋說要 (comp. Mi Xin 糜信)
Comp. Ruan Ji 阮籍: —*Da Zhuang lun* 達莊論 —*Tong Yi lun* 通易論 —*Tong Lao lun*				*Wu jing xi yi* 五經析疑[502] (comp. Handan Chuo 邯鄲綽)	*Mao shi yi shu* 毛詩義疏 (comp. Shu Yuan 舒援)

[498] Non-compliance with the mourning rites was one of the big problems at the turn of the Eastern Han and the Three Kingdoms period, since there was a catastrophic lack of time to carry out full-time mourning, a warrior or politician could not leave social life for three whole years. For example, Cao Cao himself did not want to be mourned for a long time, before passing away he ordered: "After my death, wear the mourning clothes in such a way as to save time, you do not need to lose [it in vain]. Let all officials gather in the hall and cry fifteen times. After the funeral, mourning shall be immediately removed "[*QSGW*, 3/1068]. Among other studies on rituals, it was mourning rite that received the greatest attention — judging by the bibliographic treatise of *Suishu*, during the Wei-Jin period 72 works were devoted to this topic, which is almost equal to the number of all other works and commentaries on ritual texts all together [*Suishu*, 32/919–924].

[499] Wang Ji supported the teachings of Zheng Xuan and refuted Wang Su's interpretations (the text itself has not been preserved, but the author's position is clearly recorded in his official biography, see [*SGZ*, 27/751]).

[500] Ji Kang wrote 9 philosophical and polemic works of *lun*, *nan*, *da* types, but they are not given in the table, since they are not thematically related to the Classical studies or even to specific texts of the *xuanxue* tradition (such as, for example, *Zhuang* or *Lao*), but are aimed at discussing some speculative questions. However, the very popularity of these types of works is revealing.

[501] Song Zhong was a fairly prominent scholar who served at the court of Liu Biao 劉表 (142–208), the ruler of the Jingzhou 荊州 region. The Jingzhou area, protected by an advantageous geographical location, avoided numerous shocks of internal wars of the last years of existence of the Eastern Han dynasty and under Liu Biao's rule became the large center of learning and education. Liu Biao revived the *xueguan* system and invited scholars to his court. The case of reconciliation of the *Five Classics* and the compilation of *zhang ju* commentaries was entrusted to Song Zhong and Qi-wu Kai 綦毋闓 [*HSH*, 64-2/2421]

[502] This commentary is marked *xi yi* ("spliting the doubts"), however it is not an independent type of commentary, rather a rather rare/situational variation of the *shi* 釋 commentary ("dissipating the doubts"), therefore it is placed into this category.

通老論					
				Shangshu bo yi 尚書駁議 *Шан шу бо* (comp. Wang Su 王肅)	*Zhu jing jie* 諸經解 (comp. Kui Xi 隗禧)***
				Zuo-shi Xie-shi shi 左氏謝氏釋 (comp. Xie Gai 謝該)	*Xiaojing huang yi* 孝經皇義 (comp. Song Jun 宋均)
8	**3**	**5**	**15**	**8**	**8**

Table 4. *Commentaries of the Wu kingdom*[503]

***Wen* 問**	***Zhu* 注**	***Bo* 駁,** ***Han* 難,** ***Shi* 釋**	**Other:** ***Yin* 音,** ***Jie* 解** ***Shu* 疏** ***Pu* 譜**
Maoshi da za wen 毛詩荅雜問 (comp. Wei Zhao 韋昭)	*Chunqiu jing zhu* 春秋經注 (comp. Shi Xie 士燮)	*Shangshu bo* 尚書駁 (comp. Cheng Bing 程秉)	*Chunqiu Zuo-shi zhuan jie* 春秋左氏傳解 (comp. Zhang Zhao 張昭)
Shangshu yi (wen da) 尚書義(問答) (comp. Fan Shun 范順 (*wen* 問), Liu Yi 劉毅 (*da* 答))	*Lunyu zhu* 論語注 (comp. Zhang Zhao 張昭)	*Shangshu shi wen* 尚書釋問 (comp Yu Fan 虞翻)	*Maoshi pu* 毛詩譜 (comp. Xu Zhen 徐整)
	Chunqiu Guliang zhuan zhu 春秋轂梁傳注 (comp. Tang Gu 唐固)		Comp. She Ci 射慈: *—Sangfu bian chu tu* 喪服變除圖 *—Li ji yin* 禮記音 *—Li ji yin yi yin* 禮記音義隱
	Zhou yi zhu 周易注 (comp. Yu Fan 虞翻)		*Maoshi caomu niaoshou chongyu shu* 毛詩草木鳥獸蟲魚疏 (comp. Lu Ji 陸璣)[504]
	Xiaojing mo zhu 孝經默注 (comp. Xu Zhen 徐整)		*Xiaojing jie zan* 孝經解贊 (comp. Wei Zhao 韋昭)
	Lunyu zhu 論語注 (comp Yu Fan 虞翻)		
	Zhou yi Yao-shi zhu 周易姚氏注(comp. Yap Xin 姚信)		
	Zhou yi zhu 周易注 (comp. Lu Ji 陸績)		

[503] The Kingdom of Wu, as a politically independent entity, lasted 58 years, during which many events managed to occur, but if we consider the history of this kingdom from the point of view of the existence of a certain intellectual tradition in it, we should turn specifically to the area of Jiaozhou 交州, which became like Jingzhou, one of the safe havens for the scholars in the troubled years of Jian'an 建安 reign-period (196–220). Among the Wu scholars, exegetes themselves were few, mainly politicians, military, diplomats and other close associates of the Sun clan, who did not specialize in the Classics, or, in any case, became famous by no means due to them.

[504] Not to be confuse with another Wu scholar and literati Lu Ju 陸機 (261–303), author of the *Wen fu* 文賦 (Ode on literature) and other compositions.

2	**8**	**2**	**7**

Table 5. *Commentaries of the Shu-Han kingdom*

***Lun* 論**	***Zhu* 注**	**Other:** ***Yao ji* 要記**
Chunqiu ranfou lun 春秋然否論 (comp. Qin Mi 秦宓)	Comp. Li Zhuan 李譔: —*Zhou yi zhu* 周易注 — *Maoshi zhu* 毛詩注 —*Shangshu zhu* 尚書注 —*San li zhu* 三禮注 —*Zuo zhuan zhu* 左氏傳注	*Sangfu yao ji* 喪服要記 (comp. Jiang Wan 蔣琬)
Wu jing lun 五經論 or *Wu jing ran fou lun* 五經然否論 (comp. Qiao Zhou 譙周)	*Lunyu zhu* 論語注 (comp. Qiao Zhou 譙周)	
2	**6**	**1**

Based on the data collected in the tables, I shall make some preliminary conclusions: (1) the place of the most active and diverse exegetic activity was the kingdom of Wei[505]; (2) The commentary-*zhu* had consolidated its position as a universal commentary that allowed to combine different interpretations not limited to the interpretation of one school tradition; (3) the Confucian exegetics involved some new types of the polemic comment – disquisition-*lun* 論, questions-*wen* 問, true and false-*shi fei* 是非, dissipating doubts-*shi yi* 釋疑 and also continued to use late Han forms of a debate: discussion-*yi* 議, difficulties-*nan* 難, refutations-*bo* 駁. Let us consider the new types of commentary in more detail and identify their features.

3.2. New types of commentary

The end of the 2nd century AD became one of the most challenging and pivotal periods in the history of Confucian exegetical thought. Contradictions between competing intellectual trends have long been accumulated, the lines of teacher succession have

[505] Among other kingdoms, the Wei court was especially distinguished by talented writers and outstanding scholars. Cao Cao himself was a poet, as were his sons Cao Pi and, of course, Cao Zhi 曹植 (192–232). It is no coincidence that Wang Lang 王朗 (d. 228) and his son Wang Su served here, as well as the famous thinkers Wang Bi 王弼 (226–249), He Yan 何宴 (d. 249) and many others. As key figures of Wei Classical scholarship, Pei Song-zhi in the commentary on *Sang guo zhi* notes Dong Yu, Jia Hong 賈洪, Handan Chun 邯鄲淳, Xue Xia 薛夏, Kui Xi 隗禧, Su Lin 蘇林 and Le Xiang 樂詳 [*SGZ*, 13/420], however, there is very little information left about these people in the historical sources.

become more and more symbolic[506], the importance of traditional transfer of authoritative knowledge has been significantly undermined[507], local exegetical schools were gradually gaining universal features[508]. Under these conditions, it was impossible to restore an authoritative tradition on the same grounds that were productive and fruitful before. It was then that the outstanding scholar Zheng Xuan conducted a critical study of the main versions of several Classics and commentaries, selecting from each tradition what seemed to him the most reliable and valuable[509]. His pioneer activity, on the one hand, united several different commentaries. Still, on the other hand, it also swung their very foundations, since dogmatic exegetics ends where the private opinion of the scholars receives the freedom. Han exegetics for centuries has been sustained on the principles of closed nature of the schools and the transfer of knowledge of a particular Classic from the teacher to the student inside the school.[510]

All these changes accelerated the transition of Confucian exegetical thought to the polemic stage, starting with the era of the Three Kingdoms, when scholars openly refuted each other, introduced new commentary types into circulation, compiled commentaries of a dialogical nature, etc. This synthesis of *jinwen* and *guwen* also had the reverse side, since after their unification, many lines of transmission of the Classics that preserved their "closed nature" began to lose supporters and fade away, which happened to a large extent because of the political crisis of the 3rd century [Pi Xirui, 2011, p. 101].

The emergence of new commentary types is a direct indication of shifts in the practice of studying the canonical texts. As can be seen from Tables 1 and 2, by the 3rd century AD a considerable number of specialized phonological studies (*yin* 音) appeared, which were probably a kind of solution to the problem with the difficulty of reading

[506] This happened, in particular, due to the fact that scholars ceased to study with only one mentor or specialize in one version of the Classic, see [*HHS*, 79-1/2551, 2554; 79-2/2575–2576].
[507] This is indicated, for instance, by the increase in the number of commentaries "difficulties" (*nan*) and "refutations".
[508] If earlier local schools had traditional specialization, now, in conditions when young scholars traveled to different mentors and studied many Classics and in different versions, the former boundaries became somewhat blurred and schools naturally began to acquire common features [Wang Baohsiuan, 2008, p. 114–118].
[509] The material selected in the monograph of the Chinese researcher Yang Tianyu is very indicative, where all Zheng Xuan's commentaries on the three Ritual Classics are compared and the relationships of Zheng Xuan's interpretations with others commentaries are shown [Yang Tianyu, 2007].
[510] For this, see details [Bonch-Osmolovskaya, 2020, p. 18–20; Wu Yannan, 2010, p. 133–134].

ancient characters.[511] *Zhang ju*, which usually recorded a certain school position, was gradually replaced by commentaries that rather rouse questions and suggested problems for a discussion but not dogmatically asserted a school point of view. These types are as follows — *wen* 問 (questions), *lun* 論 (disquisitions), and 議 (discussion/suggestion).

3.2.1. Questions-*wen* 問

The questions-*wen* as a type of commentary was not characteristic of the Han exegetics during its golden age due to its educational and academic features, in any case, neither the bibliographic treatise from *Hanshu* nor biographies from *Hou Han shu* contain records of works of this kind. Another thing is that the practice of "questioning about the complexities [of the Classic]" (*nan wen* 難問) itself, of course, already existed, being an integral part of the learning process. This suggests the relatedness of commentaries-*wen* and paired commentaries *nan-bo*. Whether there was a difference between them as polemic commentaries (recorded a discussion) and students (recorded questions in the learning process) has yet to be clarified. However, already we can say that if there was such a difference, it is not that significant, because, for example, the controversy of Zheng Xuan and He Xiu in the biography of the first is described so that he "replied to He Xiu" [*HHS*, 35/1208]. In the bibliographic treaties, these works are called refutations-*bo* [*Suishu*, 32]. That is, "questions about difficulties" and "replies with refutation" were most likely understood as interconnected things.

Judging by the sources that have reached us, the practice of writing commentaries-*wen* (sometimes with paired commentary-reply *da* 答, see Table 2 and [*Suishu*, 32]) appears in the Eastern Han, when, on the one hand, the "impregnable fortress"[512] of school succession cracks, and on the other, it becomes evident that an average scholar has a lot of questions about the meaning of the canonical text and some kind of a guideline with Q&A might be helpful. First commentaries of this type are attributed to Zheng Xuan

[511] In Jin period, their number will increase several more times, as can be seen from the bibliographic treatise, see [*Suishu*, 32].
[512] According to the master of the Gongyang school of the Eastern Han era — He Xiu 何休 (128/129–182), see [*HHS*, 35/1207–1208].

(presumably there were some earlier, but we do not have a record about them), then their number grows exponentially [*Suishu*, 32].

3.2.2. Disquisitions-*lun* 論

The first disquisitions-*lun* appeared long before the institutionalization of Confucian exegetics and were initially not directly related to it[513]. During the Warring States period, *lun* was most likely one of the main elements/methods of the philosophical and argumentative practice, judging by the *Mozi*, where it implied meaning such as "to classify," "to select," "to examine" [Graham, 1978, p. 194, 401–402, 452].

During the Han era such a marker was attached to various compositions too: from the treatise by the Western Han politician Jia Yi 賈誼 (200–168 BC) *Guo Qin lun* 過秦論 (Disquisition Finding Fault with Qin)[514], to the philosophical composition of *Qianfulun* 潛夫論 (Comments of a Recluse) by the Eastern Han thinker Wang Fu 王符 (ca. 82–167 AD).

Speaking of other Han works of this type, it should be mentioned that the *lun*, among other things, began to record the results of court disputes, for example, *Yantielun* 鹽鐵論 (Discussions on Salt and Iron, held in 81 BC [*HS*, 30])[515]. The participants of the canonical conferences also were engaged in "discussions" — *Shiquge* 石渠閣 (held in 51 BC [*Suishu*, 32]) and *Baihutong* 白虎通 (held in 79 BC [*HHS*, 79-2/2582; *Suishu*, 32]), as well as merely those who argued about the Classics in *jinwen* and *guwen* versions [*HHS*, 35/1208]. However, all these recorded oral debates, being collections that recorded the opinions of different parties[516], while not presenting a whole (exegetical) study of one author. The first references to the separate *lun* concerning Confucian canons appear

[513] For example, six chapters from *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋 (Spring and Autumn of Master Lü) have a corresponding marker.
[514] For the problems of attributing this text as a *lun*, see [Svarverud, 1998, p. 49–50].
[515] See the translation of the monument into Russian by Yu. L. Krol' [Krol', $2001_{A\text{-}B}$].
[516] It is no coincidence that one of the texts compiled during or after the conference in Shiquge is called the text *Wu jing za yi* 五經雜議 (Miscellaneous discussions about Five Classics, 18 *juan*) [*HS*, 30/2941], and the other — *Qun ru yi yi* 群儒疑義 (Meanings doubted by an assembly of Confucians) [*Suishu*, 32].

around the mid Eastern Han[517]. Still, only in the records of the works of the era of the Three Kingdoms, it is explicitly indicated to which specific canonical text the "disquisition" is devoted (see Table 3).

Let's turn to the classification of the genres of Chinese literature by one of the most authoritative literary critics of traditional China, Liu Xie 劉勰 (465–520). Lun "combines all the diversity of statements and thoroughly studies the very essence of a specific idea" (論也者，彌綸群言，而研精一理者也) [*WXDL*, 18/248]. Treatises-*lun* as a genre, comprehensively consider a particular phenomenon, reveal what is "true" and what is not about the matter (原夫論之為體，所以辨正然否) [Ibid, 18/249–250] and make a particular conclusion which reveals the essence of the things.

Liu Xie emphasizes the fundamental feature of *lun*, as the head of all others (Liu Xie speaks of eight) genres or forms (八名區分，一揆宗論): "With a careful review of the *lun*, [it becomes clear that it] is divided into several types. When discussing state affairs, it corresponds to discussion/suggestion-*yi* 議 and reasoning-*shuo* 說; when interpreting Classics it has the same form as the traditional commentary-*zhuan* 傳 and commentary-*zhu* 注 when analyzing historical [texts], it is used together with the complimentary epilogue *zan* 讚 and critique-*pin* 評, when evaluating literary [works], it shares the foundations with prologue-*xu* 叙 и introduction-y*in* 引" (詳觀論體，條流多品，陳政則與議說合契，釋經則與傳注參體，辨史則與贊評齊行，銓文則與敘引共紀) [Ibid].[518]

Summing up Liu Xie's theory, the *lun* is understood as a universal tool for studying and discussing intellectual problems, expressing ideas and opinions. Liu Xie also has another interesting statement: "the [logical] principle takes form in words, [and a consistent] account of this principle forms a *lun*. Words probing the depth of man and the

[517] In any case, in *Hou Han shu* we find that the written heritage of the Eastern Han scholar Cao Bao 曹褒 contained *Yanjing zalun* 演經雜論 (miscellaneous disquisitions on the interpretation of Classics, 120 *pian*) [*HHS*, 35/1205], although in this case, given that they are miscellaneous, we are probably again dealing with various canonical discussions and disputes with colleagues. The biography of Jia Kui 賈逵 (30–101) also says that he wrote "interpretations of ancient words and disquisitions about the complexities (*nan*) of Classics and *zhuan* over a million words" [*HHS*, 36/1240], but unfortunately, no specific work is again indicated. Therefore, it is possible that here the *lun* is understood as recordings of the same *nan*, *bo* or *wen*.
[518] Cf. [*LMCD*, 1959, p. 101–102, 108].

Heaven, reach far even the smallest parts" (理形于言，敘理成論。詞深人天，致遠方寸) [Ibid]. That is, according to the idea of Liu Xie, only a thought expressed not spontaneously, but which has passed the stage of critical reflection and formed in a consistent account can be considered the *lun* itself, or "disquisition".

3.2.3. Discussions-*yi* 議

Discussions-*yi*, — being partly memorials with proposals to the throne, partly commentaries on canonical texts — are another form of polemic study of the Classics and/or situations where the Classic is used as one of the essential sources to confirm one's opinion (and therefore its interpretation). Liu Xie notes that since the Han era, writings like "disparate discussions" (*za yi* 雜議) appear [*WXDL*, 24/335]. The discussions-*yi*, for the most part, dealt with the controversies developed about political and ritual affairs, although already in the bibliographic treatise of *Hanshu* there is a record of *Wu jing za yi* 五經雜議 (Miscellaneous discussions about the *Five Classics*, 18 *juan*), one of the texts compiled during or after the *Shiquge* conference [*HS*, 30/2941; *YWZZS*, 1983, p. 83]. At the end of the Eastern Han, there are more of them [*Suishu*, 32]. They are actively involved in canonical discussions (Jia Kui, He Xiu, Zheng Xuan, Fu Qian 服虔 (d. ca. 189 AD), Kong Rong 孔融 (153–208), Wang Su — all these prominent scholars were actively involved in discussions.

A noticeable increase in their number occurs when canonical texts, methods of their interpretation and commentary writings themselves become the subject of open controversy, and Confucian exegetics encountered such a phenomenon, primarily during the Three Kingdoms period.

Liu Xie writes: "*yi* [means] appropriate, [the goal is to] examine the matters to find out what is appropriate" (議之言宜，審事宜也) [*WXDL*, 24/335]. Of course, the "objectivity" (that is, whether scholars did "find out what is appropriate") of such discussions was under great question as many factors, primarily political, influenced the decision on the objectivity of a particular point of view. An example of an account of such a lively discussion with a lot of proposals and different point of views, for example,

can be found in the *Weishu* 魏書, in the "Treatise on Rites" (*Lizhi* 禮志) which discusses the time and order of imperial sacrifices [*Weishu*, 108-2/2763–2773]. In this regard, let us briefly note the reasons and circumstances of canonical disputes.

3.3. Exegetical controversies, decay of orthodoxy and new priorities

The position of the longtime exegetical leader Gongyang school faced a crisis[519] and lost its place to the *Zuo zhuan*, which was one of the consequences of the weakening of Modern Script Text schools. To show this phenomenon more clearly, I analyzed chapters of *San guo zhi* and identified places concerning the study of *Chunqiu*:

Table 6. *Zuo zhuan in SGZ*

1	"Wang Su compiled a commentary *Zuo-shi jie* ('Explanation of Chunqiu [in the version] of Mr. Zuo')" [*SGZ*, 13/420].
2	"Jia Hong liked to study and had talent, especially deeply he penetrated the [meaning] of *Chunqiu Zuo zhuan*" [*SGZ*, 13/421].
3	"Yue Xiang compiled a commentary *Zuo-shi Yue-shi wen* ('Mr. Yu's questions about *Chunqiu* [*in the version*] *by Mr. Zuo*')" [*SGZ*, 16/507].
4	"[Li] Dian in his youth liked to study, did not enjoy military affairs, therefore he studied *Chunqiu Zuo-shi zhuan* with his teacher" [*SGZ*, 18/533].
5	"Yan Gan, after the beginning of unrest, changed his habits and began to deal more with scholarly matters, especially having mastered the text of *Chunqiu Gongyang zhuan*. *Sili* Zhong Yao did not like *Gongyang zhuan*, but was fond of the *Zuo zhuan*. He called *Zuo-shi* the grand steward (*taiguan* 太官), and Gongyang — the seller of small bread, so he and Gan repeatedly argued about the merits and shortcomings [of these texts]. Yao was a ready-witted man, successfully defended [his position in] discussion. But Gan spoke with difficulty, and when they talked, he was often did not have an answer. Yao told Gan: "Gongyang Gao, finally, obviously surrendered to Zuo Quming". Gan replied: "Only because I surrendered to you does not mean that Gongyang [himself] surrendered!" [*SGZ*, 23/675].
6	"Being four years old, Zhong Hui learned the *Xiaojing*, at seven — *Lunyu*, at eight — *Shijing*, at ten — *Shujing*, at eleven — *Yijing*, at twelve — *Chunqiu Zuo zhuan* and *Guoyu*, at thirteen — *Zhou li* and *Li ji*" [*SGZ*, 28/785].
7	"[Guan] Yu loved *Zuo-shi zhuan*, recited almost the entire text by heart" [*SGZ*, 36/942].

[519] This is partially evident from the marked decrease in the number of comments on *Gongyang zhuan* (see Tables 6–8).

8	“Lai Min was familiar with many books and works, was well versed in *Chunqiu Zuo zhuan*” [*SGZ*, 42/1025].
9	“Yin Mo studied ancient texts with Song Zhong-zi. He understood all the Classics and histories, especially deeply penetrated into *Chunqiu Zuo zhuan*. Starting with the [description] of the historiographic norms of Liu Xin, the comments and reasoning of Zheng Zhong, Jia Hui and Jia Kui, Chen Yuan to Fu Qian — he could tell and more or less give an account, not exactly according to the text” [*SGZ*, 42/1026].
10	"Li Zhuan compiled a commentary on *Zuo-shi zhuan*" [*SGZ*, 42/1027].
11	“Li Mi had studied *Chunqiu Zuo zhuan*” [*SGZ*, 45/1078]
12	“Gao Dai took refuge in the town of Yuyao, [Sun] Ce ordered him to come, sent the head of Kuaiji Lu Zhao to invite him, and looked forward [to meeting Gao Dai]. [He] heard that [Gao Dai] is well versed in *Zuo zhuan*. Being well versed in the text, [Sun Ce] wanted to discuss it with [Gao Dai]” [*SGZ*, 46/1109].
13	“Shi Xie had studied *Chunqiu Zuo zhuan*” [*SGZ*, 49/1191]
14	"Zhang Zhao received knowledge of *Chunqiu Zuo zhuan* from Baihou Zi’an" [*SGZ*, 52/1219].
15	“Zhang Hong had studied *Chunqiu Zuo zhuan*” [*SGZ*, 53/1243].
16	“Zheng Chong studied the Changes, *Chunqiu Zuo zhuan*, understood inner techniques” [*SGZ*, 53/1249].
17	“Sun Quan said to Lü Meng and Jiang Qing: ‘Now you wield a great power, knowledge shall be directed to gain benefits.’ [Lü] Meng said: ‘There are always a lot of affairs to deal with in the army, I am afraid there will be no time to read books.’ [Sun] Quan said: ‘Do I want you to become erudites-*boshi* and study the Classics? However, you need to be familiar with the affairs of the past. You say you are busy, but you are not as busy as I am. In my youth, I studied *Odes*, *Documents*, *Liji*, *Zuo zhuan*, *Guoyu*, only the *Changes* I did not study. Since becoming a ruler, I clearly see that three historical books, as well as books on military affairs, are of great benefit. Such intelligent people as you, if you learn, certainly you will also find it, how can you not do this? *Sunzi*, *Lütao*, *Zuo zhuan*, *Guoyu* and three historical books should be read urgently’.” [*SGZ*, 54/1274–1275]

Table 7. *Gongyang zhuan in SGZ*

1	"Meng Guang loved *Gongyang zhuan* and acutely criticized *Zuo zhuan*" [*SGZ*, 42/1023].
2	“Zhang Yi studied *x*”. [*SGZ*, 41/1011]
3	“Tang Gu compiled a *zhu*-commentary on *Gongyang zhuan*” [*SGZ*, 53/1250].

4	see №5 in Table 6.

Table 8. *Guliang zhuan in SGZ*

1	"Tang Gu compiled a *zhu*-commentary on *Guliang zhuan*" [*SGZ*, 53/1250].

Analyzing the above tables, we can make some conclusions: (1) The text of *Zuo zhuan* was popular with many prominent military leaders and politicians of the Three Kingdoms period. This is partly due to the greater accessibility of Zuo's text — it was memorized, instead of Gongyang's interpretation, that was lengthy and incomprehensible without special preparation. Sun Quan's conversation with his generals (see № 17, Table 6) is indicative in this regard, as he encourages them to start reading texts like *Zuo* because they need to know about the "affairs of the past" and "be able to benefit from it," for which "becoming *boshi*" is not necessary. (2) In Han times, canonical texts and *zhuan* were also one of the main tools in political battles. Still, the achievement of a practical goal was not voiced as the primary motivation; on the contrary, all this was masked as the restoration of the Way of the sage rulers of antiquity. Now the central meaning of reading Classics and *zhuan* reduced to practical benefiting. (3) Tables 3–8 show that the debate between *jinwen* and *guwen*, Gongyang and Zuo reached a new level after the departure of He Xiu and Zheng Xuan. Their followers continued to study the texts, but the predominance of polemic and synthetic (*zhu*) commentaries indicates that consensus was not reached, the syncretism of traditions began, old ideas did not meet the needs of the time, priorities changed.

Speaking of the decline of the Han exegetical orthodoxy and new priorities, then the discursive field of Confucian exegetics itself was expanded for the first time in several hundred years. In addition to the fashion for *Zuo zhuan* and treatizes on military strategy, a significant shift has emerged in the study of the *Changes*. Already Wang Su, probably after his teacher Song Zhong[520], began to pay more attention to interpreting the philosophical meaning and logical principle (*yi li* 義理) than symbols and numerical

[520] For an attempt to reconstruct Song Zhong's learning about the *Changes*, see [Qui Anquan and Wang Kui, 2013].

symbolism (*xiang shu* 象數) [Li Zhenxing, 2012, p. 124–128]. This was another step away from the Han exegetical paradigm and was soon perceived and brought to perfection in the system of the Wei thinker Wang Bi 王弼 (226–249)[521]. In this regard, it is interesting that when comparing their commentaries, many parallels clarify the nature of one of the components of the basis on which the teachings of *xuanxue* 玄學 was developed. In Wang Bi's system of thought, the "doctrine of symbols and numbers" finally retreats to the background ("after all, changes are symbols, and symbols are formed from the meaning") [Ibid, p. 128], making room for reflection on the metaphysical problems of Taoist origin combined with the Confucian philosophical paradigm[522]. Moreover, some interpretations of Wang Su were also used in the commentaries of the Song founders of neo-Confucianism — Cheng Yi 程頤 (1033–1107) and, later, Zhu Xi 朱熹 (1130–1200) [Ibid, p. 129]. Together, this allows us to trace how the synthesis of various traditions and teachings, which later had a significant influence on the formation of the neo-Confucian philosophical apparatus, began in the era of the Three Kingdoms in times of a severe political and ideological crisis.

This crisis, in particular, resulted in a revision of the meaning of exegetical activities. Suppose Zheng Xuan's opinion about understanding the Classics was mainly based on deep awareness in different versions of the text, as well as excellent knowledge of the ancient language and writing. In that case, Wang Su's refutations are often based not on disagreement with what was, for example, is said it the commentary about the Zhou dynasty, but on considerations of practical application at this new moment. His

---

[521] Wang Bi is Liu Biao's maternal great-grandson. At the end of Eastern Han, his grandfather Wang Kai 王凱 and his grandfather's brother Wang Can (one of the famous seven scholars of the Jian'an) escaped from the wars in Jingzhou to Liu Biao. Liu Biao praised Wang Can's talent, however, due to the fact that he was not good-looking, he decided to marry his daughter off to Wang Kai. Wang Kai had a son, Wang Ye 王業, and Wang Ye, in turn, had a son, Wang Bi [*SGZ*, 28/795].

[522] The creative combination of Taoist philosophy with Confucianism is usually associated with the names of Wang Bi and He Yan 何宴 (d. 249), whose activity flourished during the Zhengshi 正始 (240–249) reign of Cao Fang 曹芳 (232–274). Wang Bi compiled two commentaries — on the *Dao de jing* 道德經 (also *Laozi* 老子) and on the *Changes*. He Yan is known for compiling a *ji jie* 集解 (collected explications) on *Lunyu* 論語, in which 13 different commentaries written earlier were combined. In addition, He Yan wrote the "Disquisition on the Way and the virtue" 道德論 (*Dao de lun*) [*SGZ*, 9/292].
Among the thinkers who formed this first wave of the "arcane learning" also are a close relative of the Cao clan — Xiahou Xuan 夏侯玄 (209–253) and Liu Shao 劉邵 (born ca. 168–172, d. ca. 240–249). Xiahou Xuan was a friend of He Yan and Wang Bi, he wrote mainly in the *lun* genre [*SGZ*, 9/295]. Liu Shao is an official and scholar of the end of Eastern Han–early Wei, known for compiling the first *lei shu* encyclopedia (*Huang lan* 皇覽 "Imperial conspectus ") and the treatise *Ren wu zhi* 人物志 (On Human Character) [*SGZ*, 21/617–620; Zinov'ev, 2003].

interpretations were greatly influenced by the political situation, after the fall of Han, Wei orders somewhat reduced the rights of the "free intelligentsia".[523] This was reflected, firstly, in the fact that starting with Cao Cao 曹操 (155–220), people without impressive genealogy or broad education got significant chances to make a remarkable career[524], and secondly, in the fact that reprisals against intellectuals of noble clans and bright talents, on the contrary, became by no means rare.[525]

Also, it cannot be underestimated that the main criticism of Wang Su was aimed at understanding the rituals, and this is directly related to the claim to influence the political elite.[526] Disagreement in the interpretation of, for example, *Changes*, may have had little resonance, but the revision of ritual practice or its aspects went beyond exclusively scholarly discussion. Zheng Xuan's commentaries gravitate to historical research, and many of the details he comments were difficult to apply to Wei realities. For example, in a commentary on the "Mourning Clothes" (*sangfu*), Zheng writes that *dafu* and *shi* clothes should not be the same, which Wang Su refutes, saying that everyone below the emperor should have the same clothes [Shi Yingyong, 2007, p. 373]. Zheng Xuan was interested in what is described in the Classic or how one can understand the system which is described there. Wang Su was looking for a way to explain and apply the Classic taking into account the current situation (under Wei, the distinction between *dafu* and *shi* has already lost its former relevance, much less their mourning clothes).

---

[523] Thus, a line from the *Liji* about three cases when it is not appropriate to mourn a person, Wang Su interprets using the term *xing* 刑 ("punishment"), that is, it turns out that those who were "guilty of a crime and sentenced to punishment" are not mourned (which means that the decisions of the authorities on penalties are not disputed). This completely changed the meaning of both the original line and Zheng Xuan's comment, which said that sometimes people die from the inability to convince opponents of their innocence, such death is caused by their carelessness and it is worthless, so they should not be mourned [Li Zhenxing, 2012, p. 676].

[524] For example, see the biography of one of Cao Cao's prominent advisers, Cheng Yu 程昱 (141–220) [*SGZ*, 14/425] about which nothing is known until about his forties, or the biography of strategist Jia Xu 賈詡 (147–223), who began his career from nothing [*SGZ*, 10/326].

[525] The reasons why the whole family of Kong Rong 孔融 (153-208) [*HHS*, 70/2261] or for which Yang Xiu 楊修 (175–219) [*HHS*, 54/1789] was executed were possible only thanks to decades of vague time and tottering public order. The active and rapidly changing political situation involved scholars in court intrigues, for example, He Yan mentioned above lost his live too [*SGZ*, 9/292-293].

[526] In this regard, note that a significant role in elevating the learning of Wang Su at court and approving it as an official version of the interpretation of Classics was the kinship of the Wang and Sima clans. Wang Su's daughter, Wang Yuan-ji 王元姬 (217–268) was married to Sima Zhao 司馬昭 (211–265) — their son, Sima Yan 司馬炎 (236–290), became the founder of the Western Jin dynasty, which, of course, strengthened the position of Wang Su's commentaries, the maternal grandfather of the emperor.

Among the scholars of the Wu kingdom, exegetes themselves had few, mainly politicians, military, diplomats and other close associates of the Sun clan. Among such figures was, for example, the governor of the Jiaozhi area 交趾 Shi Xie 士燮 (137–226)[527] who gave preference to *Chunqiu* and made comments on the canon, *Gongyang* and *Guliang zhuan*. Cheng Bin, a student of Zheng Xuan, was considered a specialist in all *Five Classics*. In troubled years, he, fleeing the turmoil, arrived in Jiaozhou province, which was under the control of Shi Xie, and under Sun Quan became the tutor of the heir to the throne, Sun Deng 孫登. Sun Xiu 孫休 (right. 258-264), the sixth son of Sun Quan and the third ruler of Wu, in 258 issued a decree ordering the opening of the Taixue Academy, the resumption of the *xueguan* 學官 system (official educational institutions), as well as the establishment of *Wu jing boshi* chairs [*SGZ*, 48/1158].[528]

The region of the Shu kingdom had a kind of intellectual subculture, connected primarily with the Taoist doctrine and the fortune-telling practice of magicians-*fangshi* [Farmer, 2001, p. 72–90]. Confucian studies here had their characteristics, being in close contact with Taoist philosophy: from the capital of Shu - Chengdu - many prominent scientists took place, who were engaged in parallel studying and commenting on both Confucian and Taoist and apocryphal texts.[529]

---

[527] The Shi clan 士 at the end of the reign of the Han dynasty and in era of the Three Kingdoms was one of the most powerful families in southern China, who ruled most of Linnan 嶺南 (modern prov. Guangdong and Guangxi).

[528] Separately, it is worth highlighting scholar Yu Fan 虞翻 (164–233). Yu Fan came from the influential Yu clan, one of the four especially noble families of Kuaiji. He began his career under Wang Lang, the governor of Kuaiji, and after conquering this area, Sun Ce 孫策 (175–200), established friendly relations with him. Sun Quan also retained a bureaucratic position for Yu Fan, but dissatisfied with constant exhortations, ultimately exiled him to Jiaozhou [*SGZ*, 57/1321]. Another talented scholar was in the circle of the Jiaozhou intelligentsia — there Yu Fan wrote commentaries on *Laozi*, *Lunyu* and *Guoyu* (all not preserved). To a greater extent, he is known for his commentary on the *Changes*, which, unlike the direction set by Zheng Xuan and Song Zhong, was a continuation of the tradition of commenting in the spirit of Western Han Meng Xi, i.e. *xiang shu xue*. His activities reflect a transitional period of exegetical thought of that time. On the one hand, there was a great interest in the study of the Taoist texts, on the other hand, Yu Fan's methodology still gravitates more towards the Eastern Han paradigm.

[529] In Western Han times a native of Chengdu, Yang Xiong, the author of *Tai xuan jing* (The Classic of Supreme Mystery) and other works, was a student of the Taoist thinker Yan Jun 嚴遵 (see note № 532). The influence of this text was illustrated above, he became one of the heralds of the Wei *xuanxue*, and many scholars were engaged in commenting on it, far beyond the geographical framework of the Shu kingdom.

There were scientists who simultaneously studied the Documents and were interested in the "Taoist arts" (Taoshu 道術). All these regional intellectual features were also relevant in the III century, when Shu took shape as an independent state under the rule of Liu Bei 劉備 (161–223). For more information on the features of Shu's regional intellectual tradition, see M. Farmer's dissertation [Farmer, 2001, p. 72–152].

One of the prominent scholars of Shu was Qin Mi 秦宓 (d. 226), described in *San guo zhi* as a talented person who understands Confucian books while being more inclined to the Taoist style of life. Trying in every possible way to avoid appointments to posts and striving for secluded studies, he was still periodically involved in the service at court. Still, in his words, the appeal to the Confucian Classics was always intertwined with Taoist wisdom:

> 書非史記周圖，仲尼不采，道非虛無自然，嚴平不演。海以受淤，歲一蕩清；君子博識，非禮不視。今戰國反覆儀、秦之術，殺人自生，亡人自存，經之所疾。故孔子發憤作《春秋》。大乎居正，複製《孝經》，廣陳德行。杜漸防萌，預有所抑，是以老氏絕禍于未萌，豈不信邪！成湯大聖，睹野魚而有獵逐之失，定公賢者，見女樂而棄朝事，若此輩類，焉可勝陳。道家法曰：‘不見所欲，使心不亂。’是故天地貞觀，日月貞明，其直如矢，君子所履。《洪范》記災，發于言貌，何戰國之譎權乎哉！
>
> Books that did not record the history of the Zhou plans, Zhong-ni did not take. The Way, which is not empty and devoid of naturalness, Yan Ping[530] did not practice. Since the sea takes on mud, so once a year [waters] are purified. The gentleman expands knowledge, does not look at what does not correspond to the ritual. Now the ‘Stratagems of the Warring States’ teach the [changeable] techniques of [Zhang] Yi[531] and [Su] Qin[532] — to murder people and survive themselves, to ruin people and to escape themselves. That is what the Classics disgust. Therefore, Kong-zi, pouring out his anger, composed *Chunqiu*. How great are [the rules] of following the standards of morality [set forth there]! Besides, he created the ‘Classic of Filial Piety’, detailing [the foundations] of virtuous behaviour. It is necessary to nip the matter in the bud, to take into

[530] Yan Junping 嚴君平 (real name Zhuang Zun 莊遵 86 BC–10 AD) is Western Han Taoist thinker from Chengdu. During the reign of Emperor Cheng of Han Yan stopped serving, preferring secluded studies and divination practice. Also, he was one of Yang Xiong’s teachers [*HS*, 72/4755]. His most famous work, *Laozi zhi gui* 老子指歸 (The Main Ideas of *Laozi*), had a huge influence on thinkers of the Wei-Jin period and on the formation of the philosophical system of *xuanxue*.
[531] Zhang Yi 張儀 (d. 309 BC) — diplomat and strategist of the Warring States period.
[532] Su Qin 蘇秦 (340–284 BC) — diplomat and strategist of the Warring States period.

> account in advance what needs to be restrained — this is how Lao-zi prevented disasters in the bud itself. Is not it truly so? Cheng Tang was a great sage, but when he saw fish in the reservoir, he suffered losses on the hunt. Duke Ding [of Lu] was a worthy man, and when he saw beautiful dancers, he abandoned government affairs. How can one successfully set out all things of this kind, [since there are so many of them]! The Taoist rule says: 'Do not look at what you desire, and you will not confuse your mind.'[533] Therefore, Heaven and Earth demonstrate the right [course of things], the Sun and the Moon shine properly.[534] 'Straight, like an arrow, so the gentleman steps.'[535] *Hongfan* records disasters manifested in words and appearance. What is the use of these cunning plans of the warring states? [*SGZ*, 38/973–974].

Qin Mi freely appeals to the actions of Confucius and the practices of the Taoist thinker Yan Junping, the author of the famous treatise "The Basic Ideas of *Laozi*," as if illustrating two sides of noble behaviour. At the same time, there are references to "Confucian" canonical texts (in the speech there are quotes from both the *Odes*, and from the *Documents*, and the *Changes*), as well as to the text of *Dao de jing*. Another time, in a conversation with the Wu scholar and politician Zhang Wen 張溫 (193–230), who arrived in Shu on business, Qin Mi showed a rare talent for eloquence, and all his answers to his opponent were based on the virtuoso application of quotes from the *Odes* [*SGZ*, 38/976].

The traditional bias for Sichuan thinkers in esotericism and mysticism can also be illustrated by the example of another scholar, Du Qiong 杜瓊 (d. 250).[536] Du Qiong did

---

[533] Quote from the *Dao de jing*, see [Lukyanov, 1994, p. 78].

[534] Paraphrase to the *Xici zhuan*: 天地之道，貞觀者也。日月之道，貞明者也. For a translation into Russian, see [Ibid, p. 60].

[535] Quote from the *Odes*: *Maoshi*, II, V, 9 [Shtukin, 1987, p. 181]. Qin Mi in this case somewhat disrupts the order of the original song, because it quotes lines from different stanzas.

[536] Chen Shou writes that Du Qiong perfectly comprehended the learning of his teacher Ren An 任安 (124–202) [*SGZ*, 42/1021], who was a specialist in Meng Xi's version of the *Changes* and apocryphal texts. He studied apocryphal texts under the guidance of Yang Hou 楊厚 (72–153), a representative of the most influential Yang clan of Shu, who specialized in apocrypha and fortune-telling practice. For a biography of Ren An, see [*HHS*, 79-1/2551], Yang Hou — [*HHS*, 30-1/1047–1050].

not teach his knowledge openly, explaining this in a dialogue with his student Qiao Zhou 譙周 (201–270)[537] as follows:

> 欲明此術甚難，須當身視，識其形色，不可信人也。晨夜苦劇，然後知之，復憂漏洩，不如不知，是以不復視也。
>
> "[You] want to know this art, but it is complicated, you need to observe your body, study its shape and color, you cannot [simply] trust [the knowledge of other] people. Day and night, you suffer from difficulties, and finally, you know it. But then [you immediately begin] to worry that [your secret knowledge] will become known to others. It is better not to know. Therefore, I no longer observe [this]" [*SGZ*, 42/1022].

At the same time, Du Qiong compiled a commentary-*zhang ju**** on the *Odes* in the version of Han Ying, but the biography says that no one transmitted his "internal doctrine" [*SGZ*, 42/1021-1022]. Several selected students still adopted something from the teacher, since Qiao Zhou "followed the words of Qiong, built them by analogy and expanded" [*SGZ*, 42/1023]. "Following the words of the teacher" manifested itself, as it is not difficult to guess, in predictive practice.

Qiao Zhou himself was engaged in the *Documents*, but later penetrated the meaning of all Classics, and also, ancient trigrams, schemes (*he tu* 河圖) and apocrypha [*SGZ*, 42/1027], in short, all that was necessary for the implementation of fortune-telling practice. Qiao compiled a commentary on the *Lunyu*, but it is listed as lost already in the *Suishu* bibliographic treatise [*Suishu*, 32/935], i.e. the work was lost quite quickly. Another work by Qiao Zhou has been preserved fragmentary in — *Wu jing lun* 五經論, or *Wu jing ranfou lun* 五經然否論 ("Disquisition on the *Five Classics*," or "Disquisition on true and wrong in the *Five Classics*"). Interestingly, the interpretations of Zheng Xuan

[537] For the history of the Qiao clan and the biography of Qiao Zhou himself, see [Farmer, 2001, p. 22–42; Farmer, 2014, p. 108–124].

or other predecessors Qiao Zhou do not criticize, as it seems was another feature of the Shu Classical scholarship.[538]

Concluding Remarks

In Chapter 3 — "The Collapse of Han Orthodoxy in the Era of the Three Kingdoms" — we considered the main changes that took place in Confucian Classical scholarship at the turn of the Eastern Han and the period of the Three Kingdoms. These changes were manifested at different levels of the functioning of Confucian exegetics.

I. The political crisis which accompanied the decline of the Han dynasty and led to the final decentralization of power after its fall accelerated those processes that had already begun in the field of Confucian exegetics in Eastern Han times. First of all, this was expressed in the loss of unity and authority of the school traditions of the Han exegetics. The activities of Zheng Xuan, on the one hand, revolutionary united several different school interpretations. But on the other, it shook their very foundations, since it started a new era of critical, rather than dogmatic exegetics, where the subjective opinion of a scholar received much more freedom and value. All this contributed to the transition of exegetical research to the polemic stage, starting with the era of the Three Kingdoms, when scholars openly refuted each other, introduced new commentary types, composed dialogical commentaries, *et cetera*.

II. Several new types of commentary characteristic of the exegetics of the late Han–Three Kingdoms period for the most pars were polemic (*wen*, *lun*, *bo*, *nan*, *yi*, *shi*), or synthetic (*zhu*), which allows tracing a complex process of merging interpretations of the Han traditions of *jinwen* and *guwen*. Scholar Zheng Xuan was one of the first to systematically implement it in practice, even though this combination was gradually

[538] In the kingdom of Shu there were other scholars engaged in the exegesis of Confucian canon. Among them were Xu Ci 許慈, who was well versed in Zheng Xuan's commentaries. Xu Ci was engaged in virtually all the main Classics: *Odes*, *Documents*, *Rituals*, *Changes*, *Lunyu* [*SGZ*, 42/1022–1023]. Yin Mo 尹默 (a student of Song Zhong, see the section on exegetics in Wei above), a specialist in *Zuo zhuan* [*SGZ*, 42/1026]. Li Zhuan 李譔 (also studied with Song Zhong) studied *Changes*, *Odes*, *Documents*, *Rituals*, *Zuo*, *Tai xuan jing*. In the interpretation of Classics, he relied more on Ma Rong and Jia Kui, it is said that his interpretations differed from those of Zheng Xuan [*SGZ*, 42/1026–1027]. However, the fact that the most noticeable scholars from Shu were trained by mentors from other kingdoms or, in fact, by the Taoists or divination masters speaks for itself — there was no stable (or somewhat pure) transfer of knowledge about Confucian exegetics at Shu, and what did exist there revealed heavy marks of Taoist influence.

prepared during the second half of the Eastern Han period. This, however, did not bring Confucian exegetics out of the crisis. Blurring the boundaries between intellectual currents and schools, decomposing the principles of teacher succession, — all these factors weakened the position of schools of the Modern Script Text trend.

III. The crisis of statehood at the end of Eastern Han contributed to the change of priorities, including in the field of exegetics. Commentaries with a complex system of overtones and interpretations, such as *Gongyang zhuan*, gave way to more historically oriented texts, such as *Zuo zhuan* and *Guoyu*. The exegetical activity itself, under Han surrounded by a sacred halo of ideas about the revival of the Way of the sage rulers of antiquity, was gradually secularized, since the new conditions made scholars change methods of adapting information from canonical texts and *zhuan* to the practical needs of the time. Accordingly, with the formal preservation of the old structure (educational institutions, the apparatus of erudites-*boshi*), the essence, form and methodology of the activities of Confucian exegetes have changed.

IV. The crisis of the Han exegetical orthodoxy, together with the corresponding forms of exegetical thought (primarily *zhang ju*), made it possible to expand the discursive field of Confucian exegetics, attract new texts and new ideological components. In the kingdom of Cao-Wei, commentators of the *Changes* reevaluated the vector of their research from "symbols and numbers" to a philosophical understanding of "meaning and principle". They turned to Taoist texts (*Lao-zi*, *Zhuang-zi*). Thus, the syncretic learning of *xuanxue* brought the ideal of the intellectual activity of Confucians to a new level, opening new space for further development of Classical scholarship.

In the south (the kingdom of Shu-Han, in this case, is most significant), the process of introducing Taoist influence into the Confucian doctrine started long before the Three Kingdoms period. It was not directly related to the crisis state of Han exegetics. Therefore, it was possible to trace how the synthesis of several learnings took place both in the south and in the north for various reasons and with different specifics, which at a new level reproduces the eternal intellectual division into the south and north of China.

Chapter 4: Syncretism and split of the Confucian exegetical thought (3rd–7th centuries AD)

The direction in which the Confucian exegetics began to develop in the rule of the Jin dynasty and, further, during an era of the Southern and Northern dynasties, was the direct continuation and a logical consequence of the events which were taking place during the Three Kingdoms period. Official figures and political revolts, as before, had the most direct impact on the atmosphere in the scholarly circle. Sima Yan — the founder of Western Jin 西晉 (265/266–317) dynasty — as it was discussed above, was a maternal grandson of Wei scholar Wang Su. Therefore, if during the Three Kingdoms era, Wang Su's learning was only one of scholarly and exegetical options, then in Western Jin — it became its official embodiment.

At the same time, Jin times were not a less complicated period for Classical studies, than the Three Kingdoms era was. During the Jin period, the majority of Han lineages of transmitting the Classics and commentaries perished. Yongjia 永嘉[539] incident happened in 311 affected especially tragically — then Liangqiu He, Shi Chou, Gao Xiang's versions of the *Changes*, Ouyang-sheng, senior and younger Xiahou's version of the *Documents* disappeared in the fire of imperial library, as well as the Lu version of *Odes* was soon lost too. Han Ying's version of *Odes* and Meng Xi, Jing Fang and Fei Zhi's *Changes* lost teachers who would transmit them, and so their influence on the educational process significantly weakened [*Suishu*, 32/912–913]. *Chunqiu Gongyang zhuan* after almost absolute intellectual dominion in Han, finally gave in to *Zuo*, while *Guliang zhuan* also could not compete with *Zuo* in popularity. As a result, when at the beginning of Eastern Jin 東晉 (317–420) the system of *boshi* was restored, Western Han commentaries appeared to be far away from new exegetical trends [Jiang Boqian, 1941, p. 192].

On the other hand, in Eastern Jin, during the notable flourishing of the *xuanxue* learning and the intellectual culture created around it, two compositions — the *Changes* and *Lunyu* as the texts most suitable for philosophical speculation enjoyed special

[539] The reign of the Western Jin Emperor Huai 懷帝 (284–313), who was captured by the Xiongnu army in 311.

attention of commentators.[540] It is noteworthy that any intellectual trend reaching the peak of its development is inevitably transformed into something new. Despite the apparent need of Confucianism for the new ideas, a source of *xuanxue* began to exhaust itself too, is continuously focused on already known subjects of "existence", "absence", "emptiness", *et cetera*. By the 4th–5th centuries AD the whole current against the domination of the Taoist ideas in commentaries to Confucian Classics formed in the circle of Confucian intellectuals adhering to more orthodox point of views. For example, the biography of scholar Wang Tan-zhi 王坦之 (330–375) mentions his treatise *Fei Zhuang lun* 廢莊論 ("Disquisition against Zhuang") [*Jinshu*, 75/1965], while the biography of Fan Xuan says that he studied *Rituals* and did not a talk about *Lao-zi* and *Zhuang-zi* and when he was asked why, he answered "[Kong] Qiu would not have approved [these] changes" [*Jinshu*, 91/2360].[541] The famous historian Fan Ning believed that decline of "classical" Confucianism is connected with Wang Bi and He Yan's studies and that their "crime" is much heavier than that of tyrants of antiquity Jie and Zhou [*Jinshu*, 75/1984]. Fan Ning's works focused on a thorough study of the *Chunqiu Guliang zhuan*, also being some kind of opposition to all these philosophical trends.

Liu Yu's 劉裕 coup established the Liu Song 劉宋 (420–479) dynasty and opened a new page in the history of China — the division into the Southern and Northern dynasties 南北朝 (420–589), which ended the Jin period. After the split of China to the south and the north, southerners inherited the main intellectual trends of Wei and Jin — literature, passion for Buddhist and Taoist philosophy began to prosper here, indeed, affecting the nature of Confucian exegetics. Northerners, in the questions of ideology being somewhat in the position of students, especially in what concerned Confucian canons, tried to stick firmly to Han tradition mainly in Zheng Xuan's version.

The reunification of the country under the power of Yang Jian 楊堅 (Emperor Wen of Sui 隋文帝, r. 581–604), founder of the Sui empire, was an end of a stage of the

[540] Aside from Guo Xiang, Li Chong 李充, Liu Xi 劉熙 and other scholars who actively used the language of *xuanxue* philosophy in their interpretations commented the *Lunyu*. The fragments of these commentaries can be found in Ma Guohan's collection.

[541] Fan Xuan cited one of the Confucious' sayings, see. *Lunyu*, XVIII-6.

political and cultural split of China into the north and the south. The exegetics of this — relatively short period in the history of China — period, reflected preparation of all those processes of standardization of Confucian canon which will be carried out in Early Tang. The fact is that most of the Confucians who was active at the beginning of Tang were born, grew up and was educated at the end of the Southern and Northern dynasties or in Sui times. The first twenty years after the reunification of the country decided what intellectual party will assert its positions at court, therefore, first of all, competition involved chairs in the Imperial Academy (Taixue 太學) and the School for the Sons of the State (Guozixue 國子學).

The sources containing data on the exegetical activity of Confucians from the second half of the 3rd century AD to the first half of the 7th century AD is a wide range of Dynastic Histories from *Jinshu* 晉書 ("The Book of Jin") to *Beishi* 北史 ("The History of Northern [dynasties]")[542], as well as many commentarial compositions of this period, that remained not only in reconstructions but in some instances almost without loss. *Suishu Jing ji zhi* which is in many cases productive to be compared to bibliographies from later *Jiu Tang shu* and *Xin Tang shu* remains the earliest bibliographic treaties generalizing the compositions written during that time.

Due to considerable longevity of this period and variety of problems, perspective for its research, it is necessary to limit the objectives of this chapter. Following a general purpose of the present thesis which consists in the identification of regularity of historical development of a Confucian exegetical thought of the early imperial and early medieval periods, the main objective of this chapter shall be the identification of new forms of

[542] The main materials for the study of Confucian Classics in the South are contained in different sections of the *Songshu* 宋書 (various *lie zhuan*, in particular *Yinyi liezhuan*, or "Biographies of Scholars Living in Seclusion"), *Nan Qi shu* 南齊書 (various *lie zhuan* and *Gaoyi liezhuan* "Eminent Scholars Living in Seclusion"), *Liangshu* 梁書 (various *lie zhuan*, especially the *Rulin liezhuan*, or the "Biographies of Confucians"), *Chenshu* 陳書 (various *lie zhuan*, especially the *Rulin liezhuan*, or the "Biographies of Confucians"), *Nanshi* 南史 (various *lie zhuan*, especially the *Rulin liezhuan*, or the "Biographies of Confucians").
About Confucianism and exegetics in the north tells *Weishu* 魏書 (various *lie zhuan,* especially the "Biographies of Confucians"), *Bei Qi shu* 北齊書 (various *lie zhuan* especially the especially the "Biographies of Confucians"), *Zhoushu* 周書 (various *lie zhuan,* especially the "Biographies of Confucians"), *Beishi* 北史 (various *lie zhuan*, especially the "Biographies of Confucians").

Confucian exegesis during the period from the second half of the 3rd century to the first half of the 7th century.

This objective implies (1) analysis of the new types of the Confucian commentary which found active application during the period mentioned above, (2) evaluation of their tasks and methodological differences from the Han exegetical studies and, also, (3) consideration of the socio-political background which caused the considerable transformation of Confucian exegetical practice in the Eastern Han and the Three Kingdoms periods which, in turn, directly influenced and prepared the split of a Confucian Classical scholarship in the Southern and Northern dynasties period.

4.1. Review of the Confucian commentaries of the Western and Eastern Jin

Below, I collected the main commentaries of the Western and Eastern Jin periods according to the bibliographic treatise *Suishu Jing ji zhi*, the *Yuhan shanfang ji yi shu* collection and biographies of Confucians in *Jinshu*.

Table 9. *Commentaries of the Western and Eastern Jin periods* [543]

***Ping* 評**	***Ji* 集**	***Yi* 義, *Yi shu* 義疏**	***Zhu* 注**[544]	***Bo* 駁, *Nan* 難, *Shi* 釋 *Wen* 問 *Da* 答**	***Yin* 音**	***Lun* 論**	***Yao* 要 *Lüe* 略**	***Other: Yin* 隱 *Jie* 解 *Shuo* 說**
Maoshi yitong ping 毛詩異同評 (comp. Sun Yu 孫毓)[545]**	*Ji jie Shangshu* 集解尚書 (comp. Li Yong 李顒)***	*Zhouyi yaoyi* 周易爻義 (comp. Gan Bao 干寶)***	*Guizang zhu* 歸藏注 (comp. Xue Zhen 薛貞)***	*Nan Sun-shi Maoshi ping* 難孫氏毛詩評 (comp. Shen Tong 陳統)**	*Zhouyi yin* 周易音 (comp. Xu Miao 徐邈)**	*Zhouyi xiang lun* 周易象論 (comp. Luan Zhao 欒肇)***	*Zhouyi tong lüe* 周易統略 (comp. Zou Zhan 鄒湛)**	*Liji yin yi yin* 禮記音義隱 (comp. Mr. Xie 謝氏 Xie Shen 謝沈?)**

[543] This table does not include several commentaries of *pu* 譜 type, since firstly, *pu* is essentially a kind of preface, and secondly, it existed before Jin, since it is known that Zheng Xuan compiled one of the first *pu* to the *Odes*. This type of commentary never was a trend-maker in Confucian exegesis.

[544] According to the Ma Guohan collection, there are more commentaries of the *zhu* type, however the problem is that many reconstructed writings with missing titles were given a *zhu* or *yi* marker simply for cataloging, which significantly increases their number. Therefore, materials from the collections of Ma Guohan and other Qing textologists still require additional rechecking and analysis.

[545] Sun Yu belonged to the Zheng Xuan school and in his commentary compared the positions of Wang Su and Wang Ji, who once polemicized about the *Odes* [*YSC*, 7/19a–53a].

Zhouguan li yi tong ping 周官禮異同評 (comp. Chen Shao 陳劭)**	*Ji zhu Sangfu jing zhuan* 集注喪服經傳 (comp. Kong Lun 孔倫)**	*Shangshu yishu* 尚書義疏 (comp. Yi Yue 伊說)***	*Xici zhu* 繫辭注 (comp. Han Kang-bo 韓康伯)***	*Zhouyi wen nan* 周易問難 (comp. Mr. Wang 王氏 (Wang Hao 王暠?)***	*Zhouyi yin* 周易音(comp. Li Gui 李軌, Hong Fan 弘範)**	*Zhouyi guan xu lun* 周易卦序論 (comp. Yang Yi 楊乂)**	*Chunqiu Zuo-shi zhuan Jia [Kui] Fu [Qian] yitong lüe* 春秋左氏傳賈服異同略 (comp. Sun Yue 孫毓)**	*Maoshi yin yin* 毛詩音隱 (comp. Mr. Gan 干氏 Gan Bao 干寶?)***
Liji oing 禮記評 (comp. Liu Jun 劉雋)***	*Sangfu yao ji* 喪服要集 (comp. Du Yu 杜預)**	*Chunqiu Guliang zhuan yi* 春秋谷梁傳義 (comp. Xu Miao 徐邈)**	*Zhouyi zhu* 周易注 (comp. Gan Bao 干寶)**	*Zhouyi nan Wang Fu-si yi* 周易難王輔嗣義 (comp. Gu Yi 顧夷)***	*Zhouyi yin* 周易音 (comp. Mr. Fan 范氏 Fan Chang-sheng 范長生?)***	*Zhouyi lun* 周易論 (comp. Ruan Chang 阮常)***	*Maoshi lüe* 毛詩略 (comp. unknown)***	*Maoshi biao yin* 毛詩表隱 (comp. Chan Tong 陳統)***
Chunqiu Zuo-shi zhuan ping 春秋左氏傳評 (comp. Du Yu 杜預)***	*Ji jie Chunqiu xu* 集解春秋序 (comp. Liu Shi 劉寔)***	*Maoshi shu* 毛詩義疏 (comp. Xie Shen 謝沈)***	*Zhouyi zhu* 周易注 (comp. Huang Ying 黃穎)**	*Shangshu xinshi* 尚書新釋 (comp. Li Yong 李顒)***	*Guwen Shangshu yin* 古文尚書音 (comp. Xu Miao 徐邈)**	*Zhouyi lun* 周易論 (comp. Song Dai 宋岱)***	*Sangfu yaolüe* 喪服要略 (comp. Huang Ji 環濟)	*Zhuang-zi yinjie* 莊子隱解 (comp. Xiang Xiu 向秀)[546]***
Chunqiu san zhuan ping 春秋三傳評 (comp. Hu Na 胡訥)***	*Chunqiu Gongyang zhuan ji jie* 春秋公羊傳集解 (comp. Kong Yan 孔衍)	*Maoshi yiyi* 毛詩異義 (comp. Yang Yi 楊乂)***	*Zhouyi zhu* 周易注 (comp. Wang Hao 王暠)	*Shangshu yiwen* 尚書義問 (comp. Zheng Xuan, Wang Su, Kong Chao 孔晁)	*Shangshu yin* 尚書音 (comp. Kong Anguo, Zheng Xuan, Li Gui 李軌, Xu Miao 徐邈 *et al*.)	*Zhouyi lun* 周易論 (comp. Mr. Fan 范氏 Fan Chang-sheng 范長生?)***	*Lunyu tilüe* 論語體略 (comp. Guo Xiang 郭象)**	*Maoshi bei yin yi* 毛詩背隱義 (comp. Xu Guang 徐廣)***
Zhouguan li yitong ping 周官禮異同評 (comp. Chen Shao 陳劭)	*Chunqiu Zuo-shi jing zhuan jijie* 春秋左氏經傳集解 (comp. Du Yu 杜預)	*Maoshi zayi* 毛詩雜義 (comp. Yang Yi 楊乂)	*Zhouyi zhu* 周易注 (comp. Zhang Fan 張璠)**	*Maoshi shiyi* 毛詩釋義 (comp. Xie Shen 謝沈)	*Maoshi yin* 毛詩音 (comp. Xu Miao 徐邈 *et al*.)**	*Zhouyi zalun* 周易雜論 (comp. unknown)***	*Sangfu yaoji* 喪服要記 (comp. Хэ Сюнь 賀循)**	*Lunyu Yin-shi jie* 論語殷氏解 (comp. Yin Zhong-kan 殷仲堪)**
Chunqiu Gongyang Guliang er zhuan ping	*Chunqiu Guliang zhuan ji jie* 春秋	*Maoshi zayi* 毛詩雜義 (comp.	*Zhouyi Xici zhu* 周易繫辭注 (comp.	*Zhouguan li bo nan* 周官禮駁難 (comp.	*Maoshi yin* 毛詩音 (comp.	*Chunqiu Gongyang zhuan lun* 春秋	*Sangfu yaolüe* 喪服要略 (comp.	*Lunyu yin* 論語隱 (comp. Guo

[546] Хотя он не сохранился, считается, что данный комментарий лег в основу комментария Го Сяна к *Чжуан-цзы*.

春秋公羊、谷梁二傳評 (In Suishu bibliography comp. unknown, Jiang Xi 江熙 in Ma Guohan)**	谷梁傳集解 (comp. Hu Na 胡訥)	Yin Zhong-kan 殷仲堪)***	Huan Xuan 桓玄)	Sun Lüe 孫略)	Xu Miao 徐邈)	公羊論 (comp. Yu Yi 庾翼 (quest.)，Wang Qian-qi 王愆期 (answ.) (**?)	unknown)***	Xiang 郭象)***
Ni Zhouyi shuo 擬周易說 (comp. Mr. Fan 范氏 Fan Chang-sheng 范長生?)***[547]	*Chunqiu Guliang zhuan ji jie* 春秋谷梁傳集解 (comp. Fan Ning 范寧)	*Maoshi yishu* 毛詩義疏 (comp. Mr. Zhang 張氏)***	*Zhouyi Xici zhu* 周易繫辭注 (comp. Xie Wan 謝萬 *et al.*)***	*Zhouguan li bo nan* 周官駁難 (comp. Sun Qi 孫琦 (quest.), Gan Bao 干寶 (refrut.), Yu Xi 虞喜	*Chunqiu Zuo-shi zhuan yin* 春秋左氏傳音》 (comp. Xu Miao 徐邈)	*Chunqiu xu lun* 春秋序論 (comp. Gan Bao 干寶)	*Sangfu yaoji* 喪服要記 (comp. Liu Kui 劉逵)***	*Chunqiu moshuo* 春秋墨說 (comp. Guo Yu 郭瑀)***
Wu jing tong yi ping 五經同異評 (comp. Xu Miao 徐苗)***	*Chunqiu Guliang zhuan ji jie* 春秋谷梁傳集解 (comp. Zhang 張, Cheng 程, Sun 孫, Liu 劉)	*Chunqiu Gongyang da yi* 春秋公羊達義 (comp. Liu Shi 劉寔)***	*Shangshu* [*zhu*] 尚書 [注] (comp. Xie Shen 謝沈)***	*Sangfu shiyi* 喪服釋疑 (comp. Liu Zhi 劉智)**	*Chunqiu Zuo-shi zhuan yin* 春秋左氏傳音 (comp. Li Gui 李軌)	*Li tong lun* 禮通論 (comp. Dong Jing-dao 董景道)***	*Sangfu zhiyao* 喪服制要 (comp. Mr. Xu 徐氏 Liu Song Xu Yuan 徐爰? Eastern Jin Xu Miao 徐邈?)	
	Ji jie Xiaojing 集解孝經 (comp. Xie Wan 謝萬)**	*Chunqiu Zuo-shi han zhuan yi* 春秋左氏函傳義 (comp. Gan Bao 干寶)**	*Guwen Shangshu Shun dian zhu* 古文尚書舜典注 (comp. Фань Нин 范寧)**	*Lunyu shiyi* 論語釋疑 (comp. Luan Zhao 欒肇)**	*Li yin* 禮音 (comp. Liu Chang-zong 劉昌宗)	*Wu jing tong lun* 五經通論 (comp. Shu Xi 束晳)	*Sangfu yaowen* 喪服要問 (comp. Liu De-ming 劉德明)	
	Ji yi Xiaojing 集議孝經 (comp. Xun Chang 荀昶)***	*Zhouyi Xiang-shi yi* 周易向氏義 (comp. Xiang Xiu 向秀)**	*Shangshu zhu* 尚書注 (comp. Fan Ning 范寧)	*Li nan* 禮難 (comp. Wu Shang 吳商)	*Yili yin* 儀禮音 (comp. Liu Chang-zong 劉昌宗)		*Maoshi lüe* 毛詩略 (comp. Yu Xi 虞喜)	
	Ji yi Xiaojing 集議孝	*Wu jing da yi* 五經大義 (comp.	*Maoshi zhu* 毛詩注 (comp.	*Li za wen* 禮雜問 (comp. Fan	*Chunqiu Gongyang yin* 春			

[547] Комментарий маркирован как *ни* «сравнивать», «сопоставлять», поэтому был отнесен к данной категории, как как минимум близко родственный комментариям *пин*.

	經 (comp. Yuan Jing-zhong 袁敬仲)	Dai Kui 戴逵)	Xie Shen 謝沈)	Ning 范寧)**	秋公羊音 (comp. Jiang Chun 江淳)			
	Ji zhu Lunyu 集注論語 (comp. Wei Guan 衛瓘)**		*Maoshi zhu* 毛詩注 (comp. Jiang Xi 江熙)	*Chunqiu shizhi* 春秋釋滯 (comp. Yin Xing 殷興)	*Yili yin* 儀禮音 (comp. Li Gui 李軌)			
	Lunyu jijie 論語集義 (comp. Cui Bao 崔豹)[548]		*Zhouguan zhu* 周官禮 (comp. Yi Yue 伊說)	*Chunqiu shinan* 春秋釋難 (comp. Fan Jian 範堅)	*Chunqiu Gongyang yin* 春秋公羊音 (comp. Li Gui 李軌)			
	Jijie Lunyu 集解論語 (comp. Sun Chuo 孫綽)		*Zhouguan li zhu* 周官禮注 (comp. Gan Bao 干寶)**	*Chunqiu shili* 春秋釋例 (comp. Du Yu 杜預)	*Liji yin* 禮記音 (comp. Sun Yu 孫毓)			
	Jijie Lunyu 集解論語 (comp. Jiang Xi 江熙)		*Sangfu jing zhuan* [*zhu*] 喪服經傳[注] (comp. Yuan Zhun 袁準)**	*Da Chunqiu Guliang yi* 答春秋谷梁義 (comp. Xu Miao 徐邈)	*Liji yin* 禮記音 (comp. Cai Mo 蔡謨) (comp. Xu Miao 徐邈)** (comp. Liu Chang-zong 劉昌宗)** (comp. Fan Xuan 范宣)** (comp. Cao Dan 曹耽)*** (comp. Yin Yi 尹毅)***			

[548] Cui Bao is the author of the small encyclopedia *Gu jin zhu* 古今注 (Commentary on the [realities] of antiquity and modernity).

					(comp. Li Gui 李軌)***			
			Sangfu jing zhuan zhu 喪服經傳注 (comp. Chen Quan 陳銓)**	*Wen Guliang yi* 問谷梁義 (comp. Bao Shu-xuan 薄叔玄)	*Zhouli Li-shi yin* 周禮李氏音 (comp. Li Gui 李軌)**			
			Chunqiu Gongyang jing zhuan zhu 春秋公羊經傳注 (comp. Wang Yan-qi 王愆期)	*Chunqiu ji san shi nan* 春秋集三師難 (comp. Hu Na 胡訥)	*Wu jing yin* 五經音 (comp. Xu Miao 徐邈)			
			Chunqiu Gongyang zhuan zhu 春秋公羊傳注 (comp. Gao Long 高龍)	*Li lun wen da* 禮論答問 (comp. Xu Guang 徐廣)[549]**				
			Guliang zhuan zhu 谷梁傳注 (comp. Zhang Jing 張靖)	*Chunqiu shiyi* 春秋釋疑 (comp. Fan Yu 氾毓)***				
			Chunqiu Guliang zhuan zhu 春秋谷梁傳注 (comp. Xu Qian 徐乾)	Comp. Fan Xuan 范宣: *—Li lun nan* 禮論難** *—Yi lun nan* 易論難***				
			Chunqiu waizhuan Guoyu 春秋外傳國語注 (comp. Kong Chao 孔晁)**	*Lunyu bo xu* 論語駁序 (comp. Luan Zhao 欒肇)***				

[549] In *Suishu Jing ji zhi*, there are as many as four works by Xu Guang, the number of scrolls in them is different, but it is difficult to judge whether these were really different works.

			Chunqiu Zuo-shi zhuan yi zhu 春秋左氏傳義注 (comp. Sun Yu 孫毓)	*Lunyu shi* 論語釋 —(comp. Cao Pi 曹毗)*** —(comp. Li Chong 李充)*** —(comp. Yu Yi 庾翼)***				
			Lunyu zhu 論語注 (comp. Li Chong 李充)	*Shi Zhuang lun* 釋莊論 (comp. Li Chong 李充)***				
			Zhoyi xun zhu 周易訓注 (comp. Liu Zhao 劉兆)					
9	**16**	**12**	**25**	**24**	**24**	**10**	**11**	**8**

I shall make several preliminary conclusions based on the above table: (1) New types of commentary became popular, such as "weighed critiques"-*ping* 評, "profound"-*yin* 隱, as well as several formal markers which united typologically different types of commentary, such as "collected"-*ji* 集, "essentials"-*yao* 要 and "outlined"-*lüe* 略. (2) Under the influence of *xuanxue* learning, *Changes* became the leader in the number of commentaries written to them. (3) Under Jin, the commentaries "meaning"-*yi* 義, or "subcommentary on the meaning"-*yi shu* 義疏[550], which will become the main form of exegetics under the Southern dynasties, have noticeably gained popularity. (4) Polemic commentaries *nan*, *bo*, *lun*, both at the turn of the Eastern Han and the Three Kingdoms and under Jin were popular. However, the topics contained not only canonical issues but also philosophical discussions of *xuanxue* supporters about *Zhuang-zi*, *Changes*. Also, *Lunyu* was much discussed. (5) In addition to the activity of evaluating and summarizing commentaries, Jin studies of the phonetics of canonical texts are systematized — the

[550] See section 4.4.1 of the present dissertation for more details about this type of commentary.

studies of the Eastern Jin scholar Xu Miao 徐邈 (343–397) are many and various. The research of a well-known Sui-Tang exegete Lu De-ming 陸德明 (550?–630) will be primarily based on the commentaries of Xu Miao.[551]

4.2. New types of commentary

According to the types of commentary works listed above, we can trace a strong trend — by the middle of the 3rd century AD, that is, by the time the Western Jin dynasty was founded, there emerged a need to combine a vast number of interpretations that appeared on the wave of debates of the late 2nd century–the first half of the 3rd century. This movement striving for generalization took several different forms at once: analysis of opposing views and comparison of the general and different in commentaries (*ping*), a collection of a large number of typologically and intellectually different commentaries (*ji*), an overview of the critical ideas of the Classic/*zhuan* (*yao*), as well as a conception on a specific topic (*lüe*) (this could be Classic, commentary or again comparison of different interpretations, see Table 9).

Another trend that was most likely originally associated with the spread of *xuanxue* learning is the passion for finding "hidden" or "profound" meanings or previously unstated interpretations. At the same time, it is noteworthy that the number of reasonings-*shuo* 說[552] during this period is tiny[553], which makes me think of two other features of Jin exegetics. On the one hand, Confucian Classical scholarship, as a structure which was initially based on the transfer of traditional knowledge, was undoubtedly in severe crisis.[554] On the other hand, scholars and thinkers involved in *xuanxue* studies did not seek to individualize their teachings by establishing one line of succession, but, on the contrary, sought to work in those literary forms that contributed to the opening of a dialogue on the topic that interested them. Moreover, this dialogue was most often

[551] Fragments of Xu Miao's commentaries valuable for the reconstruction of ancient Chinese phonology (in addition to those included in Ma Guohan's collection), including the one to *Liji*, were discovered in Dunhuang, for more details see [Rong Xinjiang, 2013, p. 369–370].
[552] See section 2.2.2 of the present dissertation for more details about this type of commentary.
[553] *Suishu Jing ji zhi*, in fact, does not list a single *shuo* commentary related to this period.
[554] It is significant that under Wei scholars no longer referred to the specific teacher's line of succession when appointing an erudite *boshi* [Cheng Sudong, 2016, p. 322–325].

conducted not within the framework of "scholar—official structure," but within the framework of " scholar—scholar,"[555] which changed the very way of expressing thought and the argumentative practice itself. The dialogic nature of the new commentaries supplanted the value of the *shuo* commentary, which represented a somewhat private theory or interpretation. In Han times, such commentaries (*shuo*) could either be discussed at the debate and then converted into another type of commentary or remain private learning — in any case, the very purpose of writing the commentary changed. If earlier the exegete needed to prove to the scholarly community (and the official structure, if it was about teaching at the Academy) that his commentary had authoritative roots, now the dispute has passed into the sphere of theoretical problems, where the traditional line of teachers could not contribute to strengthening their position.

4.2.1. Balanced critiques-*ping* 評

The relative stabilization of the situation in the country stimulated the first steps to summarize the results of the dispute, for example, between supporters of Zheng Xuan and Wang Su. In Western Jin, new commentaries like *ping* 評 ("weighted/balanced critiques") appear, which were a kind of *pro et contra* compositions. The literary critic of the 5th–6th centuries Liu Xie understood the essence of *ping* 評 as *ping li* 平理 — "balancing the principles" [*WXDL*, 18/248]. Commentaries-*ping* evaluated the positive and negative aspects of a specific phenomenon, for example, competing interpretations of the Classic. *Hanshu Yi wen zhi* does not list this kind of works, and interestingly, there will be few of them after the final unification of China under Tang, that is, the particular need for "balanced critiques" was felt in these turning points for Confucian exegetics of the 3rd–4th centuries.

This type of commentary itself is most likely associated with the Eastern Han commentaries *tong yi* 同異 ("general and different") and *yi yi* 異義 ("differences in meaning"), since they also predominantly dealt with the comparison of different

[555] It would be fair to say that this phenomenon appears at the end of the Eastern Han (the controversy of Zheng Xuan and He Xiu), but for Han it is a rare case of such scholar-to-scholar debate, while disputes such as between Ji Kang and Xiang Xun at the end of Wei became a "classic of the genre" for the Wei and Jin intelligentsia.

interpretations.[556] However, the addition of a *ping* marker (as, for example, in commentaries *tong yi ping* 異同評) served as an indicator that the opinions expressed about the canon are summed up. Summing up was very much in the spirit of Jin exegetics, which also manifested itself in the compilation of various collections of commentaries.

4.2.2. Collected commentary-*ji* 集

The desire to generalize and collect information in the form of collected commentaries-*ji* 集 ("collection") is another feature of Jin exegetics, which was especially pronounced in the Classical scholarship of the Southern dynasties. To be fair, the first such commentary appeared even earlier. A group of Wei scholars, including the famous thinker He Yan, compiled *Lunyu ji jie* 論語集解 ("Collected explications of *Lunyu*").[557] However, in Wei times, this commentary was more of an exception, while since the Jin era, such collections have become increasingly widespread. Collections-*ji* (most often under the general name *ji zhu*, *ji jie* or *ji shi*) were compiled for the most popular Classics and *zhuan*, combining different types of commentaries — they included fragments of *xun gu*, *zhang ju*, *zhu*, *jie*, and gave the compiler (or compilers) a place for a summary of opinions.[558]

---

[556] Information about such operations with different versions of canonical texts can be found in the biographies of Western Han scholars, for example, from the biography of *Chunqiu* specialist Yan An-le 顏安樂 we find out that a whole panel of exegetes "compared/balanced general and different in *Gongyang* and *Guliang*" [*HS*, 88/3617], that is, this kind of disputes held at court is an early phenomenon, however, no special comparative commentary was compiled then.

[557] For traditional commentaries on *Lunyu*, including this *ji jie* commentary, see [Makeham, 1999, p. 1–35]. Prof. Makeham believes that, firstly, it is surprising that the commentary itself does not actually contain traces of the influence of the *xuanxue* learning, and secondly, this apparently indicates that He Yan's participation in the compilation of this commentary was minimal. Since He Yan was a well-known representative of early *xuanxue*, Prof. Makeham concludes that the absence of *xuanxue* components in the commentary indicates He Yan's lack of involvement or little involvement in its creation. However, *ji jie* were, by definition, collected commentaries, *Lunyu jijie* was composed of eight early commentaries on *Lunyu*, and a whole group of scholars worked on its creation — Sun Yun 孙邕, Zheng Chong 鄭冲, Cao Xi 曹羲, Xun Yi 荀顗, *et cetera*. 143 fragments of the commentary without names are usually attributed to He Yan, but subsequent commentators, including Huang Kan and Lu De-ming, do not take responsibility for each such fragment — Huang Kan simply notes "something was added from himself" [*LYYS*, Xu/4]. It is unlikely that He Yan alone was the author of these parts, and the absence of a distinct sence of *xuanxue* philosophy there is explained by the fact that the commentary was originally conceived as a collective creation. Thus, in the biography of one of the compilers of *Lunyu jijie* Xun Yi, we find that he wrote a refutation of the work of Zhong Hui, who unequivocally belonged to the *xuanxue* flow [*Jinshu*, 39/1150]. If the compilers adhered to different philosophical positions, then in the joint work they clearly needed to look for a compromise, especially since they all had Confucian basic education.

[558] *Ji*-collections under Jin and the Southern dynasties most often took the form of *ji jie*, for the *jie* ("explication") commentary, see section 2.2.6. of this thesis.

The most significant for the Jin period were the collections of Du Yu 杜預 (222–285)[559] and Fan Ning 范寧 (339–401). Du Yu composed *Chunqiu Zuo-shi zhuan ji jie* 春秋左氏傳集解 ("Collected explications of Mr. Zuo's *zhuan* to *Chunqiu*"), which is still the most authoritative version of *Chunqiu* with the *Zuo Commentary* and is part of the *Shisanjing zhushu*. The Eastern Jin scholar Fan Ning, supporting another tradition of interpretation of Chunqiu, did a similar job, but with the text of *Guliang — Guliang zhuan ji jie* 穀梁傳集解 ("Collected explications of *zhuan* by [Mr.] Guliang").

In addition to these works, in the Jin and Southern dynasties periods, another 25 collected commentaries were compiled on all texts from the *Five Classics* and ten on *Xiaojing* and *Lunyu* (according to the bibliographic treatise of *Suishu*). Four such collections were compiled even to the Dynastic Histories (*Shiji* and *Hanshu*), which also became an object of active study and interpretation [*Suishu*, 33/953–954].

4.2.3. Essentials-*yao* 要 and Outlines-*lüe* 略

The "guidelines" on the most critical places of Classics and commentaries *yao* 要 and *lüe* 略, like the ji collections, combined a variety of material, from which a large variability in titles stems (see Table 9). Both of these types of commentary can be traced at least to the Western Han, for example, in the text of *Huainan-zi* the last chapter, which mainly describes the main essence of the treatise, is called *Yaolüe* 要略 ("Outlines of the Essential [Ideas]"). The late-Han commentator of the *Huainan-zi* Gao Yu 高誘 (ca. 168–212) commented on this title: "[Here] the main paragraphs are briefly listed, their essence is clarified, their subtleties are set out, their content is discussed as a whole, therefore [chapter] is called 'Outlines of the Essential [Ideas]'" [*HNZ*, 21/1437].

It should be noted here that the "outlines" were not always and not necessarily really brief. For instance, Guo Xiang's commentary *Lunyu tilüe* 論語體略 partially reconstructed in the Ma Guohan collection (see Table 9) is by no means a brief generalization of the chapters of *Lunyu*, but its philosophical interpretation [*YHS*,

[559] Du Yu also wrote other commentaries, for example, the *ping* listed in the Table 9 — *Chunqiu Zuo-shi zhuan ping* 春秋左氏傳評 ("The Weighted Critiques of Mr. Zuo's *Zhuan* to *Chunqiu*," 2 *juan*).

45/1713–1715]. The same applies to the *yao*-commentaries — there were as many "essential" parts/paragraphs as commentator decided to list and, in the order he considered appropriate.

4.3. Striving for legitimacy: manipulations with the Classics in Jin times

The rule of the Jin dynasty began with the coup which brought Sima clan, to official supreme power. However, rough intrigues did not end on it — in 291 AD there was a new coup now headed by the empress Jia Nanfeng 賈南風 (257–300).[560] This politically unstable era interestingly influenced the intellectual activity of scholars of that time. Before Jin, that is at Han, and Three Kingdoms times many interpretations of canonical texts appeared, however, all this did not involve manipulations with texts of canons themselves. There were several reasons for that, first, after recovery of the primary texts which became Classics in Western Han, their written versions were in relative safety before the fall of the Han dynasty, and secondly, the exegetical discourse of the Han scholars based on the texts well-known and recognized in elite intellectual circles. In this sense the Jin political situation has certain parallels with the period of usurpation of a Han throne by Wang Mang — the new regime looked for support in new "canonical" sources. However, if at Wang Mang's times there were attempts to elevate the status of known, but not recognized as the "official learning" texts[561], then in Jin period, the established Classics were directly supplemented or "found" in new editions.

Specifically, such manipulations first of all affected texts of the *Odes* and the *Documents*. In the *Xiao ya* ("Lesser Odes") section of *Odes,* there are six titles of songs[562] to which texts are considered lost back in the ancient times.[563] At the same time, *Mao zhuan* has prefaces to them with an explanation of the titles, just as to all other songs of the Classic. Besides this strange situation with lack of the text, the special status of the "odes without text" was provided due to their involvement in the "Ritual of (*zhuhou*)

[560] For more details, see [BDCW, 2007, p. 302–308].
[561] I.e. *Zuozhuan, Zhouli, Maoshi.*
[562] Their titles are as follows: *Nangai* 南陔 ("Southern Slope"), *Baihua* 白華 ("White Blossom"), *Huashu* 華黍 ("Budding Millet"), *Yugen* 由庚 ("Following along the Path"), *Chongqiu* ("High Hills"), *Youyi* 由儀 ("According with the Ceremonies").
[563] Opinions differ here, since some scholars argued that these pieces initially did not have text [*WXTK*, 174/5188].

banquets" (*Yan li* 燕禮) and "Ritual of the district symposium" (*Xiang ying jiu li* 鄉飲酒禮) in the text of *Yili*.[564] In *Yili*, however, it is said that these songs are "performed" (*zou* 奏) and "played on the mouth organs-*sheng*" (*sheng* 笙), while the very texts are not mentioned, as well as Zheng Xuan only hypophyses that these texts were lost during persecutions on some Zhou classics in the Qin times [*MSZY*, 9/418].

Attempts to fill out this "gap" in the Classicfells on the second half of the 3rd century when the Ritual of the district symposium was carried out with surprising regularity: in 267, 270, +/– 271, 277 and 299 [Mazanec, 2018, p. 18], that is just right after Sima's coup as well as shortly before and after the empress Jia coup. The most famous version of the reconstructed odes belongs to the Jin scholar and writer Shu Xi 束晳 (ca. 263–302),. However, remarkably, the was not the only one pursuing this goal — the same songs were also "filled out" by Xiahou Zhan 夏侯湛 (243–291) and Pan Yue 潘岳 (247–300)[565], both quite essential the court of the Emperor Wu of Jin 晉武帝 (Sima Yan 司馬炎, r. 265–290) and later.

Such attention to the "lost" canonical texts together with particular regularity of carrying out certain rituals suggests that these events were not a mere coincidence. The subsequent destiny of Shu Xi's work is also remarkable — "Filling out the Missing Odes" (*bu wang shi* 補亡詩) obtained massive authority. It became an opening part of the section with poems-*shi* in the *Wenxuan* 文選 ("Selections of Refined Literature") as if laying the bridge between canonical and post-canonical lyric poetry.

Jinshu not once hints that in rituals Jin dynasty inherits Han traditions and most follows antiquity precepts (as T. Mazanec pointed out, in the preface to Shu Xi's poems too "stitching together with the old institutions" and the restoration of the ritual were proclaimed to be the reason to write those verses [*WS*, 19-2/905]), therefore attempts to confirm it with a successful reconstruction of the lost parts of a canonical text were one of the ways of legitimation of the political power.

---

[564] Thomas Mazanec analyzed the importance of this ritual in sufficient detail, see [Mazanec, 2018, p. 6–19].

[565] Biography of Xiahou Zhan in *Jinshu* records that he wrote "Zhou verses," but we learn more about the fact that these were also the Missing *Odes* from Ge Hong's treatise *Baopuzi* [Mazanec, 2018, p. 14].

Besides the *Odes*, the text of the *Documents* too found somewhat new forms in Jin times. The volume and structure of this Classic changed over time. *Hanshu Yi wen zhi* specified that in the Old Script version Classic-*jing* contains 46 *juan* and (probably, in the Modern Script version) 29 *juan*, plus *zhuan* in 41 *pian*. Today *Documents* have 58 chapters, but although for centuries this version was the generally accepted one, 25 chapters now are recognized as counterfeit as the vast majority of researchers.[566] This variant of the *Documents* appeared in the 4th century, in the Eastern Jin period. The *Suishu* bibliographic treatise records that all Modern Script versions of the *Documents* already have perished and there was only one surviving — an Old Script version, but there was nobody who could transmit it any more [*Suishu*, 32/914–915].

When after all situations of turmoil more or less came to an end, the court began to revise the library, scholar Mei Ze 梅賾, the governor of the District of Yuzhang, submitted an Old Script version, which contained the text of the canon and *zhuan* (integrated) allegedly in the version of Western Han Kong Anguo in 58 *pian*-chapters.[567] In the Mei Ze's version, there was only no *Shundian* 舜典 chapter, so it was decided to take the *Yaodian* 堯典 chapter with Wang Su's commentary and to divide it into two parts, having received, thus, *Shundian* [*SSZY*, 3/59].

The history of transfer "forged" Old Script *Documents* can be tracked at least to Wei–Western Jin times. It is known, that in Wei times still, Modern and Old Script versions of the *Documents* both remained, Zheng Xuan worked with them, his commentary-*zhu* was the result of his research. Later Wang Su, commenting on *Documents* used Ma Rong, Jia Kui and Zheng Xuan's commentaries. Though the version with which he initially dealt most likely was a Modern Script version (from his father Wang Lang) in the division of the text and the majority of interpretations he followed the Old Script tradition.[568] In Western Jin, partly owing to family relations between families

---

[566] Li Xueqing claimed that some bamboo strips from the collection of Qinghua University can serve as proof of authenticity, if not all, then at least some "fake" chapters [Li Xueqing, 2011, p. 104–109]. However, the problem is that the authenticity of the Qinghua bamboo strips themselves is equally problematic.

[567] For a detailed overview of the history of the transmission of the Old Script version of Mei Ze, see the monograph by Taiwanese scholar Cheng Yuanmin, specifically devoted to the history the *Documents* scholarship [Cheng Yuanmin, 2013, p. 1036–1040; 1079–1080].

[568] See [Cheng Yuanmin, 2013, p. 929–951].

Wang and Sima, Wang Su's learning enjoyed significant advantage and some scholars, even those who initially inclined to Zheng Xuan's interpretations, came over to another side as it was much more favorable to official career. For example, Zheng Chong 鄭冲 (d. 274 AD)[569], once giving lectures to Cao Fang about the *Documents*, it appeared in such situation, having his views changed, he became a mentor of the heir to the Jin throne and received a title of the *gong* (duke) [*Jinshu*, 33/991]. Cheng Yuanmin considers that sources of the fake *Documents* lie exactly here — Zheng Chong either made them himself or, in any case, was related to editing. In favor of this idea speaks the fact that the scholar Huangfu Mi 皇甫謐 (215–282) in his *Diwang shiji* 帝王世紀 ("Genealogical annals of the emperors and kings") quotes this version of the *Documents*. According to the Kong Ying-da's preface to the *Yaodian* (based on one of the early versions *Jinshu*), it is known that Huangfu Mi dealt with the version of the *Documents* in Zheng Chong's edition [to *SSZY*, 2/25–26]. Further, this edition fell into hands of Mei Ze who submitted it to the imperial library somewhere at the end of Western or at the very beginning of Eastern Jin. Already at the beginning of the reign of Emperor Yuan of Jin 晉元帝 (Sima Rui 司馬睿, r. 318–322), it was decided to establish a chair of *boshi* for studying it.

In general, it is possible to accept this version as one of the scenarios, though it is not possible to find direct evidence confirming it. Anyway, it is somewhat suspicious that when the authority Wang Su considerably weakened in the Eastern Jin period, there coincidentally was a person who decided to take this "ancient" version out. On the other hand, the fact that in completion of the *Shundian* chapter, they used the version of Wang Su can indicate a particular relation to this school.[570]

At the same time, it is noteworthy that in parallel to these manipulations with the Classics and passion of intellectuals for philosophy and poetry, traditional Confucian education as a foundation on which the Chinese imperial ideology was built fell into decay. If in Western Jin this trend was not so noticeable as the exegetics developed,

[569] He was briefly mentioned above in connection with the compilation of the *Lunyu jijie*.
[570] Until the Song period this text was not questioned being main source for the *Documents* scholarship. In particular, Fan Ning, mentioned above, compiled a commentary to it, converting Old Script into the Modern, as well as another exegete Li Yong 李顒 (IV century AD) compiled the “collected explications” *ji jie* (10 *juan*).

literally spending stocks of a late Han exegetical thought, then in Eastern Jin it became clear that Confucianism loses not only relevance but also independence. Thus, Eastern Jin prominent official and scholar Xun Song 荀崧 (ca. 263–329 AD) says in his memorial[571]:

> 臣聞孔子有云，「才難，不其然乎」。自喪亂以來，經學尤寡。儒有席上之珍，然後能弘明道訓。今處學則闕朝廷之秀，仕朝則廢儒學之美。
>
> [I, your humble] servant, have heard that Kong-zi [once] said: 'Talents are hard to find, aren't they?'[572] Since the beginning of times of turmoil, the study of Classics has been extremely belittled. When a Confucian scholar has rare moral qualities, it is possible to propagate and clarify the Way and the instructions [of the sages]. Now provincial schools lack court's elegancy and those who serve at court destroy the beauty of Confucian learning [*QJW*, 31/1633].

In 337, under Emperor Cheng of Jin (Sima Yan 司馬衍, r. 325-342) again the need for classical Confucian education was discussed, and the Emperor even very favorably reacted to the relevant memorials, so new students were enrolled at the Academy. But in fact, "the whole world preferred Zhuang and Lao and no one were ready to diligently follow Confucian instructions" [*Songshu*, 14/363]. Therefore, all these initiatives remained only a formality that was not supported by any real actions — objectively there were few students, and those who were, for the most part, were characterized as "narrow-minded and spoiled" [*Songshu*, 32/935].

4.4. Review of the Confucian commentaries of the Southern dynasties period

In the South, exegetical tendencies largely depended on the personal preferences of the ruler, who formed an intellectual atmosphere at the court. Confucianism, already

---

[571] The most complete version of this memorial is presented in the *Quan Jin wen* 全晉文 ("Complete Literatures of the Jin Dynasty"), compiled on the basis of versions of this report in various sources — *Jinshu*, *Songshu*, *Tongdian*. The translation of this part of the memorial is based on the full version from the *QJW*.

[572] *Lunyu*, VIII.20.

won by the ideas of *xuanxue*, began to be actively involved in the interaction with the Buddhist learning, which under the Southern dynasties gained particular popularity. Chronologically, this looked like this: at the beginning of the reign of Southern Song, canonical and historical books were preferred, but Emperor Ming (Liu Yu 劉彧 r. 465–472) was fonder of elegant literature, which reoriented the court towards free creativity. Further, under the Emperor Ming of Southern Qi (Xiao Luan 蕭鸞, r. 494–498) experts on Confucian Classics again did not find the application at court, since preference was given to the conversations about literature and philosophy in the spirit of *xuanxue*. However, *xuanxue* reached its greatest heyday during the Southern Liang period, since Emperor Wu (Xiao Yan 蕭衍 r. 502–549), the princes of the blood and the intelligentsia surrounding them were utterly immersed in the world of Confucian-Taoist-Buddhist philosophy and literary creativity. The Chen 陳 dynasty (557–589) mostly preserved respect to *xuanxue* which began to lose the influence gradually only in the second half of the 6th century [Jiao Guimei, 2009, p. 89–91].

For Confucian exegetics, the main consequences of these processes were the active dissemination of the *yi shu* 義疏 commentary ("subcommentary on the meaning/exposition of the meaning", also, *yi* 義 "meaning", and *da yi* 大義 "great meaning") and a change in emphasis in their substantive part. Let us consider how, according to the *Suishu Jing ji zhi*, the *Yuhan shanfang ji yi shu* collection and biographies of the Confucians the commentary types developed.

Table 10. *Commentaries of the Southern dynasties period*[573]

***Ji* 集**	***Yi* 義, *Yi shu* 義疏**	***Zhu* 注**	***Bo* 駁, *Nan* 難, *Shi* 釋 *Wen* 問 *Da***	***Lun* 論**	***Yao* 要 *Lüe* 略 *Chao* 鈔**	***Other: Yin* 隱 *Jie* 解**
Ji zhu Zhouyi 集注周易 (comp. Zhu Yi 硃異)***	*Zhouyi yi* 周易義 (comp. Fan Xin 范歆)***	*Zhouyi zhu* 周易注 (comp. Yao Gui 姚規**	*Zhouyi wenda* 周易問答 (comp. Xu Bo-zhen 徐伯珍)***	*Zhouyi lun* 周易論 (comp. Zhou Yong 周顒)***	Comp. Yu Wei-zhi 庾蔚之: —*Sangfu yaoji* 喪服要記*** —*Liji lüejie* 禮記略解** —*Sangfu shiyao* 喪服世要***	*Maoshi yinbian* 毛詩引辨 (comp. Sun Chang-zhi 孫暢之)***

[573] The Table does not include the *Liji yin* 禮記音 (comp. Xu Yuan 徐爰)***

					—*Li lun chao* 禮論鈔***	
Zhouyi ji zhu 周易集注繫辭 (comp. unknown, Xu Yuan 徐爰?)***	*Zhouyi qian kun yi* 周易乾坤義 (comp. Liu Huan 劉瓛)***	*Zhouyi Fu-shi zhu* 周易傅氏注 (comp. Mr. Fu 傅氏, Fu Long 傅隆?)**	*Zhouyi yitong* 周易疑通 (comp. He Yin-zhi 何譆之)***	*Lun Sangfu jue* 論喪服決 (comp. unknown)***	*Chunqiu Zuo-shi yilüe* 春秋左氏義略 (comp. unknown)***	*Maoshi yin yi* 毛詩隱義 (comp. He Yin 何胤)
JI shi Shangshu 集釋尚書 (comp. Jiang Dao-sheng 姜道盛)***	*Qian kun yi* 乾坤義 —comp. Li Yu-zhi 李玉之*** —comp. Shi Fa-tong 釋法通***	*Zhouyi Xici zhu* 周易繫辭注 (сост. Song Qian 宋褰)***	*Shangshu baiwen* 尚書百問 (comp. Gu Huan 顧歡)***	*Li lun* 禮論 (comp. He Cheng-tian 何承天)**	*Sangfu shixing yaoji* 喪服世行要記 (comp. Wang Jun 王逡)**	*Maoshi jian lou yi* 毛詩檢漏義 (comp. Xie Tan-ji 謝曇濟)***
Ji zhu Maoshi 集注毛詩 (comp. Cui Ling-en 崔靈恩)**	*Zhouyi dayi* 周易大義 (comp. Emperor Wu of Liang 梁武帝)**	*Xici zhu* 繫辭注 (comp. Bian Bo-yu 卞伯玉)***	*Shangshu baishi* 尚書百釋 (comp. Chao Yi 巢猗)***	*Li lun yaochao* 禮論要鈔 (comp. *lun* Qiu Ji-bin 丘季彬)***	*Li lun yaochao* 禮論要鈔 (comp. Wang Jian 王儉)***	*Sangfu jing zhuan yin yi* 喪服經傳隱義 (lost after S. Liang period)***
Maoshi zongji 毛詩總集 (comp. unknown)***	*Zhouyi ji yi* 周易幾義 (comp. Nan Ping-wang 南平王)***	*Xici zhu* 繫辭注 (comp. Xu Yuan 徐爰)***	*Maoshi shi* 毛詩釋 (comp. He Yan 何偃)***	*Chunqiu shen xian ru zhuan lun* 春秋申先儒傳論 (comp. Cui Ling-en 崔靈恩)***	*Lüe zhu Sangfu jing zhuan* 略注喪服經傳 (comp. Lei Ci-zong 雷次宗)**	*Chunqiu jing zhuan jie* 春秋經傳解 (comp. Cui Ling-en 崔靈恩)***
Sangfu ji yi 喪服集議 (comp. Fei Shen 費沈)***	*Zhouyi yishu* 周易義疏 (comp. as a result of a board discussion in the reign of Emperor Ming of Song 宋明帝集群臣講)***	*Shangshu zhu* 尚書注 (comp. Liu Shu-si 劉叔嗣)***	*Maoshi shi yi* 毛詩釋疑 (comp. unknown)***		*Li lun yaochao* 禮論要鈔 (comp. He Yang 賀瑒)***	
Sangfu gujin ji ji 喪服古今集記 (comp. Wang Jian 王儉)**	*Qi Yongming guoxue jiang Zhouyi jiangshu* 齊永明國學講周易講疏 (collective compilation)***	*Shangshu yizhu* 尚書義注 (comp. Liu Wen-yu 呂文優)***	*Ye Shi zhu* 業詩注 (comp. Ye Zun 業遵)***		*Li za wenda* 禮雜問答鈔 (comp. He Tong-zhi 何佟之)***	

Ji zhu Sangfu jing zhuan 集注喪服經傳 (comp. Pei Songzhi 裴松之)**	*Shangshu da yi* 尚書大義 (comp. Emperor Wu of Liang 梁武帝)***	*Maoshi zayi zhu* 毛詩雜義注 (comp. unknown)***	*Li da wen* 禮答問 (comp. Wang Jian 王儉)**[574]		*Sangfu wu yao* 喪服五要 (comp. Mr. Yan 嚴氏, Yan Zhi-zhi 嚴植之?)***	
Ji zhu Sangfu jing zhuan 集注喪服經傳 (comp. Cai Chao 蔡超)***	*Zhouyi yi* 周易義 (comp. Shen Lin 沈林)***	*Maoshi xu zhu* 毛詩序注 (comp. Ruan Zhen-zhi 阮珍之)***	*Li da wen* 禮答問 (comp. 庾蔚之 Yu Wei-zhi)***		*Chunqiu Zuo-shi jing zhuan yi lüe* 春秋左氏經傳義略 (comp. Shen Wen-e 沈文阿)**	
Ji jie Sangfu jing zhuan 集解喪服經傳 (comp. Tian Seng-shao 田僧紹)***	*Zhouyi jiangshu* 周易講疏 (comp. Emperor Wu of Liang 梁武帝)***	*Lunyu zhu* 論語注: —comp. Kong Cheng-zhi 孔澄之***; —comp. Yu Xia and Xu Rong 虞遐及許容***; —comp. Cao Si-wen 曹思文***	*Chunqiu wu bian* 春秋五辯 (comp. Shen Hong 沈宏)***		—*Sangfu yaowen* 喪服要問 (comp. unknown)*** —*Sangfu yi chao* 喪服義鈔 (comp. unknown)*** — *Sangfu chao* 禮論鈔(comp. unknown)*** —*Lilun yao chao* 禮論要鈔(comp. unknown)*** —*Wu fu lüe li* 五服略例 (comp. unknown)*** —*Sangfu yaolüe* 喪服要略 (comp. unknown)***	
Ji zhu Lunyu 集注論語 (comp. Tao Hong-jing 陶弘景)***	*Zhouyi jiangshu* 周易講疏 (comp. Chu Zhong-du 褚仲都)**	*Xiong li yi zhu* 凶禮儀注 (comp. Yan Zhi-zhi 嚴植之)***	*Sangfu nanwen* 喪服難問 (comp. Cui Kai 崔凱)**		*Sangli chao* 喪禮鈔 (comp. Wang Long-bo 王隆伯)***	
Lunyu taishi-shi ji jie 論語太史氏集解 (comp. Shu Ming, *taishi* of Southern Liang 梁太史叔明)**	Comp. Xiao Zi-zhen 蕭子政: —*Zhouyi yishu* 周易義疏*** —*Zhouyi Xici yishu* 周易繫辭義疏***	*Sangfu jing zhuan zhu* 喪服經傳注 (comp. Liu Dao-ba 劉道拔)***	*Sangfu da yao nan* 喪服答要難 (comp. Yuan Qi 袁祈)***		*Wu jing yao yi* 五經要義 (comp. Mr. Lei 雷氏, Lei Ci-zong 雷次宗?)**	
Ji jie Shangshu 集注尚書 (comp.	*Zhouyi Xici yishu* 周易繫辭義疏:	*Liji zhu* 禮記注 (comp. Ye Zun 業遵***	*Li wen da* 禮答問 (comp.		*Lunyu lüe jie* 論語略解 (comp.	

[574] In the *YHS* it is entitled *Li yi da wen* 禮義答問**

Kong Zi-qu 孔子驅)***	—comp. Liu Huan 劉瓛 (*Zhouyi Liu-shi yishu***) —comp. Emperor Wu of Liang 梁武帝***	(lost after S. Liang period)	He Tong-zhi 何佟之)[575]		Shi Seng-zhi 釋僧智)***	
	Zhouyi jiangshu 周易講疏 (comp. Zhang Ji 張譏)**	*Xiaojing zhu* 孝經注 (comp. Shi Hui-lin 釋慧琳)***	*Li yi yi* 禮疑義 (comp. Zhou She 周舍)***		*Xu Shen Wen-e Chunqiu Zuo-shi zhuan yi lüe* 續沈文阿春秋左氏傳義略 (comp. Wang Yuan-gui 王元規)**	
	— *Zhouyi wen ju yi* 周易文句義 (comp. unknown)**** —*Ni Zhouyi shu* 擬周易義疏 (comp. unknown)****		*Sangfu wen da mu* 喪服問答目 (comp. Huang Kan 皇侃)***		*Li lin chao lüe* 禮論鈔略 (comp. Xun Wan-qiu 荀萬秋)**	
	Shangshu yi 尚書義 (comp. Chao Yi 巢猗)***					
	Zhouyi yishu 周易義疏 (comp. Zhou Hong-zheng 周弘正)***					
13	↓	**16**	**15**	**5**	**23**	**5**
Further, due to the considerable number of *yi/yi shu* commentaries, all table cells are occupied by them, the total number of other commentaries is given above						
Maoshi pian ci yi 毛詩篇次義 (comp. Liu Huan 劉瓛)***	*Maoshi yishu* 毛詩義疏 (5 versions with different number of scrolls)***	*Maoshi yi* 毛詩義 (comp. Lei Ci-zong 雷次宗)***	*Zhouguan li yishu* 周官禮義疏 (3 versions with different number of scrolls)***	*Sangfu yi* 喪服義 (comp. Xie Qiao 謝嶠)***	—*Liji yishu* 禮記義疏 (comp. unknown)*** — *Liji shu* 禮記疏 (comp. unknown)***	*San li zong yi* 三禮義宗 (comp. Cui Ling-en 崔靈恩)**
Maoshi fati xu yi 毛詩發題序義 (comp.	*Maoshi xu yi* 毛詩序義 (comp. Lei Ci-zong 雷次宗)***	*Xu jingdian dayi* 續經典大義 (comp. Yan Wang-	*Sangfu yishu* 喪服義疏 (comp. He Yang 賀瑒)***	[*Liji*] *yishu* [禮記]義疏 (comp. Lei Xiao-zhi 雷肅之*** lost	*Liji dayi* 禮記大義 (comp. Emperor Wu of Liang 梁武帝)***	*San li za da yi* 三禮雜大義 (comp. unknown)***

[575] Further, three works with similar titles are listed in the *Suishu Jing ji zhi*, but the author and the time of creation are not stated.

Emperor Wu of Liang 梁武帝)***		gui 元王規)***		after S. Liang period)		
Maoshi dayi 毛詩大義 (сост. Emperor Wu of Liang 梁武帝)	*Chunqiu Zuo-shi zhuan li yi* 春秋左氏傳立義 (comp. Cui Ling-en 崔靈恩)***	*Xiaojing yishu* 孝經義疏: —comp. He Rui 賀綏***; —comp. Li Yong-zhi 李玉之***; —comp. Huang Kan 皇侃**; —comp. Zhao Jing-shao 趙景韶*** —comp. Liang Jian-wen 梁簡文, Xiao Gang 蕭綱*** —comp. Xiao Zi-xiang 蕭子顯*** —comp. Emperor Wu of Liang 梁武帝***	*Xiaojing yi* 孝經義: —comp. Liang Huang *taizi* 梁有皇太子 (2)*** —comp. Shu Ming, *taishi* of S. Liang 叔明)***	*Liji jiangshu* 禮記講疏 (comp. Huang Kan 皇侃, 2 versions)**	*Zhongyong jiangshu* 中庸講疏 (comp. Emperor Wu of Liang 梁武帝)***	*Ni jiang yi* 逆降義 —comp. Yan Tui-zhi 顏延之** —comp. Tian Seng-shao 田僧紹***
Maoshi shiwu Guofeng yi 毛詩十五國風義 (comp. Liang Jian-wen 梁簡文)***	—*Chunqiu wushi fan yishu* 春秋五十凡義疏*** —*Chunqiu xu yishu* 春秋序義疏***	*Maoshi xu yi* 毛詩序義 (comp. Sun Chang-zhi 孫暢之)***	*Xiaojing jing ai yi* 孝經敬愛義 (comp. Xiao Zi-xiang 蕭子顯)***	*Lunyu yishu* 論語義疏 (comp. Chu Zhong-du 褚仲都)**	*Zhi zhi ge sheng da yi* 制旨革牲大義 (comp. Emperor Wu of Liang 梁武帝)***	*Lunyu yishu* 論語義疏 (comp. Huang Kan 皇侃)*
Maoshi yishu 毛詩義疏 (comp. Shu Yuan 舒援)**	*Sangfu jing zhuan yishu* 喪服經傳義疏 —comp. Sima Xian 司馬憲; —comp. Lou You-yu 樓幼瑜; —comp. Liu Huan 劉瓛; —comp. Shen Ling-shi 沈麟士; —comp. He Tong-zhi 何佟之***	*JIngdian dayi* 經典大義 (comp. Shen Wen-e 沈文阿)***	*Shangshu yishu* 尚書義疏 (comp. Cai Da-bao 蔡大寶)***	*Sangfu wenju yishu* 喪服文句義疏 (comp. Huang Kan 皇侃)***	*Liji yi* 禮記義 (comp. Mr. He 何氏, He Cheng-tian 何承天? He Tong-zhi 何佟之? He Yin 何胤?)	*Si ji zhi zhi Zhongyong yi* 私記制旨中庸義 (comp. unknown)***

Shangshu yishu 尚書義疏 (comp. Fei Han 費皚)***	*Liji xinyi* 禮記新義疏 (comp. He Yang 賀瑒)**	*Shangshu yishu* 尚書義疏 (comp. unknown)***	*Shangshu yi* 尚書義 (comp. Master Liu 劉先生, Liu Huan 劉瓛?)***	*Maoshi xuyi shu* 毛詩序義疏 (comp. Liu Huan 劉瓛)***	*Shangshu yi* 尚書義 (comp. Kong Zi-qu 孔子驅)***	
Total for the *yi* 義 and *yi shu* 義疏: 75						

According to the table, on the one hand, the absolute predominance of *yi* and *yi shu* is very apparent, and on the other hand, the decline of the variety of other types of commentaries is also obvious. The section below focuses on the subcommentary-*shu* and *yi shu*. It is symptomatic that it was this form of commentary that most likely satisfied the needs of the intellectual elite of that time, since the "meaning" can be interpreted in very different ways and there is even no clear definition of this genre. That is, any commentary could be a "commentary on the meaning" depending on the author's beliefs. Let us glance to the history and features of the *shu*-commentary.

4.4.1. Subcommentary-*shu* 疏

Subcommentary-*shu* is a phenomenon of Classical scholarship usually associated with the exegetics of the Tang 唐 times (618–907), since during Tang period these commentaries have become widespread and, importantly, have survived to this day. However, this commentary format itself appeared earlier, and it is possible to trace its appearance with sufficient confidence back to the Liu Song dynasty 劉宋 (420–479). In the bibliographic treatise of *Suishu,* there is a record that during the Daming (457–464) era, lectures on the *Classic of Filial Piety* were given at the court and the *Xiaojing yi shu* 孝經義疏 (Commentary on the Meaning of the *Classic of Filial Piety*) in one *juan* was compiled [*Suishu*, 32/934]. These data are repeated in the bibliographic treatise of *Jiu Tang shu* [*JTS*, 46/1980].[576] *Suishu* in principle gives a considerable number of

[576] There are records of two other texts — *Shangshu yishu* and *Maoshi yishu*, that in *Suishu* seem to belong to the earlier time — the first to the Western Jin, the second to the Eastern Jin times. However, in *Jiu Tang shu* and *Xin Tang shu* this commentary on *Shangshu* is called "*shi yi*" (interpretation of the meaning). The second text is generally no longer found in the sources. Therefore, before the beginning of the Southern dynasties times there are no reliable references to *yi shu* commentaries, for more details, see [Mou Runsun, 2009, p. 92–96].

commentaries of the *shu*-type (ca. seventy) — both *yi shu* "commentary on the meaning" and *shu* "commentary/sub-commentary", so it is clear that before Tang this commentary format was already introduced and used.

The earliest example of a *shu*-commentary entirely survived until the present day is the *Lunyu yishu* 論語義疏 (Subcommentary on the Meaning of the *Lunyu*) composed by Huang Kan 皇侃 (486–545).

What led to the appearance of this commentary type? Confucian commentary by the 5th century already accumulated in a significant number of different works and it is logical to assume that at some point the idea of systematizing them appeared. However, systematization usually starts from declaring an official program, for example, as it will happen later in Tang times. In the early Tang, the imperial decree on the separation of reliable interpretations of Classics from unreliable ones started the whole process, and a course aimed to restore the "correct" tradition after centuries of the decline of Classical exegetics.[577]

Restoration of Confucian unity during the Southern and Northern dynasties was hardly possible — this was a time of intellectual freedom and active interaction of the three primary forms of Chinese philosophical thought: Confucianism, Taoism and Buddhism. Despite continued exegetic activities, Confucianism was then left without a leader and a stable school/academic position. In the "Biographies of Confucians" in *Nan shi*, information is given about thirty-two Confucian scholars [*Nan shi*, 71/1729–1760], in *Bei shi* — about fifty-six [*Bei shi*, 81-82/2703–2775], but all of them had massive problems in developing original concepts or in maintaining a specific line of teacher succession.

After 311, when the north of China was occupied by nomadic tribes (and in 316 after fall of the Western Jin dynasty), vast number of people moved to the south. Migrant literati introduced in the southern Confucianism elements of syncretic *xuanxue* 玄學 (arcane learning). Adherents of this learning were primarily engaged in three texts: *Zhou yi*, *Laozi* and *Zhuangzi* — the so-called *san xuan* ("three arcane [texts]"). Therefore, in

[577] On early Tang political agenda and ideology, see [Popova, 1999].

the biographies of the southern Confucians, we often find definitions like "could talk about arcane principles", "was well trained in *san xuan*" [*Nan shi*, 71/1731, 1735, 1741, 1750]. In the North, in the absence of any innovative ideas, Classical scholarship was preserved in the *tong xue* paradigm established by Zheng Xuan [*Bei shi*, 81/2708; Pi Xirui, 2011, p. 118–123].

However, an even more important side (even more likely, a court function) of Confucianism of that period was the exegesis of Ritual Classics — *San li* 三禮. The number of references to the fact that scholars "commented", "was well trained in", "understood well", "clarified" these texts or the system of "five [types] of rites"[578] overlaps references to all other exegetic studies. A rare scholar then did not deal with issues related to rituals (this is fair to say about the northern and southern Confucians, see biographies in *Nan shi*, *Bei shi*). This, in turn, demonstrates that Confucianism, by and large, was isolated mainly within the field of practical activity ensuring conditions for performing proper ceremonies at the court.

Briefly summarizing, let us note that Confucianism in the Southern and Northern dynasties, on the one hand, lost the stability of its philosophical positions, partly mixed with Taoism, and on the other hand, limited itself to the development of ritual practice. This leads to the spread of Buddhism, which, since the IV century, has rapidly gained popularity among Chinese literati [Wu Yannan et al., 2010, p. 188–191]. The translation activities of Kumarajiva (344/350–409/431) and his students put into circulation several Mahayana texts [for more details see Rudoy, 1999, p. 279–294], which, of course, contributed to the spread and strengthening of the positions of Buddhist learning. The texts to be translated were primarily sutras (*jing*), and shastras (*lun*) and almost the only form of the Chinese commentary on Buddhist texts was precisely *shu* or, as an option, *yi shu*.[579]

---

[578] "Five [types of] rites" (五禮 *wu li*) referred to *ji li* 吉禮 auspicious rites, *xiong li* 兇禮 inauspicious rites, *jun li* 軍禮 military rites, *bin li* 賓禮 hosting rites, *jia li* 嘉礼 congratulatory rites.

[579] The first question related to these commentaries is, of course, whether the term *shu* is an analogue of some Sanskrit word, and, therefore, a variant of the Indian commentary? The closest thing to the Chinese *shu* is probably Indian *bhāṣya* — a highly distinctive holistic style of philosophical commentary in the Sanskrit literature [Ganeri, 2010, p. 189–190, 192–198], but the problem with the comparison is that at that time Indian commentaries themselves were not translated into Chinese and, therefore, the terminology related to them (such as their types) was not verified by Chinese translators. Later, when

Buddhist *shu* predate Confucian *shu* by a century by the time of their appearance, judging by the records in *Gao seng zhuan* 高僧傳 (Biographies of Eminent Monks, hereinafter *GSZ*).[580] In the section "Expounders of righteousness" (*yi jie* 義解) we find a record about a monk Zhu Fachong 竺法崇 (first half of the IV cent.), who compiled a commentary *yi shu* on the *Lotus Sutra* in 4 *juan* [*GSZ*, 4/171]. Monk Zhu Fatai 竺法汰 (320–387) lectured at the court of Emperor Jianwen of Jin 簡文帝 (r. 371–372) about *Fang guang jing* 放光經 (the full name is *Fang guang banruo bolomi jing* ("Prajnaparamita Sutra, [the first chapter of which] on the emission of radiance") and also compiled a commentary *yi shu* [*GSZ*, 5/193]. There are quite a few such examples (in the entire "Interpreters" section, that is, from 4th to 8th *juan* of the *GSZ*, there are another twelve authors who compiled *shu*-commentaries).[581]

One of the features of Buddhist *shu* is their inextricable connection with lecture itself: judging by the records in the *Xu Gao seng zhuan* — *shu*-commentaries were compiled after giving lectures on some text and then could be used as a textbook or become the basis for new lectures. That is, it is quite apparent that for Buddhists of that time, these *shu*-commentaries were a form of transmitting tradition, a necessary element of the educational process and the popularization of teaching.

Given that Confucian *shu* appeared later than Buddhist, it is logical to assume that Confucian literati borrowed this name for their activities. Besides, the practice of giving lectures on canonical texts in Confucianism and Buddhism at that time was built on the same model: the lecturer position itself was called *du jiang* 都講, the mentor occupied a

---

Xuanzang 玄奘 was translating Buddhist scriptures such terms were just left in transcription without translation, for example, the name of the text *Mahāvibhāṣa*, preserved only in Chinese translation, looks like *Da pi po sha* 大毗婆沙.
If we approach from the opposite and see how the later texts were translated, then, for example, the *shu* was used in translation of the Tibetan commentary to *Uttaratantra shastra* composed by Rongton (1364–1431) — *Bao xing lun da shu* 寶性論大疏 (Grand Commentary to the Treatise on the Supreme Continuum), where *shu* replaces the words bcos legs par 'grel ba (exposition composed of separate parts). This translation actually corresponds to the essence of Chinese *shu*, because such a commentary implied breaking the text into parts. However, this Tibetan commentary is rather late, which makes it difficult to draw conclusions. For more features of the first Buddhist *shu* commentaries (*kepan*, *xuantan*, etc.), see [Hamar, 2014, p. 84–111].

[580] The *GSZ* was compiled by Hu Jiao 慧皎 (ca. mid. VI century) and is one of the most important sources on the history of early Buddhism in China. Translated into Russian by M. E. Ermakov [Ermakov, 1991; Ermakov, 2005].

[581] The earliest surviving comment of this type is *Fa hua jing shu* 法華經疏 (Exposition of the Lotus Sutra) by Dao-sheng 道生 (360–434). For the research and translation, see [Kim Young-Ho, 1990].

special place at the dais, first explained the title (*fa ti* 發題), then successively the entire text and answered the questions of the listeners.[582] Guest of honor (*zhu ke*) also was necessarily present at Confucian lectures, just like Buddhist always invited a *fa zhu* (master) [Mou Runsun, 2009, p. 129]. Descriptions of these lectures also contain similar elements; it is always specified how many listeners came, for example, in the "Biographies of Confucians" in *Liang shu*, each record of reading lectures is accompanied by words like "there were constantly several hundred people" [*Liang shu*, 48/661–681]. The fact that in Confucian exegetical-educational practice, these two activities — lecturing and *shu*-commentary compiling — were closely interconnected is evidenced by a large number of works with the name *jiang shu* 講疏 "lecture with a commentary", for example, in the *Liangshu*: *Zhouyi jiangshu* 周易講疏, *Zhongyong jiangshu* 中庸講疏, *Lao-zi jiangshu* 老子講疏 [*Liang shu*, 3/96], *Wujing jiangshu* 五經講疏 [*Liangshu*, 4/109], in the *Suishu* this list is supplemented by the *Lunyu jiangshu* 論語講疏 [*Suishu*, 32/937].

The peculiarities of the internal structure of the Confucian *shu* in the Southern and Northern dynasties times are difficult to judge due to a lack of material. Many Chinese scholars are fascinated by the idea of comparing *shu* and Han *zhang ju* since it gives some clues in finding Chinese roots of this type of commentary.[583] This parallel does not seem entirely correct, at least because of the different historical demands that exegetes faced. Han *zhang ju* were part of the reproduction of the Confucian school tradition, from which in the Southern and Northern dynasties there was little left. The examination system was in decline, and the *shu*-commentaries did not have the status of primary teaching materials for preparing for the examination. Besides, due to the peculiarities of time, the object of commenting and the position of the commentator were utterly different from that of the Han period.

The long history of studying Classics in Confucianism left its imprint. If Buddhist sutras in China were commented for the first time, then Confucian Classics — for the

[582] Related to this is the fact that many Buddhist commentaries are built in the form of questions and answers, for example, works by Tang Buddhist thinker Guifeng Zongmi (780–841).
[583] See, for example, [Dai Junzhen, 1981, p. 103–104].

hundredth time, therefore Confucian *shu* could only take the form of a sub-commentary.[584] In the case of *Lunyu yi shu* mentioned above, Huang Kan wrote a commentary on thirteen commentaries collected before him by He Yan. He agrees with some interpretations, he openly argues with others, sometimes engages Taoist terminology, sometimes — Buddhist [Zhang Bo, 2016, p. 30–37]. The author's complete freedom appears, for example, in the matter of dividing the chapters into three semantic parts, Huang Kan experienced Buddhist influence, although he does it in his way: the three parts of the first chapter of *Lunyu*, in his opinion, reflect the stages of growing up and learning a gentleman [*LYYS*, 1/2–4].

The *shu*-subcommentaries were thus directly related to the practice of lecturing common for Buddhists and Confucians of that time and reflected the atmosphere of "freedom of opinion" that developed among the intellectual elite. By the time the stable rule of the Tang empire was established, it had become evident that the interpretations of Classics accumulated over the period from the 3rd to 7th centuries required systematization, especially considering that those commentaries reflect the mindset syncretism of their authors. Active measures to solve this problem were taken when the second emperor of the Tang dynasty, Emperor Taizong 太宗 (Li Shimin 李世民, r. 626–649), requested a commission of scholars led by Kong Yingda 孔穎達 (574–648) to compile a collection of Classics with commentaries, which, upon completion of the work (lasting more than 20 years), was called *Wu jing zheng yi* 五經正義 (Corrected Meaning of the *Five Classics*). Each canonical text was accompanied by a *zhu*-commentary which was chosen among others and declared the most reliable one. And above this, a new, additional commentary was compiled for each *zhu* — the *shu*-subcommentary.

What sets them apart from the previous *shu*, first of all, is the task of their compiling. The Commission needed to consolidate a massive amount of information and compare sources. Moreover, not just to compare, but to prove that the *zhu* they chose most closely

---

[584] Subsequently, Chinese Buddhist commentaries also have been enriched with the "subcommentary" — *chao* 鈔 (excerpts). Most often, they were used in a pair, *shu chao* 疏鈔. For example, the Tang patriarch of the Huayan school, Zongmi (780–841), compiled a *shu*-commentary on the *Yuan jue jing* 圓覺經 (Sutra of Perfect/Complete Enlightenment), and then he himself wrote a *chao*-subcommentary: "*Shu* penetrates the meaning of sutra, *chao* penetrates the meaning of *shu*" [Hu Jianming, 2013, p. 30].

reflects the essence of the Classic, and this can be done most effectively only by showing the failure of other interpretations.[585]

In this regard, one of the main features of the Tang *shu* was a loyal attitude to the chosen *zhu*-commentary and criticism of other commentaries that contradict it, especially if they were later subcommentaries. For example, Kong Yingda criticizes Huang Kang's subcommentary on *Liji*, since "although he follows master Zheng [Xuan], [still] often he turns against his meaning. This is just [as if] as the tree falls and does not return to its roots, [or just as if] the fox dies and does not cast the last glance on its own hill" [*LJZY*, Xu/1222–1223]. A new exegetical principle followed this: "*shu*-commentary does not violate/break *zhu*-commentary" 疏不破注 [Jiang Guanghui, 2011, p. 741–742], or in the words of Kong Yingda about the main problem of previous commentaries: 背其本，又違於注 "They go against the basis and turn against *zhu*- commentaries" [*Zhou yi*, Xu/6].

The maximum freedom that the *Corrected Meaning* commentary rarely allowed itself is a clarification that there is another point of view on the issue, which is also not meaningless. For example, in the commentary on the *Odes*, in addition to the opinion of Zheng Xuan, Wang Su's interpretation is repeatedly quoted with the clarification that his statement "does not necessarily contradict the meaning of Zhuan" [*MSZY*, 18-3/569]. However, preference was still given to the main commentary written by Zheng Xuan, and the personal opinion of the authors of the *shu* takes a modest position since their task was to establish and prove a connection with the old tradition, but not to generate a whole new one.

In general, the Tang *shu*-subcommentaries turned out to be genuinely encyclopedic — they collect a vast number of quotes and references related to the phrase of the Classic, *zhuan* or *zhu*, introduce the historical context, features of ritual practice, culture and other vital details.

[585] For more information on Kong Yingda's life and the circumstances of compiling the *Corrected Meaning* commentary, see sections 4.4.—4.8.1. of this thesis.

4.5. Transformation of the education system: Confucian commentary between decline and restoration

The education system, which was now built on the principle of the active interaction of Buddhist, Confucian and Taoist learnings.[586] Thus, in the biography of the famous scholar, lecturer and Buddhist thinker of the Southern Song period, Lei Ci-zong 雷次宗 (386–448)[587], we read about the creation of a new type of school with four faculties:

> 元嘉十五年，徵次宗至京師，開館於鷄籠山，聚徒教授，置生百餘人。會稽朱膺之、潁川庾蔚之並以儒學，監總諸生。時國子學未立，上留心藝術，使丹陽尹何尚之立玄學，太子率更令何承天立史學，司徒參軍謝元立文學，凡四學並建。車駕數幸次宗學舘，資給甚厚。
>
> In the 15th year of the Yuanjia (438) reign-period, Ci-zong was summoned to the capital to open a school near the Mt. Jilong, enrol students and teach. Enrolled students were more than a hundred people. Zhu Yingzhi from Kuaiji and Yu Wei-zhi from Yichuan taught Confucian learning, supervising all students [of the school]. At that time, the School of the Sons of the State was not yet established, Emperor paid particular attention to the arts, ordered He Shang-zhi, the head of Danyang County, to show the Xuanxue faculty. *Shuaigengling* He Cheng-tian, the assistant of the heir to the throne, founded the Faculty of History. *Situ* and Military Affairs Adviser Xie Yuan founded the Faculty of Literature. Thus, all four faculties were established.[588] Emperor honoured Ci-zong school many times and helped financially very generously [*Songshu*, 93/2293–2294].

---

[586] Active interaction, however, did not exclude competition and sometimes open confrontation. For example, the famous scholar, Taoist thinker of the Southern Qi era, Gu Huan 顧歡 (420–483), wrote the treatise *Yi Xia lun* 夷夏論 ("Disquisition on barbarians and Chinese"), which sharply criticizes the spread of Buddhist learning in China. The essay is recorded in the biography of the author, see [*Nan Qi shu*, 54/931].

[587] Lei Ci-zong was versed by the founder of the Jingtu (Pure Land) school, Hui-yuan 慧遠 (334–416), who became the central figure and the greatest authority in the Buddhist learning after the death of Dao-an. Hui-yuan's broad education allowed him to lecture about the Confucian Classics – *Liji* (especially texts related to the topic of mourning rites) and *Odes*, as well as the Taoist texts of *Lao-zi* and *Zhuang-zi*, which very much reflected the spirit of the times. For more information on Hui-yuan and his activities, see [Zürcher, 2007, p. 206–253].

[588] It is with the establishment of by Lei Ci-zong's school, originates the practice of the in-school division into faculties (*si guan* 四館), which directly influenced the Tang educational system.

At court, respectively, discussions were held between representatives of the main areas of thought, for example, under the Emperor Jian-wen of Liang 簡文帝 (Xiao Gang 蕭綱, 503–551, r. 549–551):

> 梁簡文在東宮，召袞講論。置宴集玄儒之士，先命道學互相質難，次令中庶子徐摛馳騁大義，間以劇談。摛辭辯縱橫，難以答抗，諸人懾氣，皆失次序。袞時騁義，摛與往復，袞精采自若，對答如流，簡文深加歎賞。
>
> Emperor Jian-wen of Liang was in the Eastern Palace and ordered [Shu] Gun to elaborate [on various topics]. Also, once a banquet was arranged for scholars engaged in Confucianism and *xuanxue*. First, scholars were ordered to question [the opinion of the opponent] on the learnings about Way and ask each other difficult questions, then ordered the *zhongshuzi* Xu Chi to run through the great meaning. There was a lively conversation between [opponents]. Chi was eloquent and spoke freely, [others] refuted him in response, the audience held their breath, and [the words] were in chaos. At that time, Gun revealed the meaning, Chi answered him, Gun [spoke] brilliantly and as if nothing had happened, easily rebutted with an answer. Jian-wen admired him deeply [*Chenshu*, 33/440].

Commentaries, such as *Jingdian xuanru dayi xulu* 經典玄儒大義序錄*** ("Introduction to the Great Meaning of Canonical Texts, [according to] Confucian and Arcane [Learnings], placed in order")[589] most likely originated from such meetings [*Suishu*, 32/938]. The purpose of these commentaries was to record the essence and results of the discussion, which can be further illustrated by the example of the *Xuan yi wen da* 玄義問答*** ("Questions and Answers About the Arcane Meaning"), or, with a text that would seem to be less influenced by *xuanxue* — *Xiao jing yi* 孝經義*** ("The Meaning of the 'Classic of Filial Piety'"), compiled by the Liang scholar Shu Ming, and

[589] Compiled by Shen Wen-e 沈文阿 (502–563).

next to it immediately there is a record of the accompanying text — *Xiao jing xuan* 孝經玄*** ("The Arcane [Meaning] of the 'Classic of Filial Piety'") [*Suishu*, 32/934].

Another element that undoubtedly influenced the practice of studying Confucian canons under the Southern dynasties was Buddhism, which by that time had already become an integral part of China's intellectual culture. Even those scholars who positioned themselves as Confucians, at the same time, were engaged in Buddhist texts, maintained friendly relations or were directly trained by Buddhist monks. Biography of Xu Xiao-ke 徐孝克 (526–599) says that he "lectured during the day about Buddhist texts, and in the evening about *Liji*, and there were several hundred people who received education from him" [*Chenshu*, 26/337].[590] About the activities of the famous scholar Shen Zhong 沈重 (500–583), who managed to serve at Liang, Northern Zhou and Chen courts, it is said:

> 保定末，重至于京師。詔令討論五經，并校定鐘律。天和中，復於紫極殿講三教義。朝士、儒生、桑門、道士至者二千餘人。
>
> At the end of the Baoding (561–565) reign-period, [Shen] Zhong arrived in the capital. He was ordered to [conduct] a discussion about the *Five Classics* and, also, correct the tones of the [musical] bells. During the Tianhe (566-572) reign-period, he again gave a lecture in the Ziji Hall on the meaning of the three learnings. The court officials, Confucian scholars, Buddhist monks and Taoists came [to listen], overall, more than two thousand people [*Zhoushu*, 45/810].

Shen Zhong was known for his preference for Confucianism in his scholarly studies (therefore he was welcomed in the North too), specializing in Songs, Rituals and Zuo Zhuan and, nevertheless, even he was sufficiently aware in other areas of thought to give a lecture about them.

Finally, another illustrative example is scientist Ma Shu 馬樞 (522–581):

---

[590] Biography of Xu Xiaoke saya, that he lectured on the Vajracchedikā Prajñāpāramitā Sūtra (*Jingang boruo jing* 金剛般若經), and his father Xu Ling (507–583), a famous writer and scholar, lectured on Mahāprajñāpāramitā Sūtra [*Chenshu*, 26/334].

六歲，能誦孝經、論語、老子。及長，博極經史，尤善佛經及周易、老子義。梁邵陵王綸為南徐州刺史，素聞其名，引為學士。綸時自講大品經，令樞講維摩、老子、周易，同日發題，道俗聽者二千人。

At age six, [Ma Shu] could recite *Xiaojing*, *Lunyu*, *Laozi*. When he grew up, he expanded his knowledge in the Classics and Histories, an especially succeeded in [studying] the meaning of Buddhist sutras, as well as the *Changes* and *Laozi*. Liang King of Shaolin Lun was a governor in the south of Xuzhou, and he had long heard about [Ma Shu], [so he] invited him to be a scholar [at his place]. Lun sometimes himself elaborated on the Mahāprajñāpāramitā Sūtra, so he ordered Shu to talk about the Vimalakīrti Sūtra, *Laozi*, and the *Changes*. The same day, the topic [of the lecture] was announced, two thousand people attended, including monks and laity [*Nanshi*, 76/1907].

Basic training in Confucian Classics, then the further expansion of erudition by learning the Taoist and Buddhist writings have become the standard and desired example of the education of the southern intelligentsia. Accordingly, not only did scholarly terminology cease to be "Confucian," but the practice of teaching and commenting on texts itself engaged new forms. In section 4.4.1. it has already been mentioned that the structure of lectures on Confucian Classics began to resemble the lectures of Buddhist mentors (the establishment of the court lectures, the seat of a mentor on a higher place, the announcement of the topic of the lecture)[591], which, in turn, could not but affect the nature of the commentary.

In China, Buddhism and all intellectual activities associated with it (primarily translation) have not yet had a long history of development, and it was the Chinese language that made it a considerable difficulty to adapt the doctrine on a new basis. If classical Confucian exegetics, the foundations and ideals of which were laid under Han, especially paid attention to glosses, the etymology of characters, phonetics, reconciliation

[591] In the bibliographic treaties *Suishu Jing ji zhi* the traces of this practice still remain: *Maoshi fati xu yi* 毛詩發題序義 *** ("The Meaning of the Preface to Announcement of a Topic [of the Lecture] about the *Odes*") by Emperor Wu of Liang 梁武帝 and *Chunqiu fati* 春秋發題 *** ("Announcement of a Topic [of the Lecture] about the *Chunqiu*") by Emperor Jian-wen of Liang 梁簡文帝 (r. 549–551) [*Suishu*, 32]. In addition, the biography of southern scholar Wang Yuan-gui 王元規 has a record of his work *Chunqiu fati ci ji yi ji* 春秋發題辭及義記 (Records of the Meaning and the Words of the Announcement of a Topic [of the Lecture] about the *Chunqiu*) [*Nanshi*, 71/1756].

of versions of the Classics and other textual problems, then for Buddhists this problem was by no means paramount. For Buddhists, the question of understanding the text as a whole was crucial, as it influenced the correctness of the translation into Chinese [Zürcher, 2007, p. 183–184]. The opinion of the outstanding Eastern Jin Buddhist thinker Dao-an 道安 (312-385) is very significant:

> 然凡論之者，考文以徵其理者，昏其趣者也；察句以驗其義者，迷其旨者也。何則？考文則異同每為辭，尋句則觸類每為旨，為辭則喪其平成之致，為旨則忽其始擬之義矣。若率初以要其終，或忘文以全其質者，則大智玄通，居可知也。
>
> However, all who explain this [to their disciples], study the texts to find their [logical] principle, [and inevitably] obscure its idea. They delve into phrases to test its meaning, [and inevitably] they are mistaken in its purpose. Why so? When examining [the whole] text, they reduce words with different [meaning] to one; examining the [individual] phrases, the ideas are classified according to the principle of [similarity]. They decorate words and loose the unity of their logical connectivity; they construct ideas and neglect their original intended meaning. If at the very beginning lead [the meaning] to reach the final [destination], or leave the decorations to complete the [genuine] essence, then the great wisdom will be comprehended. Thus, one can know it [*QJW*, 158/2372].

Rare philosophical talent of Dao-an helped him to formulate the main problem of the translation of the philosophical text: understanding of separate words does not lead to knowledge of the whole phrases, and phrases do not help to realize the idea and essence of the entire philosophical composition. The philological analysis of words, in any case, will remain the philological analysis and, eventually, will only distort the original essence.[592] Therefore Buddhist lectures, the translations and commentaries first of all

[592] By the time of Dao-an's activities, the translators and transmitters of Buddhist learning had already accumulated some experience, but the *ge yi* 格義 method ("reconciliation of meaning"), which gave results at first, now began only to interfere with the adequate transmission of the meaning of the texts. The essence of this method was to find a "synonym" from the Chinese philosophical apparatus (primarily from the Taoist texts) to explain Buddhist terminology. For more information, see [Yangutov, 2007, p. 40–41].

aimed at "disseminating the delusions" (*shi zhi* 釋滯) and "sorting and analyzing arcane and the subtle" (*pou xi xuan wei* 剖析玄微).

This feature of interpretation of a Buddhist canon, in respect to the continuous communication of scholars in a circle of intellectuals, was gradually apprehended by both Confucian scholars and exegetes — the *yishu* commentary[593] began to perform the function of the philosophical compositions resolving problems in understanding of initial Confucian texts. The Chinese researcher Jiao Guimei also finds many pieces of evidence of Buddhist influence on Confucian mentors of the Southern dynasties [Jiao Guimei, 2009, p. 112–117]. The author successfully lifts a large amount of material. However, her main idea that the Classical scholarship "constantly was restoring and developing in this period" results, probably, of relatively superficial understanding of these processes.

Confucian exegetics, being a traditional discipline, in the Eastern Jin and Southern dynasties periods was in the severe crisis because of complete loss of actual traditional component in the process of knowledge transmission. Partly it was the result of changing intellectual priorities and decline of Confucian monopoly in education, partly — an inevitable consequence of dissemination and general sympathy to Buddhist doctrine, Taoist practices and philosophy.

Confucians out of inertia were trained by mentors; however, should they have ended training, they instantly found intellectual independence. During the court debates as well as so-called *qingtan* 清談 ("pure conversations")[594] first of all, an individual opinion and ability to thinking creatively were appreciated most. This atmosphere gradually changed the principles of behaviour that made possible the following incident.

A discussion of a serious ritual question of how the empress should be called (with a mention of her patrimonial surname or without), the scholar Lu Cheng 陸澄 (425–494) "participated in a discussion without quoting the Classics for confirming and clearing [his ideas], he based only on his opinion. For this, he was dismissed from his post and demoted to 'commoner' status" [*Nan Qi shu*, 39/681]. He was even sentenced to beating one

[593] For more information on this type of commentary, see section 4.4.1 of this dissertation.
[594] For more details, see [He Changqun, 2011] and for brief introduction, see [Zürcher, 2007, p. 93–95].

thousand strokes, however nothing from this, eventually, was realized into reality, and after a while, he was restored in the service. The fact that the scholar from well-known clan considered normal to participate in the discussion only with his personal opinion at the official debate about the ritual question concerning imperial family demonstrates noticeable deviation of an image of a "classical Confucian scholar". And the fact that at that time it did not remain unpunished (yet rather and in words) shows that court debates still did not allow such deviation from old standards.

Periodically orthodox Confucianism managed to restore its positions at court, but only if the ruler too promoted Confucian education, and "orthodox" scholars could establish their influence. For example, during the reign of Emperor Wu of Qi (Xiao Ze 蕭賾, r. 482–493) scholars Liu Huan 劉瓛 (434–489) and to Wang Jian 王儉 (452–489) could hold the Southern Qi's court at a relative distance from *xuanxue*. Wang Jian "perfectly understood court etiquette, every time eloquently discussed matters, referred to the [words] of former Confucians as an evidence, [he represented] the rarest example of a [real Confucian]" [*Nan Qi shu*, 23/436].

While Wang Jian was Chancellor of the National Academy (*guozi jijiu* 国子祭酒) *boshi* chairs were established for the *Changes* in Zheng Xuan and Wang Bi's versions, *Zuo zhuan* — in Du Yu and Fu Qian's versions, *Gongyang zhuan* — He Xiu's version, *Guliang zhuan* — in Mi Xin's version, *Xiaojing* — in Zheng Xuan's version. *Nan Qi shu* provides an interesting example of a discussion about the choice of texts for studying and teaching. Above-mentioned Lu Cheng sent Wang Jian a letter, stating his opinion on the chosen versions of commentaries:

> 王濟云弼所悟者多，何必能頓廢前儒。若謂易道盡於王弼，方須大論，意者無乃仁智殊見。易道無體不可以一體求，屢遷不可以一遷執也。晉太興四年，太常荀崧請置《周易》鄭玄注博士，行乎前代，于時政由王、庾，皆俊神清識，能言玄遠，捨輔嗣而用康成，豈其妄然。太元立王肅易，當以在玄、弼之閒。元嘉建學之始，玄、弼兩立。逮顏延之爲祭酒，黜鄭置王，意在貴玄，事成敗儒。今若不大弘儒風，則無所立學，衆經皆儒，惟《易》獨玄，玄不可棄，儒不可缺。謂宜竝存，所

以合無體之義。且弼於注經中已舉《繫辭》，故不復別注。今若專取弼《易》，則《繫》說無注。

《左氏》太元取服虔，而兼取賈逵《經》，由服傳無《經》，雖在注中，而《傳》又有無《經》者故也。今留服而去賈，則《經》有所闕。案杜預注《傳》，王弼注《易》，俱是晚出，竝貴後生。杜之異古，未如王之奪實，祖述前儒，特舉其違。又《釋例》之作，所弘惟深。

《穀梁》太元舊有糜信注，顏益以范寧，糜猶如故。顏論閏分范注，當以同我者親。常謂《穀梁》劣《公羊》，爲注者又不盡善。竟無及《公羊》之有何休，恐不足兩立。必謂范善，便當除麋。

世有一《孝經》，題爲鄭玄注，觀其用辭，不與注書相類。案玄自序所注衆書，亦無《孝經》。

Wang Ji said that [Wang] Bi had a lot of insights. However, why discard and neglect the [works] of the Confucians of the past? Even if the Way of the *Changes* is exhausted by Wang Bi, it is still necessary to discuss [these issues]. Do not the opinion of benevolent and wise people differ? The Way having no shape cannot be claimed through other forms; many changes cannot be grasped from one rotation. In the 4th year (321) of the Daxing reign-period, Grand Master of Ceremonies Xun Song has asked to establish [a *boshi* position for] Zheng Xuan's *Changes*; he was popular among past generations. At that time, Wang [Dun] and Yu [Liang] were in power, both of whom had a great spirit and profound knowledge, could talk about the arcane and distant. They rejected [Wang] Fu-si (Wang Bi) and began to use Kang-cheng (Zheng Xuan) — were they unreasonable?

During the Taiyuan reign-period (376–396), the *Changes* [in the version] of Wang Su were established, [his interpretation] is between Zheng Xuan and Wang Bi. When the Academy was founded during the Yuanjia reign-period (422–453), at first both Zheng Xuan and Wang Bi [versions] were accepted. Taking advantage of the fact that Yan Yan-zhi became a Chancellor of the National Academy, Zheng Xuan's *Changes* were removed from its place. They thought of the exaltation of the "arcane," but in fact, it turned out as destruction of Confucianism. If now we will not fully promote the Confucian

customs, then there will be nowhere to establish schools. Most canonical texts are [purely] Confucian, only the *Changes* [speak of] "arcane." The arcane cannot be discarded, but Confucianism is indispensable. The fact that they must coexist together corresponds to the meaning of [the idea of] formlessness [of the Way]. Besides, Wang Bi quotes *Xici* [*zhuan*] in a commentary on the Classic, but he did not compile a special commentary [on this part]. If now only Wang Bi's *Change* is left, then it will remain without a commentary.

As for Mr Zuo's [commentary], during the Taiyuan reign-period, they took the version of Fu [Qian] along with the text of the Classic [in the version] of Jia [Kui]. Since Fu [Qian] 's *zhuan* does not include the text of the Classic, although it is in the commentary itself, it still happens not to quote it sometimes. Now they left Fu [Qian] and discarded Jia [Kui], so there are gaps in the Classic. Summing up, Du Yu's Classic and *zhuan*, as well as Wang Bi *Changes*, appeared late and were extolled by the younger generation. Du Yu's [understanding] [in many ways] differs from the old, but still does not reach the loss of reality, like Wang Bi. [Du Yu] imitates the former Confucians, emphasizing [places where their understanding] is erroneous. Also, his "Explanation of the Norms" is a broad and profound work.

During the Taiyuan years, *Guliang* [*zhuan*] was used with old Mi [Xin's] commentary. Yan supplemented it with Fan Ning, but Mi [Xin] 's commentary remained as before. Yang, talking about the intercalary month in the lunar calendar, highlighted Fan's commentary, this is close to my opinion. It is often said that *Guliang* is weak, [but] those who commented on *Gongyang* also did not do this perfectly. Since no one has reached the [level] of He Xiu's commentary on *Gongyang*, I am afraid [these two texts] are not worthy of two [*boshi*] chairs. Fan's commentary is good, so that of Mi [Xin] should be deleted.

There is one [version of] *Xiaojing*, the title says that Zheng Xuan wrote the commentary. [However,] observing what terminology is used in it, [I conclude that the text] is not similar to those that he commented on. Zheng Xuan himself did not indicate *Xiaojing* in the list of texts he commented [*Nan Qi Shu*, 39/684].

Using the example of this letter, aimed, of course, at a broader range of audience at the Academy than Wang Jian alone, we can see that the Confucians themselves perfectly saw the threat of *xuanxue*. Wang Bi's "insights," mentioned in the letter, undoubtedly testifies to the philosophical talent of the scholar. Still, for traditional exegetics, it is disastrous, because it gives an example of independent reasoning, and the younger generation, who admired his commentary, inevitably begins to neglect the traditional transmission of knowledge. Lu Cheng also reproaches Du Yu for that, although admitting that he at least did not "lose touch with reality" like Wang Bi.

Another essential point that Lu Cheng analyzes is the instability of the officially accepted version of the commentaries, characteristic of the Confucianism of Eastern Jin and Southern dynasties. For example, for the *Changes*, they chose Zheng Xuan's version, then replaced it with Wang Bi's, then Wang Su's — if change the official education program every few decades, then the tradition will also, as it is said, be "destroyed." Under Wang Jiang, they decided to compromise: to approve several versions for Classics and *zhuan* at once. However, this gave birth to contradictions in the understanding of the text. Also, as Lu Cheng believed, for some texts were chosen not worthy commentaries, while the approval of less authoritative commentaries as official also entails a decomposition of the learning.

Finally, the last evidence of the crisis of tradition, according to Lu Cheng, is the introduction of *Xiaojing* into the program with commentaries inaccurately attributed to Zheng Xuan. Lu Cheng, in principle, believed that *Xiaojing* belongs to the category of "*xiao xue*" 小學 (lesser learning), and it is not that appropriate to establish a *boshi* place for it [*Nan Qi shu*, 39/683]. Even more so to set it based on, most likely, a fake commentary.

Wang Jian agreed with Lu Cheng about Wang Bi's insights, saying in a response letter that "how can one establish an [opinion] only on the younger Wang, and even consider [this understanding] fully ensured?" [*Nan Qi shu*, 39/685]. Lu Cheng's other

considerations did not meet Wang Jian complete agreement, and he politely ignored them, probably their competition also had some influence.[595]

Such periods of relative restoration of Confucian authority (and, as shown above, somewhat unsuccessful) in the Southern dynasties period were only a few. For the most part, they did not last long. This is why Shen Yue 沈約 (441–513), expressing the opinion of historiographer at the end of the biographies of Zang Dao, Xu Guang and Fu Long in the *Songshu*, says that after the Wei and Jin periods, "Confucian learning has been exhausted" [*Songshu*, 55/1553]. Xiao Zixian 蕭子顯 (489–537), author of the *Nan Qi shu*, writes that rulers of the Southern Song dynasty were more inclined to literary creativity, and the learning fell into decay. In his opinion, Confucianism under Southern Qi was divided into two periods — before and after the usurpation of the throne by Xiao Luan, which is understandable, since the usurper by the Confucian definition could not contribute to the maintenance of the learning:

> 學校雖設，前軌難追。劉瓛承馬、鄭之後，一時學徒以爲師範。虎門初辟，法駕親臨，待問無五更之禮，充庭闕蒲輪之御，身終下秩，道義空存，斯故進賢之責也。其餘儒學之士，多在卑位，或隱世辭榮者，別見他篇云。
>
> Although the schools were established, the old path [of ancestors] was difficult to follow. Liu Huan inherited the learnings of Ma [Rong] and Zheng [Xuan]; for some time, all students considered him a fine example [to follow]. When the doors of the Academy have been just opened, the emperor personally visited it. Waiting for the instruction, they did not adhere to the ritual of [veneration] of five [classes] of experienced[596], the yard was full, but the

[595] Lu Cheng came from an aristocratic family, in his youth he was not burdened with special concerns and spent all the time reading books, so he was brilliantly educated. Wang Jian, constantly engaged in state affairs, although he believed that he also read a lot, was still inferior to Lu Cheng. This gave some reasons for a rivalry, not a hostile one though. Lu Cheng's biography records many stories reflecting these events. For example, he studied the *Changes* for three years, but never could write a commentary, he wanted to compile a historical book about the Southern Song dynasty, but also could not complete it. Wang Jian, observing this, joked at him, calling him a "bookcase" (*shu gui* 書櫃), that is a person who knows a lot, but cannot write anything of his own [*Nan Qi shu*, 39/685–686].

[596] It refers to the ritual of *wugeng* 五更, the ancient ritual of veneration of three [types of] elders and five [types of] experienced (*sanlao wugeng* 三老五更), which testified to the veneration of the older generation [*Liji*, 48/1600].

> wheels of [the carriages] were not tied with a rush.[597] [Scholars] ended their lives as low-rank people, the Way and righteousness existed in name only, all this is the fault of [the senior officials], who was entitled to promote the worthy. The rest of the Confucians mostly held the modest posts or lived in seclusion, escaping from luxury life, see another chapter about them [*Nan Qi shu*, 39/687].

Another consequence of the elite's fascination with the philosophical conversations and literature was the reflection on the nature of canonical and "secular" creativity, as well as the inclusion of Confucian Classics in the field of literary criticism.[598] For example, according to Liu Xie, all possible literary genres have their beginning in one of the *Five Classics*:

> 故論說辭序，則《易》統其首；詔策章奏，則《書》發其源；賦頌歌贊，則《詩》立其本；銘誄箴祝，則《禮》總其端；記傳盟檄，則《春秋》為根：并窮高以樹表，極遠以啟疆，所以百家騰躍，終入環內者也。
>
> Thus, the *Changes* rule the essence of disquisitions-*lun*, reasoning-*shuo*, oracular-*ci*, introductions-*xu*. Decrees-*zhao*, edicts-*ce*, petitions-*zhang*, memorials-*zou* originate from the *Documents*. The *Odes* establish the foundation for odes-*fu*, sacred hymns-*song*, songs-*ge*, panegyrics-*zan*. Epitaph-*ming*, elegy-*lei*, admonition-*zhen*, prayer-*zhu* have their beginnings in the *Rituals*. Chronicle-*ji*, biographies-*zhuan*, oaths-*meng*, proclamations-*xi* have their roots in the *Chunqiu*. All these texts have reached the most incredible heights, establishing standards and opening distant horizons. Therefore, no matter how hundreds of authors leap and bound, in the end, they will still return to the fold [set by the Classics] [*WXDL*, 3/28].[599]

---

[597] The carriages of wise advisers should have been tied with rush as a sign of respect, so that when driving, the shaking was not so noticeable.

[598] I touched upon this topic in previously published papers, see [Bonch-Osmolovskaya, 2017_A, p. 3–17; 2017_B, p. 3–15].

[599] Cf. [*LMCD*, 1959, p. 20]. The idea of the canon as a prototype of any other form of literary creativity was shared by other scholars of the Southern dynasties, see *Yan-shi jia xun* 顏氏家訓 ("Family instructions of Master Yan") by Yan Zhi-tui 顏之推 (531–591) [*Jia xun*, 4/237].

Thus, the Classics were involved in the development of philosophical, political, as well as literary discourse, which had a massive influence on generations of subsequent writers and thinkers.

4.6. Review of the Confucian commentaries of the Northern and Sui dynasties period

Next, I shall turn to the exegetical practice of the northern school during the period of the Southern and Northern dynasties, as well as in the Sui era and at the beginning of Tang (second half of the 4th century – first half of the 7th century). Since this area requires extensive research, I shall limit the objective of this section to the following: (1) to establish the methodological foundation and direction of research of Confucian exegetes under the Northern dynasties, (2) to identify the unique characteristics of Northern exegetics compared to the exegetics in the Southern dynasties, (3) to analyze the causes of the crisis and decline of the Northern exegetical school. To accomplish these objectives, I shall first study major commentaries compiled by the Northern exegetes:

Table 11. *Commentaries of the Northern dynasties period*

***Zhang ju* 章句**	***Yi* 義** ***Yi shu* 義疏**	***Zhu* 注**	***Bo* 駁** ***Nan* 難** ***Shi* 釋** ***Wen* 問**	***YI* 異** ***Yi tong* 異同**	***Yao* 要** ***Lüe* 略**	***Other:*** ***Zheng* 證** ***Lun* 論**
Maoshi zhangju 毛詩章句 (comp. Zhang Si-bo 張思伯)***	*Sanli dayi* 三禮大義 (comp. Liu Xian-zhi 劉獻之)***	Comp. Chen Ji 陳奇: —*XIaojing zhu* 孝經注*** —*Lunyu zhu* 論語注***	*Wujing yiwen* 五經疑問 (comp. Fang Jing-xian 房景先)***	*Wu jing yiyi u* 五經異義 (comp. Xin Yan-zhi 辛彥之)***	*San zhuan lüe li* 三傳略例 (comp. Liu Xian-zhi 劉獻之)***	Comp. Liu Fang 劉芳: —*Yili yizheng* 儀禮義證*** —*Zhouli yizheng* 周禮義證*** —*Liji yizheng* 禮記義證** —*Maoshi jian yin yi zheng* 毛詩箋音義證**
Li dayi zhang 禮大義章 (comp. unknown)***	*San li yishu* 三禮義疏 (comp. Li Xian 李鉉)***	*Zhouyi zhu* 周易注 (comp. Cui Hao 崔浩)***	*Sangfu yiwen* 喪服疑問 (comp. Fan Wen-shen 樊文深)	*Qi jing yitong (Qi jing yi gang)* 七經異同 (七經義綱) (comp. Fan Shen 樊深)**	*San li zong lüe* 三禮宗略 (comp. Yuan Yan-ming 元延明)***	*Mingtang zhidu lun* 明堂制度論 (comp. Li Mi 李謐)**
Chunqiu yi zhang 春秋義章 (comp. Xu Zun-	*Chunqiu xu yi* 春秋序義 (comp. Yue Sun 樂遜)***	*Zhouyi zhu* 周易注 (comp. Cui Jin 崔覲)**	Comp. Gao Yun 高允: —*Zuo-shi shi;* 左氏釋***	*San zhuan yitong* 三傳異同 (comp. Li Xian 李鉉)***		*Liujing lüezhu xu* 六經略注序 (comp. Chang Shuang 常爽)**

ming 徐遵明)***			— *Gongyang shi* 公羊釋***			
	Gongyang zhuan shu 公羊傳疏 (comp. Xu Yan 徐彥)***	*Zhouyi zhu* 周易注 (comp. Quan Hui 權會)***	*Chunqiu zhuan bo* 春秋傳駁 (comp. Jia Si-tong 賈思同)**			
	Sangfu zayi 喪禮雜義 (comp. unknown)***	Comp. Yue Sun 樂遜 —*Xiaojing zhu* 孝經注*** —*Lunyu zhuy* 論語注*** —*Maoshi zhu* 毛詩注***	*Nan Du* 難杜 (comp. Wei Ji-long 衛冀隆)**			
	Zhouyi Liu Zhou yi 周易劉晝義 (comp. Liu Zhou 劉晝)**	*Zhouyi zhu* 周易注 (comp. Lu Jing-yu 盧景裕)**				
	Comp. Shen Zhong 沈重: —*Maoshi Shen-shi yishu* 毛詩沈氏義疏** —*Zhouguan li yishu* 周官禮義疏** — *Liji Shen-shi yishu* 禮記沈氏義疏**[600]	*Da Dai Liji zhu* 大戴禮記注 (comp. Lu Bian 盧辯)**				
	Comp. Xiong An-sheng 熊安生: —*Xiaojing yi* 孝經義*** —*Zhouli yi* 周禮義疏*** —*Liji yishu* 禮記義疏**	*Maoshi xu yizhu* 毛詩序義注 (comp. Liu Xian-zhi 劉獻之)***				
	Chuanqiu Zuo-zhuan yishu 春秋左傳義疏	*Zhouyi zhu* 周易注 (comp. Liu Bing 劉昞)**				

[600] Shen Zhong during his life managed to serve under different dynasties and even served under Sui, therefore his commenting style, strictly speaking, one might attribute to the southern, but since before Sui he ended up in the Northern Zhou, he is traditionally considered a northern scholar.

	(comp. Su Kui 蘇寬)**					
3	**13**	**12**	**6**	**3**	**2**	**6**

According to the table above, several trends in northern Classical scholarship can be traced: (1) apparent indifference to the ideas of *xuanxue* and almost complete absence of relevant topics in commentary writings; (2) although *lun* genre was not alien to the northern Confucians, they practically have not compiled commentaries in this style, which also indicates a different form and purpose of argumentation; (3) the polemics of the north (for the most part manifested in the area of *Chunqiu* scholarship) focused on evaluating the late Han interpretations and some southern (for example, serious disputes were held about Fu Qian and Du Yu's commentaries).

Table 12. *Commentaries of the Sui period*

Shu yi 述義（述議）	*Yi shu* 義疏 *Yi* 義	*Other*
Comp. Liu Xuan 劉炫: —*Shangshu shuyi* 尚書述義** —*Maoshi shuyi* 毛詩述義** —*Chuniqiq Zuo-shi zhuan shuyi* 春秋左氏傳述義** —*Chunqiu shuyi lüe* 春秋述議略*** —*Guwen Xiaojing shuyi* 古文孝經述義** —*Lunyu shuyi* 論語述義***	Comp. Gu Biao 顧彪: —*Guwen Shangshu yishu* 古文尚書義疏** —*Shangshu wenwai yi* 尚書文外義*** —*Guwen Shangshu yin yi* 古文尚書音義***	*Jingdian shiwen* 經典釋文 (comp. Lu De-ming 陸德明)*
Wujing shuyi 五經述義 (comp. Liu Zhuo 劉焯)***	*Shangshu shuyi* 尚書義疏 (comp. Liu Zhuo 劉焯)**	Comp. Liu Xuan 劉炫: —*Wujing zhengming* 五經正名*** —*Kaoding shijing* 考定石經*** —*Chunqiu guiguo* 春秋規過** —*Chunqiu gongmei* 春秋攻昧**
	Liji wenwai dayi 禮記文外大義 (comp. Chu Hui 褚暉)***	
	Comp. He Tuo 何妥: —*Zhouyi jiangshu* 周易講疏*** —*Zhuang-zi yishu* 莊子義疏*** —*Wujing dayi* 五經大義*** —*Sanshiliu ke guishen ganying deng dayi* 三十六科鬼神感應等大義 (comp. He Tuo 何妥, Shen Zhong 沈重)***	

	Comp. Zhang Chong 張冲: —*Sangfu yi* 喪服義*** —*Xiaojing yi* 孝經義*** —*Lunyu yi* 論語義*** —*Chunqiu yilüe* 春秋義略***	
	Comp. Lu De-ming 陸德明 —*Lao-zi shu* 老子疏*** —*Yi shu* 易疏***	
	Lunyu jiangshu wenju yi 論語講疏文句義 (comp. Xu Xiao-ke 徐孝克)***	
7	**16**	**5**

It is quite difficult to specifically highlight the commentaries of the Sui era since during the reign of the Sui house a new generation of exegetes, who would represent specifically this era did not have time to grow. The brightest scholars of that time came either from the north of China, or from the south, where they received relevant education, and only then ended up at the Sui court. At the same time, there are, for example, commentaries compiled by northerners Liu Xuan and Liu Zhuo, who undoubtedly absorbed both the features of southern Classical scholarship and northern. Therefore, it makes sense to distinguish them separately, without mixing with the rest of the commentaries of the north, as well as works of people close to them by education and time of active creativity.

Speaking of innovations of the Sui exegetics (or rather, again, specifically the works of Liu Xuan and Liu Zhuo), one can note the (sub)commentary *shu yi* 述義 ("narrating the meaning"). These commentaries were characteristic of work two Liu and were not famous in the future. In the case of Liu Xuan, *shu yi*, for example, built around a critical analysis of Du Yu's commentary on Zuo Zhuan. The Qing researcher of Liu Xuan's works Chen Xi-jin 陳熙晉 (1791–1851) explained the difference between this type of commentary and the "summary explanations"-*jie jie* 集解: "[in case of] *jie jie*, when collecting explanations of miscellaneous schools, limit [the collection] to only one, then this cannot be called "collected." [But in case of] *shu yi*, it can be called "narrating" only if, explaining the position of one school, all others are understood as well" [*CQSY*,

13/2]. Liu Xuan, indeed, most often took one of the earlier commentaries and then carefully investigated it, supplementing and criticizing it, based on other works.

4.7. Confucian exegetics of the Northern dynasties: methods and essential problems

Speaking about the problematic field of northern exegetics, it is necessary to note several basic features of the intellectual culture of northern China of that time.

Firstly, in comparison with the southern Confucian scholars of the 4th–6th centuries, their northern colleagues were not so fond of the *xuanxue* ideas.[601] In this sense, northern exegetics could not compare with southern in terms of philosophical speculation, as well as the field of its research, obviously, did not include the syncretic philosophical learning (not without some rare exceptions though).

Secondly, the ethnic component of the Chinese North played a significant role in determining the direction of the development of the northern exegetics. The organization and maintenance of statehood required nomadic people that invite the north to attract Chinese officials and scholars to the service.[602] The education of new generation of the officials had to be carried out on a solid foundation, and for the northerners, who did not have hundreds of years of development of independent philosophy and "pure conversations" (*qingtan* 清談), Confucianism, preserved in the Late Han version, became this basis. This clarifies the choice of priority areas for the development of northern Confucianism, methods of working with Classics and commentaries, as well as the reasons, why northern exegetics inevitably found itself in a non-winning position when combined with the southern tradition.

By the 4th century, Confucian Classical scholarship had already accumulated a massive system of commentary works, which determined the vector of exegetical research, because the methods and interpretations largely depended on the content of the works, which exegete considered basic for himself and on which he once studied. Thus,

---

[601] For example, in the "Biographies of Confucians" in the *Beishi*, there is not a single mention of northern scholars dealing with the texts of *Lao-zi* or *Zhuang-zi*, and they overwhelmingly took the text of the *Changes* with the commentaries of the Eastern Han scholar Zheng Xuan 鄭玄 (127–200), not Wang Bi 王弼 [*Beishi*, 81-1, 81-2].

[602] See details in [Wu Yannan, 2010, p. 191–192, 201–202].

for the northerners, the following texts became classical: Fu Qian's 服虔 (3rd cent. AD) *Chunqiu Zuo zhuan*, *Documents*, *Changes*, Ritual Classics, *Lunyu* and *Xiaojing* with Zheng Xuan's commentaries and the *Odes* in the version of Mao [*Beishi*, 81-1/2709].[603]

The Northern Wei[604] 北魏 rule (386–534), due to the relative stability and longevity of the regime, was the time when Confucianism enjoyed a quiet period of its existence, while the Northern exegetics priorities were established as well. The emphasis was made on the study of ritual practice, which determined following Zheng Xuan's 鄭玄 (127–200) paradigm [*Wei shu*, 84/1843–1844], which provided the most systematical research of the Ritual Classics (*san Li* 三禮): 鄭玄之詁訓三禮，及釋五經異義，並盡思窮神，故得之遠矣 "Zheng Xuan's philological commentaries on three Ritual [Classics] as well as explanations of different meanings of Five Classics — all these exhausted ideas and exposed the essence. Which is why he got it profoundly" [*Weishu*, 69/1537].

By the end of the 5th century, the ideals of the Northern Confucians became firmly established: they were devotedly following the late Han tradition[605] . They were meticulously studying the text and individual characters of the Classics, i.e. methodological convergence with the Han exegesis took place. Therefore, the North is associated with such scholars as Li Xuan 李鉉 (end of the 5th – 6th cent.), who was engaged in pure textology – "He read *Shuo wen [jie tzi]*, *[San] cang*[606]*, [Er]ya*, reduced and corrected erroneous characters in six Classics and commentaries to them: this work

[603] While in the south, Zheng Xuan's commentaries maintained a leading position only in the field of the *Rituals* scholarship.
[604] *Boshi* positions for Five Classics were first approved by Emperor Wu (Toba Gui 拓跋珪, r. 386–409) and in 399 the total number of students was about three thousand people [*Wei shu*, 2/35]. At the same time, the end of the 4th century was marked by another important event that had a great influence on the culture of the North (and indeed the whole of China) – the arrival of Kumarajiva to the court of the Late Qin 後秦 (384–417) and his large-scale involvement in translating the Buddhist canon. Regarding the timeframe, it coincided with the foundation of the Northern Wei, where the rulers, especially starting from the reign of Emperor Taiwu (Toba Tao 拓跋燾, r. 424–452), revered Buddhist teachings; for more details, see [*Wei shu*, 114].
[605] *Changes, Documents, Songs, Rituals, Lunyu and Xiaojing* were studied mainly in Zheng Xuan's version, *Zuo zhuan* – in Fu Qian's version, *Gongyang zhuan* — in He Xiu's version.
[606] San Cang 三倉 ("Three Repositories"), along with of *Shuo wen* and *Erya* dictionaries, was a collection of interpretations of ancient characters. Under Han, it included writings of Li Si ("The Chapter of Cang Jie"), of Zhao Gao, (爰歷篇 "Chapter on Changing the Calendar", which translated *da zhuan* character font into *xiao zhuan*) and the writings of Humu Jing (博學篇 "Chapter on Extensive Knowledge [of Words]"). At the turn of Wei-Jin, other texts were added to the works of Li Si – the *Xunzuan pian* 訓纂篇 "Chapter on the Interpretation of the Collected [Characters]" by Yang Xiong and the *Pangxi pian* 滂喜篇 "Chapter on Rushing Joy" by Jia Fang (end of the 1st century – beginning of the 2nd century). Together, these three parts interpreted and deciphered about 10 thousand characters and served as the main material for textual analysis.

was called “Distinguishing characters” (*Zi bian* 字辨)” (*Bei Qi shu*, 44/585). This realm of research in exegetics went out of fashion in the South several hundred years ago and, in fact, was bereft of scholars who could conduct such a study at a high-quality level.

Xu Zunming 徐遵命 (475-529), the most famous Confucian mentor in the North and the guardian of Zheng Xuan’s teachings, personally or indirectly through his students, taught all the leading representatives of the Northern Confucianism (*Bei Qi shu*, 44/583; *Bei shi*, 81-1/2708). Most Classics were studied in the North precisely as he had conveyed them. Fractions of the commentary written by his student Xiong Ansheng 熊安生 (VI c.) came down to us - *Li ji yi shu* 禮記義疏 (“Subcommentary on the meaning of “Notes on the Ritual””)**.

Let us, among other critical and scholarly studies of the Northern tradition, point out the comments of Liu Fang 劉芳 (453–513) to the *Songs* and *Li ji – Mao shi jian yin zheng* 毛詩箋音證 (“Evidence for the glosses from [Zheng Xuan’s] subcommentary to *Songs* [in the version of master] Mao”) and *Li ji yi zheng* 禮記義證 (“Evidence for the meaning of *Li ji*”)**. Liu Fang’s innovation was a new marker for his commentarial works — “evidence”-*zheng* 證; this type of commentary would, and not by accident, become the primary embodiment of Confucian exegetics much later, under the Qing dynasty, which comprehends Han scholarship as its ideal of perfection — the same approach was typical of the Northern Confucianism representatives.

From here I shall draw several conclusions about the features of Northern exegetics. Firstly, the northerners chose the Han exegetic paradigm, which implied (1) the use of Han commentaries as foundation, (2) methodological dependence on Han exegetics (especially this concerned the bias into textology and the compilation of the glosses *xun gu* 訓詁). Secondly, judging by the "Biographies of Confucians" from *Beishi* and the bibliographic treatise of *Suishu*, the form of canonical research in the north and in the south did not have significant differences — these were either commentaries-*zhu*, or sub-commentaries *yi shu* 義疏 and *da yi* 大義. That is, the form of research was unified, and the content differed primarily due to the philosophical or philological specialization of the commentary.

4.8. Confucian Classical scholarship in Sui period: the beginning of the integration of the northern and southern traditions

The unification of the country under the rule of Yang Jian 楊堅 (Emperor Wen of Sui 隋文帝, r. 581–604), the founder of the Sui empire, put an end to the political and cultural split of China into the North and South. The exegetics of that period, quite a brief one in the history of China, was an overture for all those processes of standardization of the Confucian Classics, which we partially discussed above. Most of the Confucians, who stepped forward at the beginning of the Tang era, were born, raised and educated whether at the time when the Southern and Northern Dynasties were approaching their decline or under the Sui. It was the first twenty years after the unification of the country that was decisive regarding the choice of the party that was destined to establish its line at the court, that's why the struggle was unleashing – primarily for places at the Imperial Academy.

Judging by the job appointments made by Yang Jian at the beginning of his reign, one could conclude that he was inclined to support the Northern scholars — Niu Hong 牛弘 (545–610),[607] the former Northern Zhou historiographer, who was in charge of the ritual system adoption; his friends got *boshi* positions – Fang Huiyuan 房暉遠 (531–602), polymath in all Five Classics, and Xin Yanzhi 辛彥之 (died in 691), an expert in rituals. Apart from that, "Shandong experts in the study of the meaning [of the Classics] were called up to the Court, and all six of them got *boshi* places" [*Sui shu*, 75/1717].[608] At the same time, the Southern party, that was being formed at the court, obviously did not want to give up its positions to the "provincials" from the North – *Sui shu* reports that since "all of them originated from the backwoods and did not know the rules of etiquette, they were not appreciated at the Court" [Ibid]. For most of them, their careers failed or, at least,

[607] Niu Hong is known for his plan to replenish the imperial library – he advised Yang Jian to appoint a reward for selling books to the library – this initiative allowed to significantly replenish the book depository. Also, he wrote a report addressing the five major disasters that could threaten the book storage, see [Menshikov, 2005, p. 47-49].

[608] Their names are: Ma Guang 馬光, Zhang Zhongrang 張仲讓, Kong Long 孔籠, Dou Shilong 竇士榮, Zhang Heinu 張黑奴, Liu Zuren 劉祖仁.

unsuccessfully – some of them died of diseases, some of them were waved away from the capital.[609]

Yuan Shan 元善, who came from an aristocratic *xianbei* family that had been very influential under the Northern Wei was appointed head of the professors' faculty. His appointment looked like a kind of compromise between the Northern and Southern traditions, as he had authority with both sides. Su Wei 蘇威 (542-623), also a noble Northerner, became another head of the professor's faculty. One episode that involved his son Su Kui 蘇夔 proves that the relations with the Southerners were somewhat strained.

He was involved in a debate with the renowned Southern scholar He Tuo 何妥 — the subject of the polemic was music. At the same time, most of the Court nobility supported Su Wei, 80-90 per cent of the officials sided with his son Su Kui, which made He Tuo furious: "For more than forty years I have been laying mats at a distance of one *zhang* between each other [610], and I have to be humiliated in front of some unreasonable idiot!" [*Sui shu*, 41/1587]. As a result, Su Kui and some of the officials who supported him were punished and stripped of their positions. Su Wei himself had quarrels with He Tuo: "[Even if] He Tuo is not there, you don't need to worry that there will be no professors [at the Academy!]". He Tuo found an answer to that: "[Even if] there is no Su Wei, there is no need to worry that there will be no one to be engaged in politics!" [*Sui shu*, 75/1712]. Thus, the situation was somewhat unstable; initially, the Northerners had a certain numerical superiority, but with the conquest of the state of Chen and the final annexation of the South, Southern officials and scholars began to penetrate the state apparatus more energetically, provoking severe competition with the Northern party.

A marked predominance of the Southerners became noticeable only under Yang Guang 楊廣 (Emperor Yang of Sui, r. 604–618). In particular, this was since Yang Guang was better educated than his father, and he was more interested in the opinions of the

[609] Only Ma Guang was able to assert his authority, his biography stipulates that he became the main specialist in ritual texts after Xiong Ansheng.

[610] The expression 席間函丈 "one *zhang* distance between the mats" means" to be engaged in scholarly activities", "listen to lectures" because traditionally, in schools, the distance between the teacher's and student's mats was measured with the one *zhang* long wand, see [*Liji*, 2/1239].

Southern scholars and thinkers than his father. At the beginning of his reign, – the period marked by the motto Daye – the adviser to the Ministry of Ceremonies, Xu Shanxin 許善心 (558–618)[611], recommended Xu Wenyuan 徐文遠 as a candidate for *boshi* position, while Bao Kai 包愷, Lu Deming 陸德明 (550(?)–630), Chu Hui 褚徽 and Lu Shida 魯世達 were recommended to be appointed to the post of professors [*Sui shu*, 58/1427]. All of them were prominent representatives of the Southern intelligentsia and became in charge of the primary disciplines at the Academy; respectively, *Zuo zhuan* was taught in the version of Xu Wenyuan, *Rituals* in the version of Chu Hui, *Songs* in Lu Shida's version, *Changes* – Lu Deming's [*Jiu Tang shu*, 189-1/4943]. Also, the Southerner Gu Biao 顧彪, an expert in *Documents* and *Chunqiu*, took the post of secretary under Emperor Yang [*Sui shu,* 75/1724].

This is the historical background of the clash and rivalry occurring between the Northern and Southern traditions at the Imperial court and the University; for a more precise clarification of these processes, it is necessary to consider the tendencies in the area of exegetical studies of that period.

Confucian canonical studies during Sui, which emerged as a result of Northern scholarship of the late period[612] and enriched by acquaintance with the Southern exegetical works, was first personified by two scholars — Liu Xuan 劉炫 (546–613) and Liu Zhuo 劉焯 (544–610). Their fortunes and works reflect the last stage of the Northern Confucianism development.

Liu Xuan and his closest friend Liu Zhuo received a classical Northern education, and they were taught together by famous mentors: *Rituals* were taught by Xiong Ansheng, *Songs* were taught by Liu Guisi 劉軌思, *Zuo Zhuan* — by Guo Mao 郭懋 [*Bei shi*, 82/2762-2767].[613] Liu Xuan was particularly energetic in his studies of Classics – he wrote commentaries for everything except *Changes*, which, as he modestly admitted, was

[611] Xu Shanxin was originally a scholar of the state of Chen and sincerely grieved over it when Yang Jian conquered it, however, the latter, on the contrary, greatly appreciated such devotion and invited Xu Shanxin to accept office, see [*Sui shu*, 58/1424–1425].

[612] The end of the 6th century, i.e. at the turn of Northern Qi – Northern Zhou.

[613] The friends shared many ideas when commenting on canonical texts, so later sources often refer to the "two Liu" (*er Liu*) at the same time, since they often worked together and it is difficult to distinguish whose opinion, in particular, was spelt out.

the only text he understood superficially [*Bei shi*, 82/2764]. His calling card was the subcommentary-*shu*, which he called *shu yi* 述義 ("narrating the meaning").[614] These commentaries are an exciting combination of Northern pedantry and Southern freethinking. The former component revealed itself because educated under Northern standards, Liu Xuan shone with incredible erudition, and the latter – because of this abundant erudition (which made it easy for him to find errors in the works of his predecessors) Liu Xuan violated the rules of school succession of knowledge and opposed every one. For example, having studied the Southern commentaries and, first of all, the Du Yu's 杜預 (222-285) commentary on *Zuo zhuan*, he, based on it, composed a subcommentary and also wrote several stand-alone essays: *Chunqiu gui guo* 春秋規過 ("Admonishing about the mistakes in *Chunqiu*") and *Chunqiu gong mei* 春秋攻昧 ("Attacking the dark ignorance of *Chunqiu*") – both focused on identifying and correcting errors in Du Yu's commentary.[615]

The biography of Liu Xuan contains traditional features typical of describing an extraordinary person:

> 炫眸子精明，視日不眩，強記默識，莫與為儔。左畫方，右畫圓，口誦，目數，耳聽，五事同舉，無有遺失。
>
> Pupils were unadulterated and clear, he looked at the Sun and did not narrow his eyes, had a wonderful memory, remembered a lot by heart, and no one could be compared to him. With his left hand he was drawing a square, [while] with his right hand – a circle, was reciting by heart, counting, listening – he could do all five things simultaneously without missing anything [*Sui shu*, 75/1719].

However, it was this genius that played a cruel joke with him, because when Niu Hong launched a campaign to collect manuscripts for the Imperial Library, Liu Xuan forged two manuscripts and sold them to the collectors for a living. He believed that no

---

[614] Liu Xuan employed this genre to composed the following commentaries*: Shang shu shu yi* 尚書述義 (12 scrolls), *Mao shi shu yi* 毛詩述義 (40 scrolls), *Chunqiu shu yi* 春秋述義 (40 scrolls), *Chunqiu Zuo-shi zhuan shu yi* 春秋左氏傳述義 (40 scrolls), *Xiao jing shu yi* 孝經述義 (5 scrolls), *Lunyu shuyi* 論語述義 (10 scrolls), see [*Bei shi*, 82/2767; *Sui shu*, 75/1723].

[615] Most of the works of Liu Xuan partially survived and are included in the Ma Guohang corpus.

one could recognize the fake, but the opposite happened, and as a result, he was forced to leave his post and go to his homeland, where he started teaching private lessons [*Sui shu*, 75/1720]. Under Emperor Yang, he managed to get back to some duties at the court, but his low rank and the apparent hostility of many colleagues forced him to again leave for home. This coincided with the turmoil that had risen throughout the country and accompanied the Sui wars against Korea. Liu Xuan lost all of the students. He and his family just died of hunger [*Sui shu*, 75/1723].

Liu Zhuo's career was not much more successful. At first, he also arrived at the court and participated in the discussion of difficult issues associated with the Classics. The discussions were very fierce, no one wanted to concede to his opponent, but Liu Zhuo's opinion was usually the only one nobody could oppose [*Sui shu*, 75/1718]. In 586, Classics carved in stone were delivered from Luoyang, and since many characters had already been eroded, the decryption issue came to light. No one could cope with this task, so a special Imperial Rescript entrusted Liu Xuan and Liu Zhuo with this work. They coped with the task brilliantly, but the result, as *Sui shu* says, "covered with shame all the [courtiers] Confucians dramatically" and stirred up the sincerest envy and hatred towards them, especially to Liu Zhuo. The result was an internal report defaming the name of Liu Zhuo, after which he was demoted to become a commoner [Ibid]. Liu Zhuo also had to start giving private lessons,[616] years later he returned to the capital for some time to undertake the *boshi* position, but due to the illness, he was bound to return to his homeland.

All these details of the life of the two scholars deserve profound investigation if one would like to explain what kind of driving forces were responsible for the decline of the Northern exegetical tradition. The fact is that, no matter how badly contemporaries used to treat Liu Xuan, the influence of his research on subsequently developing exegetics was so significant that they began to talk about him as about a second Zheng Xuan. "The great achievement that generalized [the experience] of the two Han — this is Kangcheng, [and] a great achievement, summarizing [experience] of the Six Dynasties — this is Guangbo. Since ancient times, there have been many of those who commented (*zhu*) on

[616] Liu Zhuo, like his best friend Liu Xuan, criticized his predecessors a lot (including Jia Kui, Ma Rong, Wang Su, Zheng Xuan).

the Classics, but no one has yet surpassed Kangcheng. There were many of those who [wrote] subcommentaries (*shu*) to the commentaries, but no one has yet surpassed Guangbo".[617]

Specifically, this influence became evident when three subcommentaries from the *Wu jing zheng yi* (the corpus officially condemned the Northern teachings) were written precisely based on his subcommentaries — on the *Songs*, on *Zuo zhuan* and on *Documents* (Liu Xuan wrote the latter commentary in cooperation with Liu Zhuo). This situation requires a particular explanation.

4.8.1. Crisis and fall of the Northern exegetical school

A turning point in the history of Confucian exegetics after the period of division into the North and South was the revision of all the accumulated materials (Classics, commentaries and subcommentaries) into one normative, approved by the official learning, corpus entitled *Wujing zhengyi* 五經正義 (The Corrected Meaning of the *Five Classics*) [Zhang Baosan, 2010, p. 18–21]. Officially, this collection made choice in favor of the "southern learning", which basically pushed the northern school to the background, while the northern commentaries were criticized. Noteworthy, that despite this official critical position, the four Classic (*Odes*, *Documents*, *Liji*, *Chunqiu Zuo zhuan*) were included into the collection with subcommentaries compiled on the basis of the works of northern scholars. The causes of this situation deserve a separate analysis.

Let us first consider how and why northern commentaries were criticized. Above was already mentioned, that Xiong Ansheng compiled his subcommentary on *Liji* based on the Zheng Xuan's commentary, and he was very meticulous in his analysis of discrepancies and disagreements in the sheer ritual texts and commentaries, thereby demonstrating broad erudition and methodological accuracy [Jiang Guimei 2009, p. 382–399]. The preface to *Li ji zheng yi* 禮記正義 (The Corrected Meaning of the 'Notes on the Ritual') states that Xiong Ansheng "goes against the [text] of the main Classic, cites a lot of outside sources," that's why Huang Kan's subcommentary is preferable, although

[617] See Chen Xi-jin 陳熙晉 (1791–1851), *Chunqiu Zuo-shi zhuan shu yi shi yi* 春秋左氏傳述義拾遺, [*SYSY*, 8/482].

what “it is lacking will be replenished from the subcommentary by master Xiong” [*Liji*, Xu/1222-1223].

This assessment is of great interest to our study, since in essence it does not explain the reason for the preference of one comment to another, if only because Huang Kang actually diverges much more often from Zheng Xuan's comment, and his level of textological erudition was not as profound as that of Xiong Ansheng.

Subcommentaries by Huang Kan and Xiong Ansheng, as a matter of form, belong to *yishu* 義疏 type: both authors cite opinions of other commentators sometimes contributing their conclusions. Tang scholar Kong Yingda 孔穎達 (574–648) gave official preference to Huang Kan, but at the same time, Ansheng’s commentary is used very often in Kong’s *zheng yi* (in some chapters it is used in each paragraph of “The Corrected Meaning”). In case of a disagreement with Huang Kan’s opinion, *zheng yi* turns out to be on the side of Ansheng, while private Huang Kan’s opinion often becomes a target for criticism. For example, the *Li yun* chapter 禮運 (“The Effectiveness of the Ritual”) four times declares Huang Kan’s opinion erroneous; twice it is declared erroneous in comparison with the opinion of Xiong Ansheng [*LJZY*, 21/1416], whose commentary is referred to in fifteen cases and everywhere is declared to be correct. Other chapters also demonstrate a rather critical attitude to Huang Kan’s commentary, while the interpretation of Xiong Ansheng, though being acknowledged as controversial every once in a while, is still recognized as qualitative judgement.

Let us now take a look at how other northern commentaries were evaluated in the *zheng yi* collection.

The influence of Sui Classical scholarship was realized in the fact that three subcommentaries from the collection of *Wujing zhengyu* (which officially censured the northern learning) were written precisely on the basis of the subcommentaries of Liu Xuan: to the *Odes*, to *Zuo zhuan* and to the *Documents* (the latter was written in collaboration with Liu Zhuo). This situation worth a separate explanation.

Liu Xuan and Liu Zhuo were the only scholars and authors of subcommentaries who deserved much of Kong Yingda’s attention in the introductions, where he provided

a very detailed analysis both of their genius and shortcomings. For example, in the preface to *Shang shu zheng yi* ("The Corrected Meaning of the *Documents*"), he writes:

> 惟劉焯、劉炫最為詳雅。然焯乃織綜經文，穿鑿孔穴，詭其親見，異彼前儒，非險而更為險，無義而更生義。竊以古人言語，惟在達情，雖復時或取象，不必辭皆有意。若其言必託數，經悉對文，斯乃鼓怒浪於平流，震驚飆於靜樹，使教者煩而多惑，學者勞而少功。過猶不及，良為此也。炫嫌焯之煩雜，就而刪焉。雖復微稍省要，又好改張前義，義更太略，辭又過華，雖為文筆之善，乃非開獎之路。義既無義，文又非文，欲使後生，若為領袖，此乃炫之所失，未為得也。

> Only subcommentaries by Liu Xuan and Liu Zhuo are the most detailed and exquisite. However, Zhuo [spontaneously] weaves[618] a canonical text drags in explanations, sophistically [puts forward] a new opinion, and diverges with the [opinion] of the previous Confucians. He turns non-dangerous into dangerous, where there is no [complex] meaning, he gives rise to meanings. I modestly considered the speeches and addresses of ancient people[619]: when expressing feelings, even if [they] sometimes use [non-obvious] images, it is not necessary at all to look for such a meaning in every word. Had their words necessarily included [such] rationale, then the whole canon would have been [composed based on] of binary words and phrases.[620] This would have raised fierce waves in the quiet sea and fluttered quiet trees with a fierce whirlwind – it would have made teachers suffer and have doubt, while students would have had to work without achieving any particular result. Everything is good in moderation, precisely for this reason [I] have written all of this.
>
> [Liu] Xuan was annoyed with Zhuo because of convolutions and entanglement. [He] based himself on Zhuo's achievements, and he reduced many places. Even though [the text began to look] a little bit more concise and more lucid, [Xuan] also liked to completely reconstruct the previous meaning, [in the end] the meaning diminished, while the words became too flowery.

[618] Meaning "comes up with something that does not exist".
[619] I.e. text of the *Documents*.
[620] The reference is to the fact that the text of the Classic was composed by playing with words and phrases that had synonymous and antonymous meanings.

> Although [Liu Xuan] possesses a talented style, this is not the approach that should be used to teach and encourage [his students]. As for the [deep] meaning – there is no [deep] meaning, as for the style – the style is not as it used to be! [Having] a desire to lead the young generation, how can one become their leader [using such methods]? This is the mistake of [Liu] Xuan, but by no means an advantage [*SSZY*, Xu/110].

Passion for criticizing their predecessors rebounded on Liu Xuan and Liu Zhuo – in the final count they were hit by criticism. It turned out that the Northern exegetics was deprived of its official status supposedly due to numerous shortcomings, but in reality, it was used very extensively.

In this situation, great responsibility lay with Kong Yingda, who became the head of professor's faculty at the Imperial Academy. Kong Yingda, who opposed the Northern tradition, was himself a Northerner, was born in 574 at the end of the Northern Qi, and his apprenticeship just coincided with the Northern Zhou and Sui periods. We learn from his biography available in *Jiu Tang shu* that the only person Kong Yingda received training from in the early days was none other than Liu Zhuo himself.[621]

The above shows that Kong Yingda was directly connected with the Northern line of teachers' succession tradition since Liu Zhuo was a student of Xiong Ansheng, whose comments, despite all criticism, were also included in the *zheng yi* corpus. How did it happen that Kong Yingda, ardently guarding the rules of teachers' succession, began to criticize his mentor openly? The fact is that their relationship came to a scandalous head and being interrupted left an unpleasant aftertaste. Liu Zhuo was one of the most famous mentors at the beginning of the Sui, and a massive number of students flocked to him.[622] Among these students was Kong Yingda; however, at first, Liu Zhuo disparaged him. The young man had on purpose to ask complex questions, and during the disputes initiated by such questions, he proved to be talented and creative. Only after that, Liu Zhuo changed his attitude towards him, but now Kong Yingda, who was a descendant of Confucius in the 31st generation, was offended and, despite the teacher's requests to stay and continue

[621] See [*Jiu Tang shu*, 73/2601].
[622] See [*Sui shu*, 75/1719].

his studies, insisted on leaving for home. After that, Kong Yingda himself began teaching students; and his tutorial period was over.[623] Who could anticipate that, several decades later, it would be Kong Yingda who would evaluate which commentaries should be considered authoritative and which should not?

Thus, Kong Yingda cut the strings of his connection with the Northern teachers' succession, which gave him the right, without violating any formal rules, to take a critical attitude towards people who themselves were extremely arrogant towards everyone. Nevertheless, in addition to the subcommentary to the *Documents*, he leveraged on the subcommentaries of the two Liu to the *Odes* and *Zuo zhuan*. In the preface to *Maoshi zhengyi* ("The Corrected Meaning of the "Odes [in the version of master] Mao""), Kong Yingda's criticism is aimed not only at the heterogeneous circumstantiation in the subcommentary but also at disrespect for the works of the predecessors:

> 其近代為義疏者，有全緩、何胤、舒瑗、劉軌思、劉醜、劉焯、劉炫等。然焯、炫並聰穎特達，文而又儒，擢秀幹於一時，騁絕轡於千里，固諸儒之所揖讓，日下之無雙，於其所作疏內特為殊絕。今奉敕刪定，故據以為本。然焯、炫等負恃才氣，輕鄙先達，同其所異，異其所同，或應略而反詳，或宜詳而更略，準其繩墨，差忒未免，勘其會同，時有顛躓。今則削其所煩，增其所簡，唯意存於曲直，非有心於愛憎。
>
> "Among those who have been recently involved in the compilation of sub-commenting on the meaning of [*Odes*] were Quan Huan, He Yin, Shu Yuan, Liu Guisi, Liu Chou, Liu Zhuo, Liu Xuan and others. [Liu] Zhuo and [Liu] Xuan are great minds [bright in] literature, and at the same time they are Confucian scholars, [their talents] instantly broke into bloom and were racing to break the bridle for thousands *li*. Although all Confucians are trying to concede politely to each other, now they [the two] have no peers; therefore, the subcommentaries they wrote are especially distinguished by their superiority. Today, aa order was received to reduce and correct [the canon and comments], so their books were taken as a basis for the job. However, Zhuo and Xuan relied

[623] See [*Jiu Tang shu*, 73/2601].

on their talents, despised previous generations, merged that which was separate and separated that which was integral; what was to be brief, on the contrary, they explained in detail, and what required details were abridged. Verifying their principles [criticism of other people's work], [we found out] that they didn't avoid mistakes, and [where they] agree with each other, they also sometimes tripped up. Now [we] have abridged what was too verbose, augment where it was too brief – we proceeded only from considerations of what was right and wrong, we did not hold any biases or prejudices in our heart" [*MSZY*, *Xu*/261].

In the preface to *Chunqiu Zuo zhuan zheng yi* 春秋左傳正義 (The Corrected Meaning of [master] Zuo's commentary on *Chunqiu*), Kong Yingda, again recognizing the outstanding talent of Liu Xuan, assailed him with criticism for his disrespect for Du Yu and the inconsistency of the style of his commentary:

其為義疏者，則有沈文何、蘇寬、劉炫。然沈氏於義例粗可，於經傳極疎；蘇氏則全不體本文，唯旁攻賈、服，使後之學者鑽仰無成；劉炫於數君之內，實為翹楚，然聰惠辯博，固亦罕儔，而探賾鉤深，未能致遠。其經注易者，必具飾以文辭，其理致難者，乃不入其根節。又意在矜伐，性好非毀，規杜氏之失，凡一百五十餘條，習杜義而攻杜氏，猶蠹生於木而還食其木，非其理也。

"Today there are subcommentaries on the meaning of [*Zuo*] authored by Shen Wen, He Xiu, Su Kuang and Liu Xuan. However, [if] master Shen's ideas are still somewhat suitable, then [concerning] the Classic and *zhuan*, he is extremely superficial. [Compositions] of master Su are completely inattentive to the main text; he is only constantly deviating and criticizing Jia [Kui] and Fu [Qian]. [This] makes the younger generation "drill [something hard] and look at the [sublime]"[624] without any success. Among the listed gentlemen, Liu Xuan is indeed an outstanding talent. Indeed, regarding [his] intellect and the scope of knowledge, no doubt, he is second to none. However, when one is striving

[624] "Drill [something hard] and look at the [sublime]" means delving into the study of the subject assuring yourself that it is indisputable. The expression originates from [*WXDL*, 2/12].

> [only] for concealed [knowledge] and enigmatic [meaning], it is impossible to make good progress. In the places where the canon and comments are straightforward, [he] certainly decorated the [text] with ornate constructions. In the places where meaning is sophisticated, [he] failed to penetrate the essence. Besides, his motivations inclined to arrogance, because of his nature, he liked to defame [his predecessors]. He corrected the mistakes of master Du, a total of one hundred and fifty-odd cases. He [himself] learned everything from Du [Yu], and then made a stand against him! It is just like an insect born on a tree comes back and eats this tree. It contradicts the [logical] principle to the highest degree" [*CQZZ*, *Xu*/1698].

Thus, it was after the *Wujing zhengyi* corpus had started being used extensively as a standard textbook and the basis for any exegetical activity that the official authority of the Northern school was undermined, even though in practice the Northern subcommentaries were the most numerous and valuable from those the commission[625] consulted with when compiling the corpus.

An indicative example of the development of this situation is a later *Xin Tang shu* dynasty story, which, obscuring the moment of Kong Yingda's revision, only stipulates that in essence, Liu Zhuo "respectfully took fright" of him [*XTS*, 198/5643]. By the time the *Xin Tang shu* was compiled, the approach set forth by Kong Yingda in the preface to the *zhengyi* had already become a reliable source for assessing the North and South branches of Confucianism, that's why the story presented in *Xin Tang shu* also acquired a new slant. Indeed, if Liu Zhuo himself, one of the leading representatives of the Northern school, could not oppose anything written by the young genius Kong Yingda, then this confirmed that the entire of Northern exegetics was of subordinate significance. Taken into account the details that are known about the arrogant nature of Liu Zhuo, one could suggest that the fact that he "took fright" of the young man is highly doubtful and diverges from the testimony of *Jiu Tang shu*; this change in the sources shows how the

[625] If analyze the editorial board in the prefaces to each *zhengyi*, then it turns out that out of several dozen of its members, only a couple of people were from the south. That is, the compilers of *zhengyi* for the most part were northerners, who, while openly criticizing the "northern learning" and promoting the "southern learning," relied on northern subcommentaries. This is a very interesting reflection of the cultural attitude set in Sui times and developed at the beginning of the Tang, its details worth a separate study.

memory of the Northern tradition had already been changed and discredited by the 11th century.

***

The main task of sections 4.5.-4.7. consisted in identifying the problem field of the northern exegetical school in the era of the Southern and Northern dynasties, Sui and at the beginning of Tang. The northerners continued to work within the framework of the Han exegetical paradigm, using the Han commentaries as the basic ones, which implied a methodological dependence on Han exegetics (especially this concerned textology). At the end of the Northern dynasties and under Sui, the integration of the northern and southern traditions began, the disposition at the court was replaced, erudites uniting both southern and northern studies appeared.

In the course of analyzing the causes of the crisis and the decline of the northern exegetical school, a phenomenon of discrepancy was revealed between the official preference of the southern subcommentaries and the practical use of the northern ones. That is, in all likelihood, a whole set of objective and subjective reasons led to criticism of the northern school.

Subjective reasons include the fact that the head of the *Wujing zhengyi* editorial board, Kong Ying-da, in his youth studied with one of the brightest representatives of the northern school of the late period — Liu Zhuo, but their relationship ended with the young man's grudge against the arrogant attitude of the mentor towards him. Subsequently, in the prefaces to the *zhengyi* commentaries Kong Ying-da will repeatedly criticize his failed mentor and the best friend of the latter Liu Xuan, who also certainly sublimated many of the characteristic features of the northern exegetical tradition.

Objective reasons include the intellectual disposition after the unification of China under Sui and later, during the unification and standardization of canonical texts in early Tang: literature and philosophy were incomparably more developed in the South, however textology still was in the North. During the compilation of the the *Wujing zhengyi*, to admit that northern scholarship is preferable to the southern one, would mean, if not annulment, then, in any case, a very serious reassessment of intellectual trends and undermining the authority of culture, which under Tang has already managed to occupy

a dominant position (both in terms of the number of southerners at court and in the course of intellectual activities).[626] From a methodological point of view, limiting the research by the Eastern Han exegetical framework to early Tang scholars was also somewhat unacceptable. However, in the absence of better textual studies, it was difficult to neglect northern commentaries, which led to them being left in the status of advisory and complementary material.

Concluding Remarks

In the Chapter 4 — "Syncretism and Split of the Confucian Exegetical Thought (3rd –7th centuries AD)" — I focused on the trends in Confucian exegetical thought in the Early Medieval China. This period covers the reign of the Jin dynasty, the Southern and Northern dynasties period, as well as the short period of existence of the Sui dynasty. As shown in this chapter of the thesis, the Sui period (as well as the first decades of the existence of the Tang dynasty), when considering it in the context of the history of Confucian exegetic thought, refers to a stage genetically connected and logically ending the development of Confucian Early Medieval exegetics.[627]

I. An analysis of the commentary works of the Jin period and the era of the Southern dynasties demonstrates how the long debates about the interpretation of certain places in the Classics and *zhuan* led to the fact that Confucianism accumulated a wide variety of points of view and philosophical concepts. In Jin times, the tendency to generalize accumulated material intensifies (appearance of several types of generalizing or collected commentaries), while the first attempts to make certain manipulations with the texts of the Classics also is noteworthy, — the Classics are supplemented or, in principle, presented in a new version. The latter was partially due to constant attempts to prove the legitimacy of the Jin dynasty and, accordingly, to find a canonical justification for it.

---

[626] In *Suishu*, for example, the section "Literature" provides a comparison of southern and northern traditions, which states that southern literature is famous for its elegance and beauty, and northern literature is strong in content, so they shall be combined using the strengths of both sides to get refined literature with deep content [*Suishu*, 76/1729–1730]. That is, in any case, the southern form and general style is recognized as the main one, which can be supplemented with "northern practicality and solidity" [Ibid].

[627] On the problem of defining the boundaries of the Chinese Medieval times, see [Kravtsova, 2010, p. 72–93].

II. In the Southern dynasties period, there was a sharp decline in the popularity of almost all types of commentary, with the absolute predominance of a rather vague "commentary on the meaning." Thus, a peculiar secularization of canonical activity and the educational system gradually took place, which was turned into an integral part of the secular life of the intellectual elite. This field no longer belonged specifically to Confucianism, but had to cohabit with philosophical and literary interests of the intellectuals. At the same time, in the Southern dynasties, orthodox Confucians did not stop trying to restore classical Confucian education and approve a stable set of commentaries for teaching. Sometimes they succeeded, but usually not for long, because a lot depended on the interests of the ruler, who often tended to like syncretic philosophy and poetry.

III. At the same time, the exegetics of the Northern dynasties, on the contrary, sought to return to the ideals of the Han tradition, at least in the late, Eastern Han version. Commentaries of the end of the 6th century demonstrate a tendency to interpenetrate the southern and northern styles of exegesis. The Classical scholarship of the Sui – early Tang period is the result of this integration, an important feature of which is the official domination of the southern commentaries, while in practice the meticulous examination of the northern ones still was necessary. This historical choice predetermined the decline of northern exegetics as an independent intellectual phenomenon and marked the end of the Early Medieval stage of the development of Confucian exegetics.

IV. This chapter, also distinguished and analyzed a new type of commentary — 疏 *shu* (encyclopedic subcommentary). This type of commentary developed under the influence of the active interaction of Confucianism with Buddhism, as well as the practice of lecturing on the Classics, popular in the 4th–6th centuries. Initially, *shu* showed a very free attitude to the commented texts, but in the Tang era it was transformed into a special kind of encyclopedic subcommentary, the purpose of which was to restore connection with the chosen tradition through "reconciling the meaning" of the commentaries-*zhu* and earlier *shu* while separating reliable from those which broke the meaning of the Classic and *zhuan*.

Conclusion

Synthesis: The Periodization of the Historical Development of the Confucian Classical Scholarship in the 2nd century BC – Early 7th century AD and the Typology of Confucian Commentary

Famous British historian of philosophy Frederick Copleston (1907–1994) once wrote that "division into historical periods may express the tyranny of general ideas over the mind and obscure any clear perception of overlapping and of elements of continuity, it is an exaggeration to claim that a division of this kind is useless or that it has no foundation in historical fact. To be sure, we cannot assign rigidly delimited boundaries. But it seems idle to deny that there are any roughly distinguishable periods with characteristics of their own" [Copleston, 1972, p. 3–4]. This observation successfully reflects the goal that was set at the beginning of this thesis — to consider and analyze the development of Confucian commentary as one of the most important forms of the exegetical tradition and to identify the main patterns and generalizing factors of its dynamic development.

I confined historical scope of the study mainly to the period from the 2nd century BC to the beginning of the beginning of the 7th century AD, since it was precisely at this time that the institutionalization of Confucian exegetics, the emergence of all the main types of commentary, as well as shaping of the intellectual basis, which to a large extent determined the course of development of exegetical thought in subsequent eras, took place.

Based on the historical and cultural processes and analyzed sources considered in the thesis, it is possible to identify the development of Confucian commentary as one of the most important forms of the exegetical tradition, as well as the following periods of Confucian exegetical thought development:

Table 13. *Periodization of Confucian exegetical thought development (2nd century BC – early 7th century AD)*

1	The period of the classical exegetical tradition and the active transmission of authoritative knowledge as part of school succession (2nd cent. BC – 2nd cent. AD)
2	The period of a (scholarly critical) attempts to reconstruct and restore the exegetical tradition (2nd – 3rd cent.)
3	The period of formation and development of philosophical (subjectively individual) exegetics and the decline of traditional knowledge transfer lines (end of the 3rd cent. – 7th cent.)

Now I shall overview the key characteristics of these periods in more detail.

The first period was marked by emergence of influential intellectual communities and movements that were virtually quite secretive, since they were focused on the transfer of knowledge about Classics and those particular commentaries on them, the credibility of which was challenged by opponents. This preconditioned a rather long and stable pattern of knowledge transfer within exegetical communities (schools), which was decisive for existence of very limited numbers of externalization of these transmission lines: in fact, it is associated with three types of commentary – *zhuan, zhang ju and xun gu*.

Zhuan-commentaries were the mainstay for development of interpreting Classics traditions that were endowed with high credibility on the basis of the high status of their authors regardless of whether the ancient origin of such text was historically authentic or the transmission line was fabricated (each school insisted on the historical reliability of its transmission line). By the time of an institutionalization of Confucian exegetics and canonization of the *Five Classics* (or soon after it), all texts which are a part of a canon were supplied with corresponding *zhuan*. Initial texts together with this interpreting *zhuan* became the main basis for the subsequent directions of exegetics. Teachers' succession, as part of "official teaching" (*guan xue*), was most often exercised through oral interpretation of these texts by the mentor – and during this process the texts were recorded in writing in the form of *zhang ju* commentaries. They had, first of all,

educational functions and were used as the core material for the preparation for state exams, as well as for maintaining and consolidating school continuity and school status. However, the increasing amount of detail and verbosity of commentaries of this type, as well as their excessive deviation from the interpretation of the canonical text itself, have become a serious problem over time.

These shortcomings were noted among scholars who did not belong to the "official teaching" machinery but supported transmission lines (mainly Old Script texts), which did not get unconditional recognition in the scholarly community closely associated with the court. The struggle for political and intellectual superiority contributed to the search for new ways of canonical studies. As a result, a trend was formed that used the *xun gu*, or philological study of the text, as the main method of interpretation. This method was aimed at reconstructing the "true" or "great" meaning of the canonical language, in the texts of which, as it was believed, the Dao was manifested. It was entailed that this Great Meaning had been lost (or was in danger of being finally lost) due to the long period of official superiority of the increasingly scholastified exegetics of the Modern Script school.

Contradictions accumulated over several centuries gradually undermined the unshakable position of "official teaching"; at the same time, they facilitated interaction between representatives of different intellectual streams. Therefore, by the time of Eastern Han Dynasty, *tong ru* phenomenon had already become pervasive and turned into a general tendency for the development of late Han exegetics. This, in turn, predetermined the sunset of the Han exegetics in the form it had existed for almost four hundred years. The foundations of both school and teachers' succession, which constituted the necessary conditions for its successful functioning, were blurred.

All this could not but lead to the evolution of Confucian commentary: it was at this time when new transitional types appeared – *tong yi* 通義 ("penetration into the meaning"), *tong yi* 同異 ("general and different"), and *yi yi* 異義 ("differences in the meaning"). Concurrently, *nan* 難 ("difficulties") commentaries and twin commentaries came into fashion: 駁 *bo* ("refutation") and *bo nan* 駁難 ("refutation of difficulties"). He Xiu's activity, a representative of Gongyang school, who used the *jie* 解 "explication"-

commentary to defend the position of his school and to smoothly reform it at the same time, was a desperate attempt to somehow oppose this process. However, this was not particularly successful; due to the irreversibility of the general strive to unification or at least the interpenetration typical of different intellectual streams.

These events are associated with the beginning of the **second period** of Confucian exegetical thought development, namely, the transition to attempts of critical scholarly reconstruction of the tradition, which was rapidly dying away. This period coincided with activities of the bright exegete Zheng Xuan, as well as with the activities of his followers and opponents.

When the inviolability of the school authority is undermined, the traditional transfer of knowledge is interrupted and it is impossible to restore it on the same foundation that had been potent before. In this difficult situation, Zheng Xuan undertook an attempt of a scholarly and critical study of the main interpretations of the Classics and commentaries that existed at that time; he tried to bring them together selecting from each tradition what he thought was most reliable and valuable.

The new tasks he posed led to the introduction into practice of new types of commentary – *zhu* 注 and *jian* 箋, which met the changed exegetic rules. The idea was that through a rational selection of parts of different traditions one could create a certain authentic integration revealed a completely changed attitude of exegetes to canonical studies. The peculiarity of this idea is that it was initially devoid of reliance on any authoritative school "succession from the sages" and inevitably led to formation of a critical assessment and, as a result, to refutation and replacement by another idea. While it was practically impossible to dispute the statements of the sages or worthies (moreover, nobody needed this), the words of an conventional scholar could always become a target for criticism on the part of opponents believing that they had the right to criticize the colleague, since they all had the same scholarly status.

The debate that broke out in the 3rd century concerning correct or incorrect interpretation of the text of the canons is connected precisely with bringing exegetics to the level of a fairly open discussion. As a result, less than a few decades passed, before the rational position of the exegete began to be replaced by the author's subjective

approach: scholars delved into the study of more and more specific and abstract problems; and each scholar began to form his own, to one degree or another, unique point of view.

The beginning of the **third period** of the development of Confucian exegetical thought is associated with a process of subjectivization of exegetical writings, when *lun* 論 ("research/treatise"), *wen* 問("questions"), yi 議 ("discussion/suggestion"), *shi fei* 是非 ("truth and false"), as well as other commentary types, came into use, which will be discussed below. The increased popularity of commentaries in the form of "questions" could be explained by the fact that by the 3rd century there were much more questions about the Classics than there were answers, while the conditions of the historical era made it difficult to calmly study them. Discussions and private research marked an increasingly obvious tendency towards individualization of exegetical activity.

By the end of the 3rd – beginning of the 4th century, attempts to evaluate and summarize the accumulated controversial material began. This was implemented in the form of *ping* 評 "balanced critiques" and *ji* 集 "collection" commentaries. Specialized studies of complex issues, for example, reconstruction of the pronunciation of ancient hieroglyphs from canonical texts, began to be more actively conducted (these commentaries had a marker *yin* 音 "phonological glosses").

The reign of the Jin dynasty severely impacted those remnants of classical, as well as scholarly critical exegetics, that were still in place in the Three Kingdoms period. On the one hand, it was connected with the general crisis of Confucian thought, which required expansion of its problematic area by introducing a number of elements of Taoist philosophy into its discourse. Another reason was connected with political conflicts resulted in destruction of a large number of manuscripts (in such a way many West Han transmission lines were interrupted). The changed education program, which now included popular Taoist texts, also contributed into development of a new ideal and style of intellectual activity – now they were abstract philosophy and literary creativity.

After the 5th century split of China into the South and North, its southern part inherited the main features of Jin exegetical trends, plunging more and more into the world of mixed Confucian–Taoist–Buddhist philosophy and literature. For Confucian

exegetics, the main consequence of these processes was the emergence of a new type of commentary – *yi shu* 義疏 "subcommentary to the meaning" (also *yi* 義, *da yi* 大義) recorded by Confucian mentors further to or during lectures on Classics and commentaries – therefore *shu* had the form of subcommentary. The style and structure of both the lectures themselves and commentaries revealed the distinct influence of Buddhist teachings that had won minds of the Chinese intellectual elite: similar to the lectures of Buddhist mentors and translators of the Buddhist canon they were provided with the function of philosophical writings.

As a result, the Southern exegetes practically ceased dealing with the issues of canonical textology, giving preference to philosophical speculations and "pure conversations" (*qing tan* 清談). Thus, their final departure from the ideals of classical and scholarly critical exegetics was accomplished. The importance of the Confucian mentor, as a key figure in the life of a scholar, was rapidly fading. After all, philosophical thought is always individual. The basics of philosophical thinking could be taught, but further philosophical reflection is always a matter of the thinker's personal abilities.

The official version of the set of commentaries necessary for establishing the *boshi* chairs had lost its prominence. This situation resulted from the change of preferences: one day they were given to the commentaries written in the spirit of the *xuanxue* teaching, another day — to various academic and consolidated commentaries (written by Zheng Xuan, Wang Su, Mi Xin, Du Yu, Fan Ning, *et cetera*). More conservatively oriented Confucians pointed out the danger of this situation: they believed that if the younger generation of Confucian students would learn from the works of the *xuanxue* philosophers, they would never appreciate the importance and necessity of the traditional transfer of knowledge.

As opposed to the Southerners, the Northern exegetes returned to a certain extent, to the ideal of classical or, in any case, scholarly critical exegetics, which is quite alien to the philosophical problems of *xuanxue*. They chose for themselves the field of textual research as a more comfortable niche of existence. The most significant commentaries compiled by the Northern exegetes formally also related to the *yi shu* type, however, regarding their content they radically differed from their Southern counterparts. These

comments were of a school nature (for example, the bright commentator of *Li ji* Xiong Ansheng basically adhered to the teachings of Zheng Xuan). In addition, such commentaries were quite profound comparative textual studies. It's no coincidence that it was the Northerner Liu Fang 劉芳 (453–513), who was the first to use the *zheng* 證 ("evidence") commentary . This type became the key one for exegetes much later, during the Qing Dynasty, which considered Han scholarship as its ideal (similar to the representatives of Northern Confucianism).

The hard times of the political and cultural unification of China at the end of the 6th century turned out to be a fateful period in the history of exegetical thought. Southerners and Northerners fought court battles for influence and authority; although both sides succeeded in turn. At the beginning of the 7th century, Southerners enjoyed a numerical advantage, but the reasons for the decline of Northern exegetics and its subsequent oblivion lay not only in the failures of court diplomacy.

At the turn of the 6th – 7th centuries, Northern exegetics gradually acquainted itself with the Southern tradition accumulating the best features of the latter on the preserved foundation of the Northern educational potential. This was reflected in the phenomenon of the "two Liu" — the most prominent representatives of the Sui exegetics: close friends Liu Xiang 劉炫 (546–613) and Liu Zhuo 劉焯 (544–610). They were incredibly gifted polymaths, generally acknowledged experts on a great number of Classics, ancient manuscripts and inscriptions. This reputation, however, reinforced their sneering attitude to their colleagues and especially to the Southerners, who could not match them in the way of erudition. The lid was put on by the young Kong Yingda, the future head of professorate at the State School and the editor–in–chief of the monumental *Wujing zhengyi*. He harbored a lifelong grudge against Liu Zhuo. In his young days, Kong Yingda strove to become his student, but was received by him with open disdain, so Kong Yingda interrupted his studies, returned back home and began to teach on his own.[33]

Thus, Kong Yingda, who, to a large extent, was called upon to decide the fate of the Early Tang exegetics, and being himself a Northerner, found himself outside the Northern line of teachers' succession. More than that, he had a reason to dislike it intensely and, partly because of that, Southern subcommentaries gained official

preference. Although, as a matter of practice, many interpretations still kept to be borrowed from the Northern exegetes, they had lost their official status by that time. To recognize that Northern exegetics was superior regarding its scholarly level to the Southern meant facing serious consequences. Early Tang scholars were not prepared to develop the line of the Eastern Han scholarship. However, it was not easy to turn down Northern commentaries completely, since better textual studies were not produced in the South. Therefore, Northern commentaries were retained to refer to, but were only given the status of consultative and complementary material.

By the 11th century, the memory of this story was noticeably distorted, which was reflected in Kong Yingda's biography in *Xin Tang shu*. In this biography, the young man appears as the winner who intellectually defeated Liu Zhuo, who back at that time was allegedly "afraid" of the young Kong Yingda. Thus, Northern scholarship was once again discredited, in the person of one of its leading representatives. This was to confirm the legitimacy of the privileged position of Southern exegesis, its style and methodology.

The philosophical exegetics and its most striking commentatorial embodiment — *shuo*-reasoning — reached its peak in Song period, which is explained by the rise of Neo-Confucianism and another reinterpretation of exegetical strategies. Under Song, essay type of writings came into fashion – they drew upon a personal opinion of a philosopher–and–scholar, rather than upon any previous canonical tradition. This promoted a high demand for this type of commentary, which provided exegetes with considerable freedom of action.

***

The above periodization of Confucian exegetical thought allows to typologize Confucian commentary forms, preliminary reducing them to five key groups:

Table 14. *Types of Confucian commentary*

Traditional-and-authoritative commentary	*zhuan* 傳, *zhang ju* 章句, *xungu* 訓詁
Synthetic-and-critical commentary	*zhu* 注, *jian* 箋, *jie* 解, *tong yi* 通義, *tong yi* 同異, *yi yi* 異義, *shi fei* 是非, *ping* 評, *yin* 音, *zheng* 證
Polemical commentary	*nan* 難, *bo* 駁, *bo nan* 駁難, *yi* 議, *wen* 問 (*da* 答),
Collected-and-summarizing commentary	*ji* 記, *ji* 集, *shu* 疏 (in Tang exegetics), *lüe* 略, *yao* 要, *wei* 微
Philosophical-and-essayistic commentary	*shuo* 說, *lun* 論, *yi shu* 義疏 (in Southern exegetics), *yi* 義, *da yi* 大義

Traditional-and-authoritative commentary was typical of Han exegetical thought, in the framework of which each intellectual trend and community defended the authority of its knowledge transfer line.

The process of interaction of different exegetical tendencies and attempts to critically reconstruct the fading tradition contributed to the emergence of a number of **synthetic-and-critical** and **polemical** commentaries, which, possessing no absolute authority, aimed at restoring the true meaning of the texts of Classics and *zhuan*-commentaries by means of comparative textual research.

The collected-and-summarizing commentary appears as a result of lengthy disputes generated by the beginning of open scholarly discussions about the textology of Classics and commentaries; another reason was the necessity to record segmental materials for educational purposes. The decline of the authoritative Confucian tradition and interaction with other philosophical systems gave rise to a reassessment of the style and ideals of intellectual and, in particular, exegetical activity. This resulted in its gradual individualization of the whole process and eventually took the form of **philosophical-and-essayistic commentary**.

Summary of Findings and Discussion

I. The core of the Confucians Classical scholarship since the 2nd century BC was the corpus consisting of five most ancient and authoritative works (the *Five Classics*) which received the canonical status in the Western Han period. Although the number of Classics gradually grew further, as well as the popularity of some texts involved oblivion of others, a variety of the commentaries written to the *Five Classics* and also their active involvement into political agenda of Early Imperial and Early Medieval China, allows for tracking the most significant changes and critical trends of Confucian exegetics of this period.

II. The key problems of studying Confucian exegetics include the question of the peculiarities of the development of the Confucian commentary. The texts of Confucian commentarial heritage are a fundamental and richest source for studying a Confucian exegetical thought. These sources reflect a side of the Chinese culture exploring which the development of exegetical trends, the evolution of methods of the textual analysis, the change of political accents can be traced, as well as the changes in educational standards and intellectual aspirations of the elite of the Chinese society can be highlighted. The Confucian exegetical community existed for a long time and never was entirely uniformed. It included people of different family background, wealth, official ranks, intellectual abilities and social relations, different political views and philosophical interests. Nevertheless, they claimed o the most authoritative people in China as owning knowledge of Confucian initial texts; they always sought to influence practically all spheres of life of society, including it the direct purpose on which successful realization the meaning of life depended.

The period from the 2nd century BC to the beginning of the 7th century AD is precisely the time of the institutionalization of Confucian exegetics, the emergence of all the main types of commentary, as well as shaping of the intellectual basis, which to a large extent determined the course of development of exegetical thought in subsequent eras. This framework provides the necessary base for elaborating the historical typology

of the Confucian commentary and studying the general logic of the development of Confucian exegetical thought.

III. The Confucian exegetical system represents an interaction of canonical and commentarial texts as the essential elements connected among themselves by the hierarchical relations and forming a single intellectual field. The texts created within this field, also, were united by the purpose since all of them were understood by Confucians as a link in the reconstruction of the Way of ancient sage kings.

The thesis explored, how Confucian scholars/exegetes who studied canonical texts reflected on this process in terms of "tradition" (the Way, manifested in *jing*-canons and *zhuan*-commentaries) and "deviation" (a commentator's personal opinion showing the degree of deviation in relation to an authoritative tradition). After the canonization of the *Five Classics* and institutionalization of Confucian exegetics in the 2nd century BC, these texts, which were already significant and authoritative before, were officially granted with the status of scriptures the essence of which was the manifestation of the Way of the ancient sages. Most of the Classics were already surrounded by a corpus of the earliest commentaries called *zhuan*, which were attributed to authors with exceptional qualities of "worthy people" — *xian*. Such a symbiosis of the canon and *zhuan*-commentaries laid the foundation for the subsequent exegetical tradition, being considered the transfer of reliable knowledge of the Way and enjoying almost undisputed authority in the Confucian intellectual community. Realization of this idea was made, depending on various circumstances in different sociocultural areas — from an education system to the political agenda. Within this field, the unique system of values, the ideas, skills and stereotypes of behavior and also the intellectual traditions accepted by members of the Confucian scholarly community was gradually created.

IV. The subsystem of values of the Confucian exegetical community determined several stereotypes, according to which the interaction of the exegete and the canonical text he studied was built. (1) The claim to possess authoritative knowledge of the Classic and the Way expressed in it, which was preserved in the school tradition, (2) the reconstruction of this knowledge through open discussions and combining different school interpretations in the times of the decline of the traditional knowledge authority,

(3) the break with the school tradition and the study of the Way for the sake of self-cultivation. The formation of these stereotypes took place as being inseparable from the modifications of the forms of commentary that reflected the main nuances of this interaction.

V. The analysis of Confucian commentator heritage allows to highlight at least ten commentary types playing a pivotal role in the historical development of Confucian exegetics: *zhuan* 傳, or the authoritative commentary and tradition, *zhang ju* 章句, or the school phrases-and-chapters commentary, the philological commentaries on multi syllables *xun* 訓 and one-syllables *gu* 故 (詁), *shuo* 說, or the reasoning, *ji* 記, or the local school records and collections of lecturing materials, *zhu* 注, or the synthetic interlinear commentary, *jian* 箋, or humble commentary-annotation, *jie* 解, or the explication of difficult places, *shu* 疏, or the encyclopedic subcommentary.

The classification of commentaries which developed in Confucian exegetics also included: a cluster of comments on the meaning — *yi* 義, "penetration into the meaning" *tong yi* 通義, "various meanings" *yi yi* 異義, "great meaning" *da yi* 大義), polemic commentaries difficulties-*nan* 難, refutations 駁, refutation of difficulties-*bo nan* 駁難, questions-*wen* 問, balanced critiques-*ping* 評, common and different-*tong y i* 同異, truth and false-*shi fei* 是非,evidences-*zheng* 證, discussions-*yi* 議; phonologic commentaries *yin* 音, collected commentary-*ji* 集; disquisitions-*lun* 論, *wei* 微, or the commentary about the subtle place in the Classic or *zhuan*, *lüe* 略, or the outlines, *yao* 要, or the commentary about the essential parts in the Classic or *zhuan*.

The systematic historical analysis of typological features of the Confucian commentarial compositions allowed to divide them into five groups: traditional-and-authoritative commentary, synthetic-and-critical commentary, polemical commentary, collected-and-summarizing commentary, philosophical-and-essayistic commentary. (1) The traditional-and-authoritative commentary was a necessary instrument of the Han exegetical practice which distinctive feature was an aspiration of each intellectual current and community to defend antiquity and authoritativeness of the transmission line of

knowledge. (2) Synthetic-and-critical commentary, as well as polemical commentary, were the result of the interaction of different exegetical currents and attempts of reconstruction of the vanishing "authoritative" tradition. Such commentaries did not claim for unconditional authoritativeness; they focused on restoring the true meaning of the Classics and *zhuan* through critical textual research and debate about it. (3) Collected-and-summarizing commentary was a result of the long exegetic; their purpose was also fixing of different materials in the educational objectives. (4) Philosophical-and-essayistic commentary developed in an era of decline of authoritative exegetical tradition and interaction of Confucianism with other philosophical systems. Revaluation of style and intellectual ideals and, in particular, exegetical activity led to its gradual individualization when the commentator did not claim the support of authoritative tradition.

VI. Apart from the typology of Confucian commentary, another significant result of the present research project is the periodization of the history of Confucian exegetical thought. The latter means the possibility of an integral look at the subject of study and helps to identify its fundamental characteristics.

(1) The first period falls on Western and Eastern Han periods when the concept of exegetical tradition was created, and active transfer of authoritative knowledge within school succession was established. (2) Transition to the second period happened at the turn of the 2nd–3rd centuries AD because of the accumulated contradictions between the competing intellectual currents. By then the Confucian exegetics were several decades in crisis. Lines of teacher's succession more and more became convention, the importance of traditional transfer of authoritative knowledge was undermined, local exegetical schools have been gradually obtaining universal characteristics. (3) The third period started approximately at the end of the III century and is connected with the development of significant individualization of the style of thinking which contributed into the decline of the traditional transmission lines of the knowledge about Classics. Partially this process was accelerated by the absorption of the Taoist and Buddhist concepts in Confucian philosophical thought and exegetical practice. In parallel with it, the educational system also has changed, allowing coexistence of Confucian disciplines with the syncretic

xuanxue learning and literary creativity. Respectively, not only terminology changed its "Confucian" tones, but also the practice of teaching itself obtained some new forms and ideals. The last significantly affected the works of the Southern exegetes of the 5th–6th centuries AD. On the contrary, northern scholars strived for the preservation of the Han exegetics ideals, however, in the first half of the 7th century the northern line of teacher's succession lost official support and the historical choice was made in favor of southern learning. Northern commentaries continued to remain as reference materials. Yet, they have never regained the status of standard exegetical research, which marked the end of Confucian Early Medieval exegetics and in many respects defined its future development.

List of Abbreviations[628]

BMFEA — Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquites

BDCW — Biographical Dictionary of Chinese Women: Antiquity Through Sui, 1600 B.C.E. – 618 C.E

ECT — Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide

IIC — Interpretation and Intellectual Change: Chinese Hermeneutics in Historical Perspective. Tu, Ching-I, ed. New Brunswick, N.J: Transaction Publishers, 2005. 366 p.

LMCD — The Literary Mind and the Carving of Dragons

MS — Monumenta Serica

SMC — Studies in Manuscript Cultures

TP — T'oung Pao

BHT — Bai hu tong shu zheng 白虎通疏證

WX — Wen xuan 文選

WXDL — Zeng ding Wen xin diao long jiao zhu 增訂文心雕龍校注

WXTK — Wen xian tong kao 文獻通考

GYSZ — Guang ya shu zheng 廣雅疏證

GZ — Guanzi jiao zhu 管子校注

GLZ — Chunqiu Guliang zhuan zhu shu 春秋穀梁傳注疏

GSZ — Gao seng zhuan 高僧傳

GSB — Gu shi bian 古史辨

GSBZX — Gu shi bian zi xu 古史辨自序

GYZ — Chunqiu Gongyang zhuan zhu shu 春秋公羊傳注疏

DDF — Dong du fu 東都賦

DKK — Spiritual Culture of China (Duhovnaya Kultura Kitaya, in Russ.)

---

[628] The information about abbreviated sources for the most part is given in the bibliography list below, therefore here it is omitted; in case of some large collections the information is give here in the footnotes to avoid unnecessary extensiveness of some items in the main list.

DSJ — Lüishi jiashu du Shi ji 呂氏家塾讀詩記

YWZZS — Hanshu Yi wen zhi zhu shi hui bian 漢書藝文志註釋彙編

YHX — Yi Han xue 易漢學

YCS — Yi cong shuo 易叢說

YZS — Yi Zhou shu hui jiao ji zhu 逸周書彙校集注

YSC — Han Wei yi shu chao 漢魏遺書鈔

KZJY — Kongzi jia yu tong jie 孔子家語通解

LJZY — Li ji zuan yan 禮記纂言

LZQQS — Lüi Zuqian quan shu 呂祖謙全書[629]

LH — Lun heng jiao shi 論衡校釋 [*fu Liu Pan-sui ji jie* 附劉盼遂集解]

LY — Lun yu ji shi 論語集釋

LYYS — Lun yu ji jie yi shu 論語集解義疏

MSZS — Mao shi zhi shuo 毛詩指說

MSZY — Maoshi zheng yi 毛詩正義

SGZ — San guo zhi 三國志

SKQSHY — Si ku quan shu hui yao 四庫全書薈要[630]

XTS — Xin Tang Shu 新唐書

SSZJJZ — Si shu zhang ju ji zhu 四書章句集注[631]

HNZ — Huainanzi ji shi 淮南子集釋

HXT — Han xue tang jing jie 漢學堂經解

HFZ — Han Feizi xin jiao zhu 韓非子新校注

Hanshu — Han shu bu zhu 漢書補注

HHS — Hou Han shu 後漢書

---

[629] *Lü Zuqian quanshu* 呂祖謙全書 [*Complete Works of Lu Zuqian*]. Huang Linggeng 黃靈庚, Wu Zhanlei 吳戰壘, eds. Hangzhou: Zhejiang guji, 2008.

[630] *Siku quanshu huiyao* 四庫全書薈要 [*Essentials of the Complete books of the Four Storehouses*]. Qing Gui (1737–1816), ed. Taipei: Shijie shuju, 1985.

[631] *Sishu zhangju jizhu* 四書章句集注 [*Collected Commentaries on the Four Books in Chapters and Verses*]. Beijing: Zhonghua, 1983.

HYWZKZ — Han Yi Wen zhi kao zheng 漢藝文志考證

QW — Quan shang gu san dai Qin Han Sanguo Liuchao wen 全上古三代秦漢三國六朝文[632]

Jia xun — Yan-shi jia xun 顏氏家訓

JTS — Jiu Tang shu 舊唐書

QFL — Qian fu lun jian jiao zheng 潛夫論箋校正

JWSS — Jin wen Shangshu kao zheng 今文尚書考證

QSGW — Quan San guo wen 全三國文

QJQ — Quan Jin wen 全晉文

CQFL — Chunqiu fanlu yi zheng 春秋繁露義證

CQSYSY — Chunqiu shu yi shi yi xu 春秋述義拾遺敘

CQZZ — Chunqiu Zuo zhuan zheng yi 春秋左傳正義

CSJCXB — Cong shu ji cheng xu bian 叢書集成續編[633]

SSJZS — Shi san jing zhu shu 十三經注疏[634]

SSJQRZS — Shi san jing qing ren zhu shu 十三經清人注疏[635]

SSZY — Shangshu zheng yi 尚書正義

SWJZ — Shuo wen jie zi zhu 説文解字注

SWGZB — Shuo wen gu zhou bu 説文古籀補

SYSY — Chunqiu Zuo-shi zhuan shu yi shi yi 春秋左氏傳述義拾遺

EYZS — Erya zhushu 爾雅注疏

YHS — Yuhan shanfang ji yi shu 玉函山房輯佚書

---

[632] *Quan shanggu sandai Qin Han Sanguo Liuchao wen* 全上古三代秦漢三國六朝文 [*Complete Collection of Documents of Ancient Times, Three Dynasties, Qin and Han, Three Kingdoms and Six Dynasties*]. Yan Kejun 嚴可均, ed. Beijing: Zhonghua, 1958.

[633] *Congshu jicheng xubian* 叢書集成續編 [*Continuation of the Complete Collection of Books from [Various] Collectanea*], Taipei: Taipei Xinwenfeng, 1988.

[634] *Shisanjing zhushu* 十三經注疏 [*Thirteen Classis with commentaries and subcommentaries*]. Ruan Yuan 阮元 (1764-1849), ed. Shanghai: Shanghai guji, 2017.

[635] *Shisanjing Qingren zhushu* 十三經清人注疏 [*Thirteen Classis with commentaries and subcommentaries by Qing scholars*]. Xun Yirang, ed. Beijing: Zhonghua, 2013.

List of Terms

The present thesis uses the following terms with the corresponding definitions:

1. *zhuan* 傳 ("[traditional] commentary", "tradition"): The authoritative commentaries which were traditionally attributed to ancient worthies-*xian*. When Confucian exegetics was institutionalized in Western Han, writings of this type received especially high status and became a basis for other interpretations.
2. *ji* 記 ("records"): The commentary-collection combining miscellaneous auxiliary materials for explaining and supplementing the *zhuan*, often reflecting a local school routine.
3. *shuo* 說 ("reasoning"): The commentary-reasoning (often free in a form) on the separate subjects connected with the Classics and stating private opinion of the author.
4. *gu* 故/詁 (lit. "old", "ancient words"): The gloss interpreting meanings of one-syllables, ancient characters.
5. *xun* 訓 (lit. "instruction", "interpretation"): The commentary on the multisyllables (most often, two- or tetrasyllabic expressions). Commentaries *xun* and *gu* reflected the philological trend in Confucian exegetics which suggested that the Way of the ancient sages can be understood and reconstructed only through a detailed research of language of the initial Classic.
6. *zhang ju* 章句 ("chapters and sentences"): The commentary which divided the canonical text into chapters and sentences, the main form of transfer of teacher's succession in the Han period. Eventually became very voluminous and gradually lost connection with basic texts, which in the Eastern Han period led to the crisis of Confucian exegetics and stimulated emergence of new commentary types which did not have such close connection with a single school tradition.
7. *jian* 箋 ("[humble] (sub)commentary/annotation"): The commentary in which the author, formally without breaking off with the chosen school interpretation of a

Classic and recognizing its higher position, nevertheless, corrects wrong interpretations engaging interpretations of other schools.

8. *zhu* 注 ("sentence-by-sentence [synthetic] commentary"): The commentary which united the points of view of different schools and emerged as a commentary form more or less oppositional to *zhang ju* which exhausted itself within one school line by the end Eastern Han.
9. *jie* 解 ("explication"): The commentary on sophisticated places in the Classic and *zhuan*. Since the Eastern Han period it was more characteristic to the *Chunqiu* scholarship. Moderately stated the original ideas of the author, explored the "difficult" and a less explained by predecessors' places of the Classic and *zhuan*.
10. *shu* 疏 ("[encyclopedic] subcommentary"): The subcommentary which appeared in the Southern dynasties and originally showed rather free relation to the commented texts. In early Tang was rethought in a special type of the encyclopedic subcommentary which purpose was "a verification/correction of the meaning" of *zhu*-commentaries 注 and earlier *shu* 疏, as well as division of the reliable ones from contradicting the meaning of a Classic and *zhuan*.
11. *wei* 微 (lit. "subtle/exquisite", "subtleties"): Compositions which in the Warring States period most likely were the abstracts of the *Chunqiu* or independent compositions adopting or retelling its material. Subsequently *wei* were written to some other Classics, however these works were always few, probably because *wei* was not so much a commentary, as a method peculiar to different compositions, but not independent type of commentary.
12. *wen* 問 ("questions"): Commentaries of dialogical nature, usually a result of record of a court discussion or a school routine, often included a pair commentary *da* 答 ("answer").
13. *yi* 義 ("meaning"): The commentary on the meaning of a Classic focusing on several general ideas or philosophical interpretations depending on the interests of the author. Also there were subtypes: "penetration into the meaning" *tong yi* 通義, "differences in the meanings" *yi yi* 異義, "great meaning " *da yi* 大義).

14. *nan* 難 ("difficulties"): The commentary of a polemic nature which purpose was to challenge knowledge of the opponent on a certain area or to ask questions about his commentary.
15. *bo* 駁 ("refutation"), *bo nan* 駁難 ("refutation of difficulties"): The commentaries which contained answers to the questions raised in *nan*- commentaries.
16. *ping* 評 ("balanced critiques"): The commentary reflecting synthesis of several earlier commentarial compositions and offering an assessment of their reliability.
17. *tong yi* 同異 ("general and different"): The commentary-comparison of a number of other interpretations on a Classic which essence consisted in identification of similar and different places in them.
18. *yi* 議 ("discussion"): Compositions made on the occasion of discussions and debates held at court, one of the forms of the report to the throne which included an opportunity to present an interpretation of a Classic officially.
19. *yin* 音 ("phonological glosses"): The phonologic commentary establishing the correct reading of the characters in the Classics.
20. *ji* 集 ("collected [commentary]"): The collected commentary representing an extensive collection of a number (sometimes up to several dozen) earlier commentaries.
21. *lun* 論 ("disquisitions"): 1) Treatises on separate questions connected with the Classics, most often were composed as a part of a discussion on these subjects. 2) Compositions recording the court debates about the Classics.
22. *yao* 要 ("essentials"), *lüe* 略 ("outlines"): The commentaries of summary nature stating the main ideas of a Classic. Quite often reached large volumes and combined with other types of the commentary (for instance, *yi tong lüe* 異同略 "outlines of different and general").

Bibliography

SOURCES IN CLASSICAL CHINESE LANGUAGE

1. *Baihutong shuzheng* 白虎通疏證 [*Evidential Commentary on The Comprehensive Discussions in the White Tiger Hall*]. Ban Gu 班固, comp., Chen Li 陳立, comm. Beijing: Zhonghua, 1994.
2. *Bei Qi shu* 北齊書 [*Book of Northern Qi*]. Li Baiyao 李百藥, ed. In 2 vols. Beijing: Zhonghua, 1972.
3. *Bei shi* 北史 [*History of the Northern Dynasties*]. Li Yanshou 李延壽, ed. In 10 vols. Beijing: Zhonghua, 1974.
4. *Chenshu* 陳書 [*Book of Chen*]. Yao Cilian 姚思廉, ed. In 2 vol. Beijing: Zhonghua, 1972.
5. *Chunqiu Guliang zhuan zhushu* 春秋穀梁傳注疏 [*Master Guliang's Tradition to the "Spring and Autumn Annals" with commentary and subcommentary*]. Fan Ning 范寧 comm., Yang Shixun 楊士勛, subcomm. In *SSJZH*. 2357–2452.
6. *Chunqiu Gongyang zhuan zhushu* 春秋公羊傳注疏 [*Master Gongyang's Tradition to the "Spring and Autumn Annals" with commentary and subcommentary*]. He Xiu 何休, comm., Xu Yan 徐彥, subcomm. Shanghai: Shanghai guji, 2013.
7. *Chunqiu fanlu yizheng* 春秋繁露義證 [*The Luxuriant Dew of the Spring and Autumn Annals with evidenced interpretation*]. Su Yu 蘇輿, comm. Beijing: Zhonghua, 1992.
8. *Chunqiu Zuo-shi zhuan shuyi shiyi* 春秋左氏傳述義拾遺 [*Collected Fragments of the Narrating the Meaning of Chunqiu Zuo-shi zhuan*]. Chen Xijin 陳熙晉, comp. In *CSJCXB*, Vol. 270. Shanghai: Shanghai shudian, 1994.
9. *Chunqiu shuyi shiyi xu* 春秋述義拾遺敘 [*Introduction to the Collected Fragments*

of Narrating the Meaning of Spring and Autumn Annals]. Chen Xijin 陳熙晉, comp. In *CSJCXB*, Vol. 270. Shanghai: Shanghai shudian, 1994.

10. *Chunqiu Zuozhuan zhengyi* 春秋左傳正義 [*Corrected Meaning of Master Zuo's Tradition to the Spring and Autumn Annals*]. Du Yu 杜預, Kong Yingda 孔穎達, comm. In *SSJZS*. 1697–2188.

11. *Dongdufu* 東都賦 [*Eastern Metropolis Rhapsody*]. Ban Gu 班固, comp. In *WX*. 28–40.

12. *Erya yizhu* 爾雅譯注 [*Erya, commented and translated*]. Shanghai: Shanghai guji, 2004.

13. *Erya zhushu* 爾雅注疏 [Erya with commentary and subcommentary]. In *SSJZS*. 2563–2658.

14. Fan Jiaxiang 範家相. *Jiayu zhengwei* 家語證僞 [Avidencial [study] of unreliability of *School Sayings of Confucius*]. In *Wenxue shanfang congshu*. In 15 vols. Chengdu: Bashu shushe, 2010. Vol. 14. 6679-7156.

15. *Guoyu jijie* 國語集解 [*Collected Explications to the "Discourses of the states"*]. Xu Yuangao 徐元誥, comm. Beijing: Zhonghua, 2016.

16. *Guangya shuzheng* 廣雅疏證 [*Evidential Commentary on Guang ya*]. Wang Niansun 王念孙, comm. Beijing: Zhonghuang, 1983.

17. *Guanzi jiaozhu* 管子校注 [*Guanzi with commentary and corrections*]. Li Xiangfen 黎翔鳳, comm. In 3 vols. Beijing: Zhonghua, 2004.

18. *Gaoseng zhuan* 高僧傳 [*Biographies of Eminent Monks*]. Hui Jiao 慧皎 comp., Beijing: Zhonghua, 1992.

19. *Han Wei yi shu chao* 漢魏遺書鈔 (*Selection of Remnant Books of Han and Wei [Periods]*), Wang Mo 王謨, ed. In Xylographic edition of the third year (1798) of Jiaqing reign-period, in 25 vols. Shanghai: Shanghai duji, 1996.

20. *Huainanzi jishi* 淮南子集釋 [*Collected Explanations of Huainanzi*]. He Ninh 何寧, coll.expl. In 3 vols. Beijing: Zhonghua, 1998.

21. Han xue tang jing jie 漢學堂經解 [*Explication of Classics in Han Schools*]. Huang Shi 黃奭, comp. Yangzhou: Guanglu shushe, 2004.

22. *Han Feizi xin jiaozhu* 韓非子新校注 [*Han Feizi, reedited with commentary*]. Chen Qiyu 陳奇猷, ed. In 2 vols. Shanghai: Shanghai guji, 2000.

23. *Hanshu buzhu* 漢書補注 [*The Book of the Early Han with supplemented commentary*]. Ban Gu 班固, comp., Wang Xianqian 王先謙, comm. In 12 vols. Shanghai: Shanghai guji, 2008.

24. *Han Yiwenzhi kaozheng* 漢藝文志考證 [*Evidential Study of the Treatise on Arts and Literature from Hanshu*]. Wang Yinglin 王應麟, comp. Beijing: Zhonghua, 2011.

25. *Hou Han shu* 後漢書 [*Book of the Later Han*]. Fan Ye 范曄, comp. In 12 vols. Beijing: Zhonghua, 1965.

26. *Jinshu*晉書 [*Book of Jin*]. Fan Xuanling 房玄齡, comp. 10 vols. Beijing: Zhonghua, 1974.

27. *Jiu Tang shu* 舊唐書 [*The Old Book of Tang*]. Liu Xu 劉昫, ed. In 16 vol. Beijing: Zhonghua, 1975.

28. *Jinwen Shangshu kaozheng* 今文尚書考證 [*Evidential Study of New Script Shangshu*]. Pi Xirui 皮錫瑞, comp. Beijing: Zhonghua, 1989.

29. *Kongzi jiayu tongjie* 孔子家語通解 [*Comprehensive Explication of the School Sayings of Confucius*]. Yang Chaoming 楊朝明, Song Lilin 宋立林, eds. Jinan: Qilu shushe, 2009.

30. *Lüishi jiashu du shi ji* 呂氏家塾讀詩記 [*Records of Reading the Odes at Mr. Lüi's Private School*]. Lü Zuqian 呂祖謙. In *LZQQS*.

31. *Liji zuanyan* 禮記纂言 [*Observations of Records of Ritual*]. Wu Cheng 吳澄, comp. In *SKQS*, section *Jing* (Classics), subsection *Li* (Rituals).

32. *Liji zhengyi* 禮記正義 [*Corrected Meaning of the Records of Ritual*]. Zheng Xuan 鄭玄, comm., Kong Yingda 孔穎達 et al. subcomm. In *SSJZH*. 1221-1696.

33. *Lunheng jiaoshi fu Liu Pansui jijie* 論衡校釋附劉盼遂集解 [*Verified text of Discourses Weighted in the Balance with explanations and collected explication by Liu Pansui*]. Wang Chung 王充, comp., Huang Hui 黃暉 and Liu Pansui 劉盼遂, comm. In 4 vols. Beijing: Zhonghua, 1990.

34. *Lunyu jishi* 論語集釋 [*Collected explication of the Analects*]. Cheng Shude 程樹德, comm. In 4 vols. Beijing: Zhonghua, 1990.

35. *Lunyu jijie yishu* 論語集解義疏 [*Subcommentary on the Meaning of the Analects with collected explications*]. He Yan 何宴, coll.expl., Huang Kan 皇侃, subcomm. In 4 vols. Shanghai: Shangwu yingshuguan, 1937.

36. *Liangshu* 梁書 [*Book of Liang*]. Yao Silian 姚思廉, ed. In 3 vols. Beijing: Zhonghua, 1973.

37. *Maoshi zhengyi* 毛詩正義 [*Corrected Meaning of the Master Mao's Odes*]. Mao Heng 毛亨, comm.,. Zheng Xuan 鄭玄 comm., Kong Yingda 孔穎達subcomm. In *SSJZS*. 259–630.

38. *Maoshi zhishuo* 毛詩指說 (Instructive Reasoning about the Classic of Odes in Master Mao's version]. Cheng Boyu 成伯瑜, comp. In *SKQSHY*. Vol. 24. 2–10.

39. *Mengzi jizhu* 孟子集注 [*Collected commentary to Mencius*]. In *SSZJJZ*. 197–377.

40. *Mozi jiaozhu* 墨子校注 [*Mencius, edited and commented*]. Wu Yujiang 吳毓江, comm., Sun Qizhi 孫啓治, ed. In 2 vols. Beijing: Zhonghua, 2014.

41. *Nanshi* 南史 [*History of the Southern Dynasties*]. Li Yanshou 李延壽, ed. In 6 vols. Beijing: Zhonghua, 1975.

42. *Nan Qi shu* 南齊書 [*Book of Southern Qi*]. Xiao Zixian 蕭子顯, ed. In 2 vols. Beijing: Zhonghua, 1972.

43. Pi Xirui 皮錫瑞. *Jingxue lishi* 經學歷史 [*The History of Classical Studies*]. Beijing: Zhonghua, 2011.

44. Pi Xirui 皮錫瑞. *Jingxue tonglun* 經學通論 [*Comprehensive study of Classical Studies*]. Beijing: Zhonghua, 2017.

45. *Qiwei* 七緯 [*Seven Apocrypha*]. Zhao Zaihan 趙在翰, ed. In 2 vols. Beijing: Zhonghua, 2012.

46. *Qianfulun jian jiao zheng* 潛夫論箋校正 [*Comments of a Recluse, annotated, commented and edited*]. Wang Foo 王符, comp., Wang Jipei 汪繼培, comm., Peng Duo 彭鐸, ed. Beijing: Zhonghua, 2014.

47. Quan Sanguo wen 全三國文 [*Complete Collection of Documents of Three Kingdoms period*]. Yan Kejun 嚴可均, ed. In *CW*. 1055–1469.

48. *Quan Jin wen* 全晉文 [*Complete Collection of Documents of the Jin Dynasty*]. Yan Kejun 嚴可均. In *CW*. 1470–2441.

49. *San guo zhi* 三國志 [*Records of the Three Kingdoms*]. Chen Shou 陳壽, ed. In 5 vols. Beijing: Zhonghua, 1964.

50. *Suishu* 隋書 [Book of Sui]. Wei Zheng 魏徵, ed. In 6 vols. Beijing: Zhonghua, 1982.

51. *Songshi* 宋史 [*History of the Song Dynasty*]. Togto 脫脫, ed. In 40 vols. Beijing: Zhonghua, 1977.

52. *Songshu* 宋書 [*Book of the Song*]. Shen Yue 沈約, ed. In 8 vols. Beijing: Zhonghua, 1974.

53. *Shangshu zhengyi* 尚書正義 [*Corrected Meaning of Shangshu*]. Kong Yingda 孔穎達, comm. In *SSJZS*. 109–258.

54. *Shuowen jiezi zhu* 説文解字注 [*Explanation of Graphs and Explication of Characters, commented*]. Xu Shen 許慎, comp, Duan Yucai 段玉裁, comm. In 2 vols. Nanjing: Fenghuang chubanshe, 2007.

55. *Shuowen guzhoubu* 説文古籀補 [*Additions to the Explanation of Graphs and Ancient Seal Script*]. Wu Dachen 吳大澂, comp. Beijing: Zhonghua, 2011.

56. *Shiji* 史記 [*Records of the Grand Historian*]. Sima Qian 司馬遷, comp. In 10 vol. Beijing: Zhonghua, 1963.

57. *Shi chen* 詩沉 [Depth of the *Odes*]. Fan Jiaxiang 範家相, comp. In *SKQS*, section "Classics", subsection "[Classic] of *Odes*".

58. *Shushuo* 書說 [Reasoning on the [Classic] of Documents]. Lü Zuqian 呂祖謙. In *LZQQS*, Vol. 3.

59. *Zhouyi zhengyi* 周易正義 [*Corrected Meaning of Zhouyi*]. Wang Bi 王弼, Han Kangbo 韓康伯, Kong Yingda 孔穎達, comm. In *SSJZS*. 5–108.

60. *Zhouli zhengyi* 周禮正義 [*Corrected Meaning of Zhouli*]. Sun Yiran 孫詒讓, Wang Wenjin 王文錦, Chen Ueisja 陳玉霞, eds. In *SSJQRZS*. In 14 vols. Beijing: Zhonghua, 1987.

61. Zhou shu 周書 [*Book of Zhou*]. Linghu Defen 令狐德棻, ed. In 3 vols. Beijing: Zhonghua, 1971.

62. *Zhuangzi jishi* 莊子集釋 [*Zhuangzi* with collected explanations]. In 3 vols. Guo Qingfan 郭慶藩 and Wang Xiaoyu 王孝魚, comm. Beijing: Zhonghua, 2010.

63. *Wenxian tongkao* 文獻通考 [*Comprehensive investigations based on literary and documentary sources*]. Ma Duanlin 馬端臨, ed. In 14 vols. Beijing: Zhonghua, 2011.

64. *Wei shu* 魏書 [*Book of the [Northern] Wei*]. Wei Shou 魏收, ed. In 8 vols. Beijing: Zhonghua, 1974.

65. *Wenxuan* 文選 [*Selections of Refined Literature*]. Xiao Tong 蕭統, ed., Li Shan 李善, comm. In 6 vols. Shanghai: Shanghai guji, 1986.

66. *Xunzi jijie* 荀子集解 [*Collected Explication of Xunzi*]. Wang Xianqian 王先謙, comm. In 2 vols. Beijing: Zhonghua, 2016 (reprint 1988).

67. *Xin Tang shu* 新唐書 [New Book of Tang]. Ouyang Xiu 歐陽修, ed. In 20 vols. Beijing: Zhonghua, 1975.

68. *Yan-shi jiaxun* 顏氏家訓 [Family instructions of Master Yan]. Yan Zhitui 顏之推, comp. Beijing: Zhonghua, 1996.

69. *Yuancheng yulu jie* 元城語錄解 [*Explication of the Conversations of Yuancheng with students*]. In *SKQS*. Vol. 863.

70. *Yi Han xue* 易漢學 [*Studies on the Yijing teachings of the Han period*]. Hui Dong 惠棟, comp. Shanghai: Shanghai guji, 1990.

71. *Yi cong shuo* 易叢說 [*Collection of Reasonings about the Changes*]. Zhu Zhen 朱震, comp. Shanghai: Shanghai guji, 1989.

72. *Yi Zhou shu huijiao jizhu* 逸周書彙校集注 [*Remnant Zhou Documents with summary commentary and corrections*].Huang Huaixin 黃懷信, Zhang Maozhong 張懋鎔, Tian Xuidong 田旭東, eds. In 2 vols. Shanghai: Shanghai guji, 2007.

73. *Yuhan shanfang ji yishu* 玉函山房輯佚書 [*The Yuhan Mountain Studio Collection of Lost Books*]. Ma Guohan 馬國翰, ed. In 4 vols. Shanghai: Shanghai guji, 1990.

74. *Zengding Wenxin diaolong jiaozhu* 增訂文心雕龍校注 [*Supplemented and corrected "The Literary Mind and the Carving of Dragons," verified and commented*]. Liu Xie 劉勰 (465–520), comp, Huang Shulin 黃叔琳, comm., Li Xiang 李詳, add.comm. Beijing: Zhonghua, 2016.

ARTICLES AND MONOGRAPHS IN RUSSIAN LANGUAGE

75. Abramenko V.P. Shi tszin (Kanon poezii): poeticheskii perevod [*Classic of Odes: a poetical translation*]. Moscow: FGBUN IDV RAN, 2015.

76. Averintsev S. S. “Istoricheskaia podvizhnost' kategorii zhanra: opyt periodizatsii” [*Historical Mobility of Genre Category: An Attempt of Periodization*], in *Istoricheskaia poetika. Itogi i perspektivy izucheniia* [*Historical poetics. Results and Perspectives of the Studies*]. M. B. Hrapchenko *et al*, eds. (1986): 104–116.

77. Ageev N.Yu. “Siao si gua (geksagrammy ubyvaniia i rosta)” [Xiao xi gua (Waxing and Waning Hexagrams)], in *VI Vserossiiskaia konferentsiia "Filosofii Vostochno-Aziatskogo regiona i sovremennaia tsivilizatsiia'* [*All-Russian Conference "Philosophies of the East Asian Region and Modern Civilization*] (2001): 88–91.

78. ———. “K probleme vozniknoveniia kalendarnykh istolkovanii I tszina” [On the Problem of Emergence of Calendar Interpretations of the Changes], in *XXXII nauchnaia konferentsiia "Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae* [*Society and State in China: XXXII scientific conference*] (2002): 161–169.

79. ———. “Men Si i kalendarnye prilozheniia I tszina” [Meng Xi and Calendar Interpretations of the Changes], in *Kitaiskaia klassicheskaia "Kniga Peremen' i sovremennaia nauka* [*Chinese Classical Book of Changes and Modern Scholarship*] (2003): 37–45.

80. ———. “Uchenie Tszin Fana o Vos'mi dvortsakh i kalendarnye prilozheniia etogo ucheniia” [Jing Fang’s Learning about Eight Palaces and its Calendar Applications], in *Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae: XXXIV nauchnaia konferentsiia* [*Society and State in China: XXXIV scientific conference*]. N.P. Svistunova, ed. (2004): 134–141.

81. ———. “I tszin' i kalendar' v tvorchestve khan'skikh uchenykh” [*Yijing* and Calendar in Han scholarship], in *Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae: XXXIX nauchnaia konferentsiia* [*Society and State in China: XXXIX scientific conference*] (2009): 435–437.

82. Alekseev V.M. Trudy po kitaiskoi literature [*Works on Chinese Literature*]. In 2 vols. Vol. II. / B.L. Riftin, ed. Moscow: GRVL, 2003.

83. Ariès F. Chelovek pered litsom smerti [*The Hour of Our Death*]. Moscow: Izdatel'skaia gruppa "Progress' – "Progress Akademiia', 1992.

84. Bargacheva V.N. “Konfutsianstvo i konfutsianskie instituty v III-VI vv.” [Confucianism and Confucian Institutes in the 3rd–6th centuries AD], in *Istoriia Kitaia s drevneishikh vremen do nachala XXI v. V 10 tt. T.3.: Troetsarstvie, Tszin', Iuzhnye i Severnye dinastii, Sui, Tan (220-907)* [*History of China from the Ancient Times to the Beginning of the 20th Century. Vol. III: The Three Kingdoms, Jin, Southern and Northern Dynastiesm Sui, Tang (220–907)*]. In 10 vols. I.F. Popova, M.E. Kravtsova, eds. Moscow: GRVL, 2014. 376–399.

85. de Benua, Alen. “Opredelenie Traditsii” [Definition of the Tradition], in *Al'manakh Polius* 1 (2008): 3-4.

86. Bloch M. Apologiia istorii ili remeslo istorika [*The Historian's Craft*]. Moscow: Nauka, 1973.

87. Bonch-Osmolovskaya, O.A. K probleme kompleksnogo izucheniia konfutsianskogo teksta "Kanona pesen' [Contemporary Problems of Comprehensive Analysis of the *Shijing* (Canon of Songs)], in *Vestnik Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta kul’turi i iskusstv.* [Saint-Petersburg State University of Culture and Arts Reporter] № 2/23 (2015): 60–63.

88. ———. "Kanon pesen' kak istochnik dogmaticheskoi argumentatsii v konfutsianstve [The “Classic of Poetry” as a Source of Confucian Dogmatic Argumentation], in *Vestnik Novosibirskogo universiteta. Seriia: Istoriia, filologiia* [Novosibirsk State University Reporter, iss. History, philology] Vol. 15, № 4: *Asian Studies* (2016): 73–79.

89. ———. Kontseptsiia "vospriiatiia veshchei' (感物 gan' u) v kitaiskoi filosofii i kul'ture: istoki kontseptsii [The «Perception of External Things» (感物 *gan wu*) Concept in the Context of Chinese Music and Literary theories], in *Uchenie zapiski*

Krimskogo federal' nogo universiteta im. VI. Vernadskogo. Seriia: Istoricheskie nauki [Scientific notes of the Vernadsky Crimean Federal University, iss. Historical sciences].Vol. 3 (69), № 1 (2017): 3–17.

90. ———. Kontseptsiia gan' u v kontekste kitaiskikh teorii muzyki i literatury [The "Perception of External things" (感物 *gan wu*) Concept in Chinese Philosophy and Culture: Formation of the Concept], in *Uchenie zapiski Krimskogo federal' nogo universiteta im. VI. Vernadskogo. Seriia: Istoricheskie nauki* [Scientific notes of the Vernadsky Crimean Federal University, iss. Historical sciences]. Vol. 3, № 2 (2017): 3–17.

91. ———. Konfutsianskii kommentarii v epokhu Khan [Confucian Commentary During the Han Period], in *Uchenie zapiski Krimskogo federal' nogo universiteta im. VI. Vernadskogo. Seriia: Istoricheskie nauki* [Scientific notes of the Vernadsky Crimean Federal University, iss. Historical sciences] Vol. 6, № 1 (2020): 17–36.

92. Chibisov T. P. "Tai siuan' tszin' i dvenadtsat' geksagramm siao si [*Taixuanjing* and Twelve Hexagramms *xiaoxi*], in *Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae* [*Society and State in China*] 22-1 (2017): 523–527.

93. Datsyshen V.G. Novaia istoriia Kitaia [*Modern History of China*]. Blagoveshchensk: Izdatel'stvo BGPU, 2004.

94. Dilthey, W. Vozzrenie na mir i issledovanie cheloveka so vremen Vozrozhdeniia i Reformatsii [*Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*]. Moscow-Saint-Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ, 2013.

95. Drevnekitaiskaia filosofiia. Sobranie tekstov v 2-kh tomakh [*Ancient Chinese Philosophy. Collection of texts in 2 vols*]. Moscow: Mysl', 1972–1973.

96. Drevnekitaiskaia filosofiia. Epokha Khan' [*Ancient Chinese Philosophy. Han Dynasty*]. Moscow: Nauka, 1990.

97. DKK. Moscow: GRVL, 2006. Vol. 1. *Philosophy*. M. L. Titarenko, A. I. Kobzev, A. E. Lukyanov, eds. 2006.

98. Eremeev V.E. Simvoly i chisla Knigi peremen [*Symbols and Numbers of the Book of Changes*]. Moscow: Ladomir, 2005.

99. Feoktistov V. F. Filosofskie traktaty Siun'-tszy. Issledovanie. Perevod. Razmyshleniia kitaeveda [Philosophical Treaties of Xunzi. The Study and Translation], E.V. Yakimova, ed. Moscow: Natalis, 2005.

100. Gadamer H.-G. Istina i metod: Osnovy filos. Germenevtiki [*Truth and Method*] B. N. Bessonov, transl., ed. Moscow: Progress, 1988.

101. Gorskii V.S. Istoriko-filosofskoe tolkovanie teksta [*Historical and Philosophical Interpretation of the Text*]. Moscow: Naukova dumka, 1981.

102. Khuei-tsziao. Zhizneopisaniia dostoinykh monakhov (Gao sen chzhuan') [*Hui Jiao. Gaosengzhuan*]. M. E. Ermakov, transl., comm. In 3 vols. Vol. I. L. N. Men'shikov, ed. Moscow: GRVL, 1991.

103. Khuei-tsziao. Zhizneopisaniia dostoinykh monakhov (Gao sen chzhuan') [*Hui Jiao. Gaosengzhuan*]. M. E. Ermakov, transl., comm. In 3 vols. Vol. II. SPb.: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2005.

104. Karapetyants A.M. Drevnekitaiskaia sistemologiia: uroven' protoskhem i simvolov-gua [Ancient Chinese Systemology: Proto-Schemes and *Gua*-symbols Level]. Preprint № 25, In-t istorii estestvoznaniia i tekhniki AN SSSR RAN. Moscow, 1989.

105. ———. Drevnekitaiskaia sistemologiia: general'naia skhema i prilozheniia [Ancient Chinese Systemology: General Scheme and Applications]. Preprint № 44, In-t istorii estestvoznaniia i tekhniki AN SSSR RAN. Moscow, 1990.

106. ———. U istokov kitaiskoi slovesnosti: sobranie trudov [Origins of Chinese Literature: The Collection of Works]. Moscow: GRVL, 2010.

107. Keidun I.B. Drevnekitaiskie ritualy zhiznennogo tsikla: struktura i funktsii rituala perekhoda (po materialam klassicheskogo konfutsianskogo traktata "Li tszi') [Ancient Chinese Rituals of the Life Cycle: Structure and Functions of the Rite of

Passage (A Case Study of the Classical Confucian Treatise “Li ji”)]. PhD dissertation. Saint-Petersburg: Saint-Petersburg State University, 2019.

108. Kobzev A.I. Piat' elementov i "magicheskie figury" I tszina [Five Agents and “Magical Figures” of the Book of Changes] XII nauchnaia konferentsiia "Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae'. Ch.1. Moscow: Nauka, 1981. 73–88.

109. ———. Klassifikatsionnaia skhema piat' elementov — u sin [Classification Scheme of Five Agents — Wu xing], in XIII nauchnaia konferentsiia Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae [*Society and State in China: XIII Scientific Conference*]. Vol. 2. (1982): 34–48.

110. ———. Osobennosti filosofskoi i nauchnoi metodologii v traditsionnom Kitae [Characteristics of Philosophical and Scholarly Methodology in Traditional China], in Etika i ritual v traditsionnom Kitae [*Ethics and Ritual in Traditional China*]. Moscow: Nauka, GRVL, 1988. 17–55.

111. ———. Uchenie o simvolakh i chislakh v kitaiskoi klassicheskoi filosofii [*Learning about Symbols and Numbers in Chinese Classical Philosophy*]. Moscow: Nauka, 1993.

112. ———. Filosofiia kitaiskogo neokonfutsianstva [*Neo-Confucian Philosophy*]. Moscow: GRVL, 2002.

113. ———. Poisk novykh idei pod natiskom "zapadnykh varvarov' (XIX – nach. XX vv.) [In Search for New Ideas], in *Istoriia Kitaia s drevneishikh vremen do nachala XXI v. V 10 tt. Vol.6.: Dinastiia Tsin (1644-1911)* [*History of China from the Antient Times to the Beginning of the 20th Century. In 10 vols. Vol.6.: Qing Dynasty (1644–1911)*], O. E. Nepomnin, ed. Moscow: GRVL, 2014. 629–649.

114. Kobzev A.I., Orlova N.A. "Golos iz drevnosti"? (O novom perevode "Shi tszina") [“A Voice of the Ancient Times?” (On the New Translation of the Odes)], in *Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae* [*Society and State in China*]. A.I. Kobzev *et al*., eds. Vol. XLVI, Pt. 2 (2016): 418-452.

115. Kobzev A. I., Ageev N. Yu. Men Si; Tszin Fan [Meng Xi, Jing Fang], in DDK, Vol. V. 2009. 767–776, 894–904.

116. Kovalchenko I. D. Metody istoricheskogo issledovaniia [*Methodology of Historical Research*]. Moscow: GRVL, 1987.

117. Krol' Yu. L. Spor o soli i zheleze (Ian' te lun') [*Yantielun*: *The Discourses on Salt and Iron*]. Yu. L. Krol', transl. In 2 vols. Vol. I. Moscow: GRVL, 2001_A.

118. ———. Spor o soli i zheleze (Ian' te lun') [*Yantielun*: *The Discourses on Salt and Iron*]. Yu. L. Krol', transl. In 2 vols. Vol. II. Moscow: GRVL, 2001_B.

119. Kravtsova M. E. K probleme Srednevekov'ia v Kitae [On the Problem of the Middle Ages in China]. Verbum. Dispozitsii Srednevekov'ia v istorii mirovoi kul'tury, 12 (2010): 73–93.

120. Kriukov V. M. Tekst i ritual: Opyt interpretatsii drevnekitaiskoi epigrafiki epokhi In'-Chzhou [*Text and Ritual: An Attempt of Yin-Zhou Inscriptions Interpretation*]. Moscow: Pamiatniki istoricheskoi mysli, 2000.

121. Kuchera S. K voprosu o datirovke i dostovernosti „Chzhou li" [*On the Problem of Dating the Text of Zhouli*], in Vestnik drevnei istorii [*Journal of Ancient History*] 3 (1961): 111–120.

122. ———. Ustanovleniia dinastii Chzhou (Chzhou li): Razdel 1. Nebesnye chinovniki. Tsz. 1 [*Zhouli. Part 1. Celestial Offices. Juan 1*]. S. Kuchera, transl, comm. Moscow: GRVL, 2010.

123. Lappo-Danilevsky A.S. Metodologiia istorii [*Historical Methodology*]. Petrograd, 1923.

124. Le Goff, Jacques. Rozhdenie chistilishcha [*The Birth of Purgatory*]. Ekaterinburg: U-Faktoriia; Moscow: AST MOSKVA, 2009.

125. ———. Stoit li rezat' istoriiu na kuski? [*Must We Divide History into Periods?*] Saint-Petersburg.: Evraziia, 2018.

126. Losev A.F. Gomer [*Homer*]. Moscow: Molodaia gvardiia, 2006.

127. Lotman Yu. M. Kanonicheskoe iskusstvo kak informatsionnyi paradoks [Canonical Art as an Informational Paradox], in Izbrannye stat'i v 3-kh tt., T. I. Stat'i po semiotike i tipologii kul'tury [*Selected Works in 3 vols. Vol. I. Essays on Semiotics and Typology of Culture*]. Tallinn: Aleksandriia, 1992.

128. Lukyanov A.E. Nachalo drevnekitaiskoi filosofii ("I tszin', "Dao de tszin', "Lun' iui'). [*The Beginnings of Ancient Chinese Philosophy: Yijing, Daodejing, Lunyu*]. M.: Radis, 1994.

129. ———. Chzhou Dun'-i i renessans konfutsianskoi filosofii [*Zhou Dunyi and the Renaissance of Confucian Philosophy*], A.E. Lukyanov, ed. Moscow: Stilservis, 2009.

130. Liang Qichao. Ocherk uchenii dinastii Tsin [Overview of Qing Dynasty Learnings]. D.E. Martynov, transl. *Voprosy filosofii* [*Problems of philosophy*] 1 (2015): 167–177.

131. Mayorov V. M., Stezhenskaia L. V. "Chtimaia kniga": Drevnekitaiskie teksty i perevod "Shang shu" ("Shu tszin") [*Esteemed Documents: Ancient Chinese Texts and the Translation of the Shangshu*]. Moscow: IDV RAN, 2014.

132. Martynov A. S. Status Tibeta v XVII – XVIII vekakh v traditsionnoi kitaiskoi sisteme politicheskikh predstavlenii [*Status of Tibet in Chinese Traditional Political System in 17th–18th Centuries*]. Moscow: GRVL, 1978.

133. ———. Chzhu Si i ofitsial'naia ideologiia imperatorskogo Kitaia [Zhu Xi and Imperial Ideology of China], in *Konfutsianstvo v Kitae: problemy teorii i praktiki* [*Confucianism in China: Problems of Theory and Practice*]. M.: Nauka, 1982. 111–125.

134. ———. Konfutsianstvo. "Lun' iui' [Confucianism. *Lunyu*]. A. S. Martynov, transl. In 2 vols. Saint-Petersburg: "Peterburgskoe Vostokovedenie', 2001.

135. Menshikov L. N. Iz istorii kitaiskoi knigi. [*From the History of Chinese Book*]. Saint-Petersburg: Nestor-Istoriia, 2005.

136. Nepomnin O.E. Istoriia Kitaia. XX vek. [*History of China. 20th century*] Moscow: IV RAN, Kraft, 2011.

137. Nyssen, Gregory. Tochnoe iz"iasnenie "Pesni pesnei' Solomona [*Correct Interpretation of Solomon's Song of Songs*], in Tvoreniia sv. Grigoriia Nisskogo [Collection of Works by Gregory of Nyssa]. Vol. III. Moscow: Tipografiia V. Got'e, 1862.

138. Plato. Sochineniia v 4 tt. [*Collection of Works in 4 vols.*]. Vol. I. A.F. Losev and V.F. Asmus, eds. Saint-Petersburg: Saint-Petersburg State University; Oleg Abyshko Publishing House, 2006.

139. Popova I.F. Politicheskaia praktika i ideologiia rannetanskogo Kitaia [*Political Practice and Ideology of Early Tang China*]. Moscow: GRVL, 1999.

140. Popova G.S. Vvedenie v sistemnoe opisanie Shutszina ("Kanona [istoricheskikh] dokumentov') kak istoricheskogo istochnika [Introduction to the Systematic Description of the Shangshu as a Historical Source], in *Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae: XLII nauchnaia konferentsiia*. Chast'. 1 [*Society and State in China: XLII Scientific Conference*. *Part 1*] (2012_A): 240–257.

141. ———. Nekotorye rezul'taty sravneniia tekstov Shutszina s epigrafikoi Zapadnogo Chzhou [Preliminary Results of Comparison Between Shujing and Western Zhou Inscriptions], in *Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae*: Vol. XLII, Pt. 3 [*Society and State in China*], A.I. Kobzev et al. ed. (2012_B): 40–52.

142. ———. Protsess formirovaniia i osobennosti datirovki mifologicheskogo sloia Shutszina [Process of Formation and Features of the Mythological Layer in the Shujing], in *Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae* [*Society and State in China*], Vol. XLIII, Pt. 1. A.I. Kobzev et al. ed. (2013): 382–392.

143. ———. Shutszin vo vtoroi polovine I tys. do n.e. peredacha teksta i problema razdeleniia glav na versii guven' i tszin'ven' [Shujing in the second half of the I millennia BC: Transmission of the Text and New Script-Old Script Division

Problem], in *Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae Society and State in China*], Vol. XLIV, Pt. 1, A.I. Kobzev et al. ed. (2014): 57–73.

144. Popova G.S., Ul'ianov M.Iu. [Retsenziia]: Chtimaia kniga: Drevnekitaiskie teksty i perevod "Shan shu' ("Shu tszin') i "Malogo predisloviia' ("Shu siui'). Podgot. drevnekit. tekstov V.M. Maiorova; L.V. Stezhenskoi. [Review on "*Esteemed Documents: Ancient Chinese Texts and the Translation of the Shangshu*"], in *Vostok* [*Orient*] 4, (2016): 213:224.

145. Rakitov A.I. Istoricheskoe poznanie: sistemno-gnoseologicheskii podkhod [*Historical Cognition: System-and-gnoseological Approach*]. Moscow: Politizdat, 1982.

146. Rudoi V.I. Vvedenie v buddizm [*Introduction to the Buddhist Studies*], V.I. Rudoi, ed. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo "Lan", 1999.

147. Rykov S.Yu. "Duty or righteousness: once again on the term *yi* 義 in ancient Chinese philosophy", in *History of philosophy* 20-2 (2015): 22–46.

148. Rysakov A.S. Tipologicheskie osobennosti neokonfutsianskogo filosofskogo diskursa [], in *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii*, 9/1, (2008): 85–96.

149. ———. Neokonfutsianskaia traditsiia XI - XII vv. v ee istoriko-filosofskom aspekte [Neo-Confucian Tradition of the 11th–12th Centuries in the Histirical and Philosophical Context], in *Chzhou Dun'-i i renessans konfutsianskoi filosofii* [*Zhou Dunyi and Renaissance of Confucian Philosophy*]. A.E. Lukyanov, ed. Moscow: Stilservis, (2009):13–81.

150. ———. Problemy metodologii issledovaniia konfutsianskogo kanonicheskogo naslediia [Problems of Methodology of Confucian Classical Textual Heritage Studies], in *Vestnik Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo instituta kul'tury* [Journal of saint-Petersburg University of Culture and Arts], 2/23 (2015): 55–59.

151. Savrei V.Ia. Kappadokiiskaia shkola v istorii khristianskoi mysli [*Cappadocia School in the History of Christian Thought*]. Moscow: Moscow State University, 2012.

152. Semenenko I.I. Mentsy v novom perevode s klassicheskimi kommentariiami Chzhao Tsi i Chzhu Si [*Mencius: A New Translation with Classical Commentary by Zhao Qi*], I. I. Semenenko, transl., comm. Moscow: GRVL, 2016.

153. ———. Tszi Kan i nekotorye momenty ideologicheskoi bor'by v seredine III veka n.e. [Ji Kang and Some Features of Ideological Controversies in the mid. 3rd Century AD], in *Voprosy kitaiskoi filologii* [*Problems of Chinese Philology*]. Moscow: Moscow State University, 1974. 58–63.

154. Spirin V. S. Postroenie drevnekitaiskikh tekstov [*Structure of Ancient Chinese Texts*]. Moscow: GRVL, 1976.

155. Sinitsyn E. P. Konfutsianstvo v epokhu Tsin' [Confucianism in Qin Period], in *Istoriia i kul'tura Kitaia: Sb. pamiati akad. V. P. Vasil'eva* [*History and Culture of China: Collection of Articles in memory of Academician V. P. Vasiliev*], L. S. Vasil'ev, ed. Moscow: Nauka, 1974. 147–199.

156. Taskin V. S. Go iui (Rechi tsarstv) [*Guoyu: Discourses of the States*], V. S. Taskin, transl., comm. Moscow: Nauka, 1987.

157. Terekhov A. E. Predstavleniia o sovershennykh mudretsakh (shen) v khan'skikh apokrifakh (chen' vei) [*Image of the Sages in the Han Apocrypha*]. PhD dissertation. Saint-Petersburg: Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences, 2016.

158. ———. "Traktat o Piati stikhiiakh' (U sin chzhi) dinastiinoi istorii "Khan' shu' [*Treatise on the Five Agents of the Book of Han*]. A. E. Terekhov, transl., comm. Forthcoming.

159. Trubetskoi S. N. Uchenie o Logose v ego istorii [*The Learning about Logos and its History*]. Vol. I. Moscow: Tipografiia G. Lissnera i A. Geshelia, 1900.

160. Ulyanov M. Yu. Chun'tsiu Tszochzhuan' ("Vesny i oseni' s kommentariem Tszo): 1–4 gg. pravleniia luskogo In'-guna (722–711 gg. do n.e.) [*Chunqiu Zuozhuan*: 1–4 years of Duke Yin of Lu (722–711 BC)], in *Istoriia Kitaia. Materialy kitaevedcheskikh konferentsii ISAA pri MGU* [*History of China. Proceedings of Sinological Conference, Moscow State University*]. M.Yu. Ulyanov, ed. Moscow: Gumanitarii, 2007. 195–214.

161. ———. Tekstologicheskie aspekty izucheniia Chun'tsiu Tszochzhuan': k probleme vydeleniia i kharakteristiki strukturno-zhanrovykh grupp [Textological Aspects of *Chunqiu Zuozhuan* Studies: to the Problem of Analyzing the Structural and Genre Groups], in *Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae: XLI nauchnaia konferentsiia* [Society and State in China]. Moscow: GRVL, 2011_A. 43–59.

162. ———. Chun' tsiu Tszo chzhuan': kommentarii Tszo k "Chun' tsiu' [*Chunqiu Zuozhuan. 1–4 juan*]. M.Yu. Ulyanov, transl., comm. Moscow: GRVL, 2011_B.

163. ———. Istoriografy da shi v period Chun'tsiu [Historiographers dashi in Sprig and Autumn Period], in *Vostok–Zapad: istoriko-literaturnyi al'manakh* [*East–West: Historacal and Literature Almanac*]. Moscow: Nauka, 2013. 15–36.

164. ———. Struktura "kommentiruiushchego kompleksa' Chun'tsiu Tszochzhuan' ("Kommentarii Tszo k Chun'tsiu'): sootnoshenie "istoricheskogo' i "kanonovedcheskogo' [Structure of the Commentarial Complex in the Chunqiu Zuozhuan: Between “Historical” and “Canonical”], in *Rozenbergovskii sbornik: vostokovednye issledovaniia i materialy* [Proceedings of the Scientific Conference in Memory of O.O. Rosenberg]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo A. Goloda, 2014. 248–270.

165. ———. Zhretsy shi 史 pri dvorakh pravitelei tsarstv perioda Chun'tsiu: po dannym Chun'tsiu Tszochzhuan' i Goiui [Priests-*shi* 史 at the State Courts in Spring and Autums Period: Based on the Materials from the Chunqiu Zuozhuan and Guoyu], in *Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae* [*Society and State in China*], 46/21-2, (2016): 127–182.

166. Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst. Germenevtika [Hermeneuitics]. A.L.Vol'skiy, transl. Saint-Petersburg: Evropeiskii Dom. 2004.

167. Scholem, Gershom. Osnovnye techeniia v evreiskoi mistike [*Major Trends in Jewish Mysticism*]. Moscow: Mosty kul'tury Ierusalim, Gesharim, 2004.

168. Shpet G.G. Germenevtika i ee problemy [Hermeneuitics and Its Problems], in *Kontekst* [*Context*]. Moscow, 1989. 231–267.

169. Shishmareva T.E. Nekotorye osobennosti perevoda kanona Er"ia 爾雅 [Some Aspects of the *Erya* Translation], in *Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae: 46 nauchnaia konferentsiia* [*Society and State in China*] 20-1, (2016): 254–262.

170. Shtukin A. Shitszin. Kniga pesen i gimnov [*Shijing: Book of Songs and Hymns*] A.A. Shtukin, transl., comm. Moscow: Khudozhestvennaia literatura, 1987.

171. Schutsky Iu.K. Kitaiskaia klassicheskaia "Kniga peremen': 2-e izd., ispravlennoe i dopolnennoe [*Chinese Classical Book of Changes: the 2nd Edition, Corrected and Supplemented*], A.I. Kobzev, ed. Moscow: GRVL, 1993.

172. Vasiliev L.S. Etika i ritual v traktate "Li tszi' [Ethics and Ritual in the Text of Liji], in *Etika i ritual v traditsionnom Kitae* [Ethics and Ritual in Traditional China]. Moscow: GRVL, 1988. 173–201.

173. ———. Problemy genezisa kitaiskoi mysli (formirovanie osnov mirovozzreniia i mentaliteta) [*Problems of Genesis of Chinese Thought (Formation of the mentality foundations)*]. Moscow: GRVL, 1989.

174. Viatkin R.V. Istoricheskie zapiski (Shi tszi) [*Records of the Grand Historian*], R.V. Viatkin, transl., comm. Vol. III. Moscow: GRVL, 1984.

175. Viatkin A.R. Istoricheskie zapiski (Shi tszi) [*Records of the Grand Historian*], A.R. Viatkin, ed., vol. IX. Moscow: GRVL, 2010.

176. Yangutov L.E. Traditsii Pradzhniaparamity v Kitae [*Traditions of Prajnaparamita in China*]. Ulan-Ude: Buryat State University, 2007.

177. Zinov'ev G.V. "Zhen' u chzhi" ("O chelovecheskom sushchestve") III v., v kontekste sovremennoi emu politiko-filosofskoi traditsii Kitaia [*Ren wu zhi* (On Human Character) in the Context of Chinese Political and Philosophical Tradition of the Time of Its Compilation]. Ph.D. dissertation, Moscow State University, 2003.

ARTICLES AND MONOGRAPHS IN WESTERN EUROPEAN LANGUAGES

178. Ames, Roger T. and Rosemont, Henry Jr. *The Analects of Confucius: A Philosophical Translation*. New York: The Random House Publishing Group, 1998.

179. Arbuckle, Gary. *Restoring Dong Zhongshu (BCE 195–115) – An Experiment in Historical and Philosophical Reconstruction*. PhD Dissertation. University of British Columbia, 1991.

180. ———. “A note on the authenticity of the Chunqiu Fanlu”. *TP*, 75 (1989): 226–234.

181. Asselin, Mark. “The Lu-School Reading of ‘Guanju’ as Preserved in an Eastern Han Fu”. *Journal of the American Oriental Society*, 117-3 (1997): 427–443.

182. Aque, Stuart. *Pi Xirui and Jingxue lishi.* PhD Dissertation. Washington: University of Washington, 2004.

183. van Auken, Newell Ann. *The Commentarial Transformation of the Spring and Autumn*. Albany: SUNY Press, 2016.

184. *Biographical Dictionary of Chinese Women: Antiquity Through Sui, 1600 B.C.E. – 618 C.E.* Lily Xiao Hong, Stefanowska, A.D., Wiles, Sue, eds. London: Routledge, 2007.

185. Chang, Pao-san. “Commentaries and Subcommentaries: The Relationship between Zhu and Shu in the Confucian Hermeneutic Tradition”, in *IIC*, 2005. 177–191.

186. Copleston, Frederick Charles. *A History of Medieval Philosophy.* New York: Harper & Row, 1972.

187. Csikszentmihalyi, Mark. *Material Virtue: Ethics and the Body in Early China*. Leiden, Boston: Brill. 2004.

188. Cua, Antonio S. *Human Nature, Ritual, and History: Studies in Xunzi and Chinese Philosophy*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2005.

189. de Crespigny, Rafe. *A Biographical Dictionary of Later Han to the Three Kingdoms (23-220 AD)*. Brill: Leiden-Boston, 2007.

190. Davidson, Steven Craig. *Tung Chung-shu and the Origins of Imperial Confucianism*. Ph.D. dissertation. University of Wisconsin-Madison, 1982.

191. Defoort, Carine. "Can Words Produce Order – Regicide in the Confucian Tradition". *Cultural Dynamics* 12/1 (2000): 85–109.

192. Di Giacinto, Licia. "The art of knowing others: The "Renwu zhi" and its cultural background". *Oriens Extremus* 43 (2002): 145–160.

193. Dobson, W.A.C.H. "Linguistic Evidence and the Dating of the 'Book of Songs'". *TP* 51, Livr. 4/5 (1964): 322–334.

194. Dubs, Homer. "The Victory of Han Confucianism". *Journal of the American Oriental Society* 58/3 (1938): 435–449.

195. Dull, Jack. *A Historical Introduction to the Apocryphal (Ch'an-Wei) Texts of the Han Dynasty*. PhD. dissertation. University of Washington, 1996.

196. ———. "History and the Old Text-New Text Controversy in the Han". Washington: University of Washington (1966): 1–19. Unpublished paper.

197. Ebrey Patricia. "Later Han Stone Inscriptions". *Harvard Journal of Asiatic Studies* 80-2 (1980): 325–353.

198. *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*. Michael Loewe, ed. University of California: Institute of East Asian Studies, 1993.

199. van Ess, Hans. The Old Text/New Text Controversy. Has the 20th Century Got It Wrong? // TP 80, 1994. – Pp. 146–170.

200. ———. The Apocryphal Texts of the Han Dynasty and the Old Text/New Text Controversy // TP 85(1/3), second series. – Pp. 29-64.

201. van Els, Paul. “Dingzhou: The Story of an Unfortunate Tomb”. *Asiatische Studien-Études asiatiques* 63-4 (2009): 909–941.

202. Farmer, J. Michael. *The World of the Mind in Early Medieval Sichuan – The Life and Works of Qiao Zhou*. PhD Dissertation. University of Wisconsin-Madison, 2001.

203. ———. “Classical Scholarship in the Shu Region” in *Early Medieval China: A Sourcebook*. Swartz, Wendy, et al., eds. New York: Columbia University Press. 2014. 108–124.

204. Ganeri, Jonardon. “Sanskrit Philosophical Commentary”. *Journal of the Indian Council of Philosophical Research* 27 (2010): 187–207.

205. Gardner, Daniel K. “Confucian Commentary and Chinese Intellectual History”. *The Journal of Asian Studies*, 57-2 (1998): 397–422.

206. ———. *Zhu Xi's Reading of the Analects: Canon, Commentary, and the Classical Tradition*. New York: Columbia University Press, 2003.

207. Gentz, Joachim. “The past as a messianic vision: historical thought and strategies of sacralization in the early Gongyang tradition” in *Historical Truth, Historical Criticism, and Ideology: Chinese Historiography and Historical Culture from a New Comparative Perspective.* Helwig Schmidt-Glintzer; Achim Mittag; Jörn Rüsen, eds. Leiden: Brill, 2005_A. 227–254.

208. ———. “The Ritual Meaning of Textual Form Evidence from Early Commentaries of the Historiographic and Ritual Traditions” in *Text and Ritual in Early China.* Martin Kern, ed. University of Washington Press, 2005_B. 124–148.

209. ———. “Language of Heaven, Exegetical Skepticism and the Re-Insertion of Religious Concepts in the Gongyang Tradition” in *Early Chinese Religion, Part One: Shang through Han (1250 BC-220 AD)*. John Lagerwey and Marc Kalinowski, eds. Leiden: Brill, 2009. 869–894.

210. Gernet, Jacques. *A History of Chinese Civilization*. J.R. Foster, transl. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

211. Giles, Herbert A. *History of Chinese Literature*. New York: Appleton-Century, 1928.

212. Graham, Angus. “The Logic of the Mohist Hsiao-ch'ü”. *TP* 51, Second Series (1964): 1–54.

213. ———. *Later Mohist Logic, Ethics and Science*. Hong Kong: The Chinese University Press, 1978.

214. Granet, Marcel. *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*. Paris: Leroux, 1929.

215. Grebnev, Yegor. *Unveiling Scriptual Traditions of Ancient China.* Forthcoming.

216. Gu, Meigao. *A Chinese Mirror for Magistrates*. Canberra: Australia National University, 1988.

217. Hamar, Imre. *The Buddhāvataṃsaka-sūtra and Its Chinese Interpretation: The Huayan Understanding of the Concepts of Ālayavijñāna and Tathāgatagarbha*. PhD dissertation. Budapest, 2014.

218. Henderson, John B. *Scripture, Canon, and Commentary: A Comparison of Confucian and Western Exegesis*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1991.

219. Hightower, James Robert. *Han Shih Wai Chuan: Han Ying's Illustrations of the Didactic Application of the Classic of Songs*. Cambridge: Harvard University Press, 1952.

220. Holzman, Donald. “Confucius and Ancient Chinese Literary Criticism” in *Chinese Approaches to Literature from Confucius to Liang Ch’i-ch’ao.* Adele Austin Rickett, ed. Princeton: Princeton University Press, 1978. 21–41.

221. Hon, Tze-ki. “Human Agency and Change: A Reading of Wang Bi's 'Yijing' Commentary”. *Journal of Chinese Philosophy* 30-2 (2003): 223–242.

222. ———. *The Yijing and Chinese Politics: Classical Commentary and Literati Activism in the Northern Song Period, 960-1127*. Albany: State Univer sity of New York Press, 2005.

223. Hu, Shi. *The Development of the Logical Method in Ancient China*. Shanghai: The Oriental Book Company, 1922.

224. Huang, Chun-chieh. "Characteristics of Chinese Hermeneutics Exhibited in the History of Mencius Exegesis". *Zhongguo wenzhe yanjiu jikan (Bulletin of the Institute of Chinese Literature and Philosophy)* 11 (1997): 281–302.

225. Huang, Chun-chieh. "A New Perspective in the History of East Asian Confucianism: Some Reflections on Confucian Hermeneutics". *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* Vol. II, №. 2 (2003): 235–260.

226. Hucker, Charles. *A Dictionary of Official Titles in Imperial China (Taiwan Edition)*. Taipei: Southern Materials Center Inc., 1988.

227. Kern, Martin. "The Odes in Excavated Manuscripts" in *Text and Ritual in Early China*. Martin Kern, ed. Seattle: University of Washington Press, 2005. 149–193.

228. ———. "Newly Discovered Challenges in Reading the 'Airs of the States'". *Études Asiatiques/Asiatische Studien* 61.3 (2007_A): 775–793.

229. ———. "Beyond the Mao Odes: Shijing Reception in Early Medieval China". *Journal of the American Oriental Society* 127 (2007_B): 131–142.

230. ———. "Speaking of Poetry: Pattern and Argument in the 'Kongzi Shilun'" in *Literary Forms of Argument in Early China.* Joachim Gentz and Dirk Meyer, eds. Leiden-London: BRILL, 2015. 175–200.

231. Kim Young-Ho. *Tao-Sheng's Commentary on the Lotus Sutra: A Study and Translation*. State University of New York Press, 1990.

232. Knechtges, David R. *The Han rhapsody: a study of the fu of Yang Hsiung, 53 B.C.-A.D. 18.* Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1976.

233. ———. “The Liu Hsin / Yang Hsiung correspondence on the Fang Yen”. *Monumenta Serica* 33 (1977): 309–325.

234. Knoblock, John. *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works. Volume III: Books 17-32.* J. Knoblock, transl. Stanford: Stanford University Press, 1994.

235. ———. *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works. Volume I: Books 1-16.* J. Knoblock, transl. Stanford: Stanford University Press, 1988.

236. Kramers, Robert Paul. *K'ung Tzu Chia Yü: The School Sayings of Confucius*. Leiden: Brill, 1950.

237. ———. “The development of the Confucian schools” in *Cambridge History of China: The Ch'in and Han Empires, 221 B.C. – AD 220.* Vol. I. Denis C. Twitchett and John Fairbank, eds. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. 747–765.

238. Kubin, Wolfgang. “Chinese 'Hermeneutics' – A Chimera: Preliminary Remarks on Differences of Understanding” in *IIC*, 2005. 311–321.

239. *The Literary Mind and the Carving of Dragons. A Study of Thought and Pattern in Chinese Literature*. Vincent Yu-chung Shih, transl. New York: Columbia University Press, 1958.

240. Loewe, Michael. *Divination, mythology and monarchy in Han China*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

241. ———. *Dong Zhongshu, a ‘Confucian’ Heritage and the Chunqiu fanlu*. Leiden: Brill, 2011.

242. ———. *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*. Michael Loewe, ed. Berkeley: Society for the Study of Early China, 1993.

243. Lundahl, Bertil. *Han Fei Zi: The Man and the Work*. Stockholm: Institute of Oriental Languages, 1992.

244. Makeham, John. “He Yan, Xuanxue and the Editorship of the Lunyu jijie”. *Early Medieval China* 5 (1999): 1–35.

245. ———. “A New Hermeneutical Approach to Early Chinese Texts: The Case of the Analects”. *Sophia* 41-1 (2002): 55–69.

246. Mazanec, Thomas. “Righting, Riting, and Rewriting the Book of Odes (Shijing): On ‘Filling out the Missing Odes’ by Shu Xi”. *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews* 40 (2018): 5–32.

247. Ming, Dong Gu. *Chinese Theories of Reading and Writing: A Route to Hermeneutics and Open Poetics*. Albany: State University of New York Press, 2005.

248. Nielsen Bent. The *Qian zuo du: a Late Han Dynasty (202 BC - AD 220): Study of the Book of Changes, Yi jing*. København: Humaniora repro-center, 1995.

249. ———. *A Companion to Yi jing Numerology and Cosmology: Chinese Studies of Images and Numbers from Han (202 BCE-220 CE) to Song (960-1279 CE)*. London: Fischer Taschenbuch Verlag – Forum Wissenschaft Hochschule, 2003.

250. *The Grand Scribe’s Records. Vol. I. The Basic Annals of Pre-Han China by Ssu-ma Ch’ien*. William H. Nienhauser, Jr., ed. Bloomington: Indiana University Press, 1994.

251. Nylan Michael. The elemental changes: the ancient Chinese companion to the I ching / the Tai hsüan ching of Master Yang Hsiung; text and commentaries. – Albany: State University of New York Press, 1994_{A}. – viii+391 pp.

252. ———. “The ‘Chin Wen/Ku Wen’ Controversy in Han Times”. *TP* 80 (1994_{B}); 83–145.

253. ———. *The Five Confucian Classics*. New Haven: Yale University Press, 2001.

254. Petersen, Jens Østergård. “Which Books did the First Emperor of Chi'n Burn? On the Meaning of Pai Chia in Early Chinese Sources”. *MS* 43 (1995): 1–52.

255. Queen, Sarah A. *From Chronicle to Canon: The Hermeneutics of the “Spring and Autumn”, According to Tung Chung-shu*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

256. Queen, Sarah A., Major, John S. (eds. and trans.). *Luxuriant Gems of the Spring and Autumn. Attributed to Dong Zhongshu*. New York: Columbia University Press, 2016.

257. Richter, Ursula. "Historical Scepticism in the New Culture Era: Gu Jiegang and the 'Debate on Ancient History'". *Jindai Zhongguo shi yanjiu tongxun* 23 (1994): 355–388.

258. Riegel, Jeffrey. "Eros, Introversion, and The Beginnings of Shijing Commentary". *Harvard Journal of Asiatic Studies* 57-1 (1997): 143–77.

259. Rickett, Walter Allyn. *Guanzi – Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China, Volume 1, Chapters 1, 1-XI, 34, and XX, 64-XXI, 65-55.* Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1985.

260. Rong, Xinjiang. *Eighteen Lectures on Dunhuang.* Imre Galambos, transl. Leiden: Brill, 2013.

261. Schaberg, David. *Foundations of Chinese Historiography – Literary Representation in Zuo zhuan and Guoyu*. PhD Dissertation. Harvard University Press, 1996.

262. Sivin, Nathan and Nylan, Michael. "The First Neo-Confucianism: An Introduction to Yang Hsiung's 'Canon of Supreme Mystery' (T'ai hsuan ching, c. 4 B.C.)" in *Chinese Ideas about Nature and Society: Studies in Honour of Derk Bodde.* Charles le Blanc and Susan Blader, eds. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1987. 41–99.

263. Shaughnessy, Edward. *Before Confucius: studies in the creation of the Chinese classics.* Albany: State University of New York Press, 1997_A.

264. ———. "Commentary, Philosophy, and Translation, Reading Wang Bi's Commentary to the Yi jing in a New Way". *Early China* 22 (1997_B): 221–245.

265. Svarverud, Rune. *Methods of the Way: Early Chinese Ethical Thought*. Brill: Leiden-London, 1998.

266. Tsai, Yen-zen. *Ching and Chuan: Towards Defining the Confucian Scriptures in Han China (206 BCE-220 CE).* PhD Dissertation. Cambridge, Massachusetts: Harvard University, 1992.

267. Wagner, Rudolf. *Language, Ontology, and Political Philosophy in China: Wang Bi's Scholarly Exploration of the Dark (Xuanxue).* Albany: SUNY series, 2003.

268. Watson, Burton. *Ssu-ma Ch'ien Grand Historian of China*. New York and London, Columbia University Press, 1958.

269. ———. Records of the Grand Historian: Han Dynasty II. Revised Edition. Burton Watson, transl. New York: Columbia University Press, 1993. – 505 p.

270. van Zoeren, Steven. *Poetry and Personality: Reading, Exegesis, and Hermeneutics in Traditional China*. Stanford: Stanford University Press, 1991.

271. Zhang, Longxi. "The Letter or the Spirit: The Song of Songs, Allegoresis, and the Book of Songs". *Comparative Literature* 39 (1987): 193–217.

272. Zürcher, Erik. *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. Leiden: Brill, 2007.

ARTICLES AND MONOGRAPHS IN MODERN CHINESE LANGUAGE[636]

273. Bian Jiazhen 邊家珍. *Handai jingxue fazhanshi lun* 漢代經學發展史論 [*Essays on the history of the development of Han exegetics*]. Beijing: Zhongguo wenshi, 2003.

274. Cang Xiuliang 倉修良. *Hanshu cidian* 漢書辭典 [*Dictionary of Book of Han*]. Jinan: Shandong jiaoyu, 1996.

275. Cheng Sudong 程蘇東. "Wei chu Taixue boshi suo xi shifa kao" 魏初太學博士所習師法考 [On the System of the Confucian Erudites in the Early Wei Dynasty], in *Rao Zongyi guoxueyuan yuankan* 3 (2016): 315–347.

[636] I omit the word *chubanshe* 出版社, *shuju* 書局 ("publisher") from the citations of Chinese works.

276. Chen Yuanmin 程元敏. *Shanshu xueshi* 尚書學史 [*History of the Shangshu Scholarship*], in 2 vols. Shanghai: Huadong shifan daxue, 2013.

277. Chen Gaoyong 陳高佣. Mobian jinjie 墨辯今解 [*Modern Explication of the Logical Chapters of the Mozi*]. Beijing: Shangwu yinshuguan, 2016.

278. Chen Xuguo 陳戍國. *Wei Jin Nanbei chao liji yanjiu* 魏晉南北朝禮制研究 [*Study of the Ritual System in the Wei, Jin, Southern and Northern Dynasties*]. Changsha: Hunan jiaoyu, 1995.

279. Dai Junren 戴君仁. *Jingxue lunwenji* 經學論文集 [*Collection of Articles on Classical Scholarship*]. Taipei: Limin wenhua, 1981.

280. Feng Haofei 馮浩菲. *Zhongguo xungu xue* 中國訓詁學 [*Chinese Xungu*], In 2 vols. Jinan: Shandong daxue, 1995.

281. Fu Lipu 傅隸樸. *Chunqiu san zhuan bi yi* 春秋三傳比義 [*Comparison of the meanings of the three Traditions to Chunqiu*], in 3 vols. Beijing: Zhongguo yuyi, 1984.

282. Gao Jiyi 郜積意. *Liang Han jingxue de lishu beijing* 兩漢經學的曆術背景 [*Exegetics of the two Han in the context of calendar system*]. Beijing: Beijing daxue, 2013.

283. Gu Jiegang 顧頡剛. *Gu Jiegang dushu biji* 顧頡剛讀書筆記 [*Gu Jiegang's reading notes*], in 16 vols., Vol. XI. Beijing: Zhonghua, 2011.

284. ———. *Gu shi bian zi xu* 古史辨自序 [*Author's preface to Discussions on Ancient History*], in 2 vols. Shijiazhuang: Hebei jiaoyu, 2000.

285. *Gu shi bian* 古史辨 [*Debates on Ancient History*]. Gu Jiegang 顧頡剛, ed. In 7 vols. Shanghai: Shanghai guji, 1982.

286. Guo Moruo 郭沫若. *Jingwen congkao* 金文叢考 [*A Collection of Studies on Inscriptions on Bronze Vessels*] in *Guo Moruo quanji* 郭沫若全集 [*Complete Collection of Works of Guo Moruo*]. In 10 vols. Vol. V. Beijing: Renmin, 1954.

287. Honda Shigeyuki 本田成之. *Zhongguo jingxue shi* 中國經學史 [*History of Chinese Exegetics*]. Shanghai: Shanghai shudian, 2001.

288. Huang Huaixin 黃懷信. *Yi Zhou shu jiaobu zhushi* 逸周書校補注釋 [*Yi Zhou shu with Corrections and Commentaries*]. Xian: Santai, 2006.

289. Hu Zizong 胡子宗, Li Quanxing 李權興 *et al*. *Mozi sixiang yanjiu* 墨子思想研究 [*Study of Thought of Mozi*]. Beijing: Renmin, 2007.

290. Hu Jianming 胡建明. *Zong Mi sixiang zonghe yanjiu* 宗密思想綜合研究 [*Comprehensive Study of Zong Mi's Thought*]. Beijing: Zhongguo renmin daxue, 2013.

291. Hu Shi 胡適. "Tantan Shijing" 談談詩經 [Conversations about Book of Odes], in *Shijing ershi jiang* 詩經二十講 [*Twelve Lectures on the Book of Odes*], Guo Wanjin 郭萬金, ed. Beijing: Huaxia, 2009.

292. Hong Zhanhou 洪湛侯. *Shijing xueshi* 詩經學史 [*History of Shijing Scholarship*]. Beijing: Zhonghua, 2002.

293. He Changqun 賀昌群. *Wei Jin qingtan sixiang chulun* 魏晉清談思想初論 [*Preliminary Study of the idea of "pure conversations" in the Wei and Jin Dynasties*]. Beijing: Shangwu yinshuguan, 2011.

294. *Hanshu Yi wen zhi zhushi huibian* 漢書藝文志註釋彙編 [*Collection of Commentaries and Interpretations on Hanshu Yiwenzhi*]. Beijing: Zhonghua, 1983.

295. Huang Pumin 黃樸民. *He Xiu pingzhuan* 何休評傳 [*Critical Biography of He Xiu*]. Nanjing: Nanjing daxue, 2011.

296. Jiang Boqian 蔣伯潛 and Jiang Zuyi 蔣祖怡. *Jing yu jingxue* 經與經學 [*Classic and Classical Studies*]. Beijing: Jiuzhou, 2011.

297. Jiang Guanghui 姜廣輝. *Zhongguo jingxue sixiang shi* 中國經學思想史 [*History of Chinese Exegetical Thought*], in 4 vols. Beijing: Zhongguo shehui kexue, 2003–2010.

298. Jiao Guimei 焦桂美. *Nanbeichao jingxue shi* 南北朝經學史 [*The History of Classical Studies in the Southern and Northern Dynasties*]. Shanghai: Shanghai guji, 2009.

299. Kang Youwei 康有爲. *Xin xue wei jing kao* 新學偽經考 [*Inquiry into the Forged Classics of the Xin dynasty*]. Beijing: Zhonghua, 2012.

300. Li Xueqin 李學勤. "Qinghua jian yu Shangshu Yi zhou shu de yanjiu" 清華簡與尚書逸周書的研究 [Study of Shangshu, Yi zhou shu and bamboo slips of Qinghua University], in *Shishueshi yanju*, 2-142 (2011): 104–109.

301. Li Xianlin 李羡林, ed. *Yixue yu Chang Jiang wenhua* 易學與長江文化 [*The Changes scholarship and culture of the Yangzi River region*]. Wuhan: Hubei jiaoyu, 2003.

302. Li Yunguang 李雲光. *San Li Zheng-shi xue fafan* 三禮鄭氏學發凡 [*The Main Content of Mr. Zheng's Learnings on the Three Ritual Classics*]. Shanghai: Huadong shifan daxue, 2012.

303. Liang Qichao 梁啓超. *Kong-zi yu rujia zhexue* 孔子與儒家哲學 [*Confucius and Confucian philosophy*]. Beijing: Zhonghua, 2016.

304. Lin Qingzhang 林慶彰. *Qingchu de qunjing bian weixue* 清初的群經辨僞學 [*The Early Qing Learning on Criticism of the Classics*]. Taipei: Wenjin, 1990.

305. Liu Liming 劉黎明. *Chunqiu jing zhuan yanjiu* 春秋經傳研究 [*Study of the Chunqiu Classic and Its Traditions*]. Chengdu: Bashu shushe, 2008.

306. Liu Fenglu 劉逢祿. *Zuo-shi Chunqiu kaozheng* 左氏春秋考證 [*Evidential Study on the 'Mr. Zuo's Tradition on Chunqiu'*]. Beijing: Pushe, 1933.

307. Liu Qiyu 劉起釪. *Shangshu xueshi* 尚書學史 [*History of the Shangshu Scholarshiip*]. Beijing: Zhonghua, 1989.

308. Liu Qiyu 劉起釪 and Gu Jiegang 顧頡剛. *Shangshu jiaoshi yilun* 尚書校釋譯論 [*Criticisms, explanations and translation of the Shangshu*], in 4 vols. Beijing: Zhonghua, 2005.

309. Liu Shipei 劉師培. *Jingxue jiaoke shu* 經學教科書 [*Textbook of Classical Scholarship*], in *Liu Shipei jiang jingxue* 劉師培講經學 [*Liu Shipei's Lectures on Classical Scholarship*]. Nanjing: Fenghuang, 2008.

310. Lu Yang 盧央. *Jing Fang pingzhuan* 京房評傳 [*Critical Biography of Jing Fang*]. Nanjing: Nanjing daxue, 2008.

311. Lü Simian 呂思勉. *Dushu zhaji* 讀史札記 [*Notes on Reading Histories*]. Shanghai: Shanghai Guji, 1982.

312. Ma Zonghuo 馬宗霍. *Zhongguo jingxue shi* 中國經學史 [*History of Chinese exegetics*]. Shanghai: Shanghai shudian, 1984.

313. Mou Runsun 牟潤孫. "Lun ru shi liang jia zhi jiangjing yu yishu" 論儒釋兩家之講經與義疏 [On lectures on Classics and *yishu* commentaries in Confucianism and Buddhism], in *Zhushi zhai cong gao* 注史齋叢稿 [*Collection of Articles from Zhushi Studio*]. Beijing: Zhonghua, 2009. 88–156.

314. Naitō Konan 内藤湖南. *Zhongguo shixue shi* 中國史學史 [*History of Chinese historiography*], Ma Biao 馬彪, transl. Shanghai: Shanghai guji, 2016.

315. Ning Zhenjiang 寧鎮疆. *Kong-zi jiayu xinzheng* 孔子家語新證 [*New Evidence of Kong-zi jiayu authenticity*]. Shanghai: Zhongxi shuju, 2017.

316. Pang Pu 龐樸, ed. *Zhongguo ruxue* 中國儒學 [*Chinese Confucianism*]. In 4 vols., Vol. II. Shanghai: Dongfang chuban zhongxin. 1997.

317. Qian Mu 錢穆. Xian Qin zhuzi xinian 先秦諸子繫年 [*Chronology of the pre-Qin Thinkers*]. Taipei: Lianjing, 1998.

318. ———. *Guoxue gailun* 國學概論 [General Overview of National Learning], in 2 vols. Shanghai: Shangwu Yinshuguan, 1931.

319. ———. *Liang Han jingxue jinguwen pingyi* 兩漢經學今古文評議 [*Discussion of the Two Han Modern/Ancient Script Texts*]. Beijing: Shangwu yinshuguan, 2015.

320. Qian Zhongshu 錢鍾書. *Guan zhui bian* 管錐編 [*Collection of Pipe-Awl-like Limited Views*]. In 4 vols., Vol. II. Beijing: Sanlian, 2001.

321. Qui Anquan 瞿安全 and Wang Kui 王奎. *Jingzhou xuepai ji qi yingxiang yanjiu* 荊州學派及其影響研究 [*Study of the Jingzhou School and its Influence*]. Wuhan: Hubei renmin, 2013.

322. Shi Yingyun 史應勇. *Zheng Xuan tongxue ji Zheng Wang zhi zheng yanjiu* 鄭玄通學及鄭王之爭研究 [*Study of the Pervasive Learning of Zheng Xuan and his Disputes with Wang Su*]. Chengdu: Bashu shushe, 2007.

323. Wang Baoxuan 王葆玹. *Xi Han jingxue yuanliu* 西漢經學源流 [*Origins and development of Western Han exegetics*]. Taipei: Dongda tushu, 2008.

324. Wang Lianlong 王連龍. *Yi Zhou shu yanjiu* 逸周書研究 [*Research of the Yi Zhou shu*]. Beijing: Shehui kexue wenxian, 2010.

325. Wang Qing 王青. *Yang Xiong pingzhuan* 楊雄評傳 [*Critical biography of Yang Xiong*]. Nanjing: Nanjing daxue, 2000.

326. Wu Zhenfeng 吳鎮烽. "Neishi Bao Feng tong de chubu yanjiu" 內史雹豐同的初步研究 [Preliminary study of neishi Bao Feng's tong-vessel], in *Kaogu yu wenwu* 2 (2010): 30–33.

327. Wu Yannan 吳雁南, Qin Xueqi 秦學頎, Li Yujie 李禹階. *Zhongguo jingxue shi* 中國經學史 [*History of Chinese Exegetics*]. Beijing: Renmin, 2010.

328. Xia Chuancai 夏傳才. *Shisanjing jiangzuo* 十三經講座 [*Lectures on Thirteen Classics*]. Guilin: Guangxi shifan daxue, 2006.

329. Xie Mingxian 謝明憲. *Shidian yu quanli: Chu Tang guojia jiaohua de lijie yu jiangou* 釋奠與權力：初唐國家教化的理解與建構 [*Ritual of Veneration of Mentors and Authority: Early Tang Understanding and Structure of the State Education*]. Taipei: Hua yishu wei, 2016.

330. Xu Xuetao 許雪濤. *Gongyang xue jiejing fanfa: Cong "Gongyang zhuan" dao Dong Zhongshu Chunqiu xue* 公羊學解經方法: 從《公羊傳》到董仲舒春秋學 [*Methodology for Interpreting the Classics in Gongyang: From "Gongyang zhuan" to the Learnings of Dong Zhongshu about Chunqiu*]. Guangzhou: Guangdong renmin, 2006.

331. Xu Daoxun 許道勛 and Xu Hongxing 徐洪興. *Zhongguo jingxue shi* 中國經學史 [*History of Chinese Exegetics*]. Shanghai: Shanghai Renmin, 2006.

332. Xu Fuguan 徐復觀. *Liang Han sixiang shi* 兩漢思想史 [*History of Thought of Two Han*]. In 2 vols. Taipei: Xuesheng shuju, 1976.

333. ———. *Zhongguo jingxue shi de jichu* 中國經學史的基礎 [*Foundations of the History of Chinese Exegetics*]. Taipei: Taiwan xuesheng shuju, 1982.

334. Yang Bojun 楊伯峻. *Jingshu qiantan* 經書淺談 [*A Brief Analysis of Canonical Books*]. Beijing: Zhonghua, 1984.

335. Yang Tianyu 楊天宇. *Zheng Xuan san li zhu yanjiu* 鄭玄三禮注研究 [*Study of Zheng Xuan's commentaries on the Three Ritual Classics*]. Tianjin: Renmin, 2007.

336. Yan Zheng 嚴正. *Wujing zhexue ji qui wenhuaxue de changshi* 五經哲學及其文化學的闡釋 [*The Philosophy of the Five Classics and its Cultural Hermeneutics*]. Jinan: Qilu shushe, 2001.

337. Yang Shuzeng 楊樹增 *et al*. *Juedai fenghua: Handai wenren de shengming gantan* 絕代風華: 漢代文人的生命感嘆 [*Unsurpassed talents: sighing about the life of Han literati*]. Taipei: Yunlong, 2003.

338. Yu Yanting 俞艷庭. *Liang Han san jia Shixue shigang* 兩漢三家詩學史綱 [*Historical Overview of the Odes Scholarship in Three Schools of Two Han*]. Jinan: Qilu Shushe, 2009.

339. Yu Dunkang 余敦康. *Wei Jin xuanxueshi* 魏晉玄學史 [*History of xuanxue in the Wei-Jin period*]. Beijing: Beijing daxue, 2016.

340. Zhang Baosan 張寶三. *Wujing Zhengyi yanjiu* 五經正義研究 [*Study of the "Corrected Meaning of the Five Classics"*]. Shanghai: Huadong shifan daxue, 2010.

341. Zhang Bo 張波. *Huang Kang zhexue sixiang yanjiu* 皇侃哲學思想研究 [*Study of the Philosophical Thought of Huang Kang*]. Beijing: Zhongguo shehui kexue, 2016.

342. Zhang Guye 張固也. *Guanzi yanjiu* 管子研究 [*Study of Guanzi*]. Jinan: Qilu shushe, 2006.

343. Zhang Taiyan 章太炎. *Guoxue jiang yanlu* 國學講演錄 [*Records of the Lectures on National Learning*]. Shanghai: Huadong shifan daxue, 1995.

344. ———. Guogu lunheng 國故論衡 [Balanced Discussions on the National Heritage]. Beijing: Shangwu yinshuguan, 2010.

345. Zhang Fengyi 張峰屹. *Liang Han jingxue yu wenxue sixiang* 兩漢經學與文學思想 [*Exegetical and Literary thought of the Two Han*]. Beijing: Sanliang Shudian, 2014.

346. Zhang Wenzhi 張文智. *Meng, Jiao, Jing Yi xue xintan* 孟、焦、京易學新探 [*A New Study of Meng, Jiao and Jing's Learnings on Changes*]m Liu Yujian 劉玉建, ed. Jinan: Qilu shushe, 2013.

347. Zhao Boxun 趙伯雄. Chunqiu xueshi 春秋學史 [*History of Chunqiu Studies*]. Jinan: Qilu shushe, 2004.

348. Zhou Dapu 周大璞. Xungu xue chugao 訓詁學初稿 [*Preliminary Study on the Xungu*]. Wuhan: Wuhan daxue, 2007.

349. Zhou Yuitong 周予同. *Jingxueshi lunzhu xuan ji* 經學史論著選集 [*Collection of Selected Works on the History of Classical Scholarship*]. Shanghai: Renmin, 1996.

350. ———. *Zhongguo jingxue shi lunzhu xuanbian* 中國經學史論著選編 [*Collection of Articles on the History of Chinese Classical Scholarship*]. Shanghai: Fudan daxue, 2015.