Д.Е. Мартынов

Казанский (Приволжский) федеральный университет

Хронология создания «Книги о Великом Единении» Кан Ю-вэя в контексте интеллектуальной деятельности мыслителя

Проблема точной датировки создания «Книги о Великом Единении» (*Да тун шу* 大同書) тесно связана с исследованием интеллектуальной эволюции Кан Ю-вэя (康有為, 1858–1927) и пониманием процесса восприятия западных интеллектуальных течений китайским общественным сознанием начала XX в. Не менее важна данная проблема в контексте исследования истоков идей Кан Ю-вэя, позволяя уточнить многие противоречащие друг другу суждения. Уже в предисловии к изданию 1956 г. указывалось, что картины прекрасного будущего, в котором «смертные превратятся в небожителей», в равной степени совмещают конфуцианские, буддийские, христианские представления, а также идеи эволюционизма, и утопических учений Платона, Сен-Симона, Фурье и Р. Оуэна [18, с. 2]. С другой стороны, авторы круга самого Кан Ю-вэя (особенно Лян Ци-чао) настаивали на национальной основе его теории [20, т. 12, с. 427, 429]. Точное определение времени создания *Да тун шу* позволит уточнить положение Кан Ю-вэя в истории китайской и мировой общественной мысли. Данная работа призвана послужить введением в исследования в этой области.

«Книга о Великом Единении» шла к читателю долго. Две первых части трактата увидели свет в 1913 г. в журнале «Не могу терпеть!» (不忍雜志), издаваемого фирмой «Распространение мудрости» (廣智書局). Из-за траура по матери, Кан Ю-вэй прекратил издание на № 8, поскольку весь объём журнала заполнялся исключительно его материалами [14, с. 225–226]. Свет увидела примерно одна треть текста «Книги о Великом Единении».

В 1919 г. две части *Да тун шу* перепечатало с журнальных ксилографических матриц Чансинское издательство (長興書局) в Шанхае отдельной книгой [19, с. 14]. Встречаются также мнения, что Кан Ю-вэй не только пытался опубликовать свой трактат в полном объёме на китайском языке, но и предпринял попытку договориться об английском переводе с известным немецко-американским синологом Ф. Хиртом (1845–1927) [16, p. 34].

© Мартынов Д.Е., 2012

Новое издание «Книги о Великом Единении» последовало в апреле 1935 г. под редакцией ученика Кана Цянь Ань-дина (錢安定), общий его объём составил 454 страницы. Это издание широко используется китайскими и западными исследователями. Образцовым считается издание *Да тун шу*, предпринятое в 1956 г. Издательством древних памятников (古籍出版社) в Пекине, оно чаще всего цитируется в Китае и на Западе. Редакторы Чжан Си-чэнь (章錫琛) и Чжоу Чжэнь-фу (周振甫) провели большую работу по сверке рукописей, хранившихся в семье Канов, поэтому в предисловии категорически утверждалось: «это издание может считаться окончательным» [18, с. 2]. Современный исследователь творчества Кан Ю-вэя – Тан Чжи-цзюнь (汤志钧, р. 1924) свидетельствует, что «и в наши дни это лучшее из изданий, учитывающее все разночтения в рукописях и тщательно выверенное» [19, с. 15]. Текстологический и научный аппарат отсутствовал, равно и комментарии. Однако издание было сделано с металлического набора, снабжено пунктуацией, разбито на структурные части. Имелось подробное оглавление, практически отсутствовали опечатки. Текст по изданию 1956 г. неоднократно перепечатывался, как полными, так и сокращёнными иероглифами (нам известны, по крайней мере, 5 переизданий на Тайване и в КНР в 1958–2005 гг.).

Серьёзным достижением синологов КНР и Японии стала факсимильная публикация рукописей *Да тун шу* в 1985 г. (康有為大同書手稿。供稿上海博物館, 天津圖書館). Это издание привело к появлению ряда исследований (напр. [23], [25]) в Китае, но практически не вызвало резонанса в западной и отечественной синологии. В 2007 г. рукопись Кан Ю-вэя была напечатана в составе Полного собрания его сочинений, изданного Государственной комиссией по составлению сводной истории династии Цин [20, т. 7, с. 1–188]. Редакторами-составителями были тщательно прокомментированы все разночтения – всего 1644, от одного до нескольких сот иероглифов каждое. Разночтения даны по изданию 1935 г. и первой журнальной публикации. Место не позволяет говорить об этом подробнее, но следует отметить, что, по сути, мы теперь имеем два текста «Книги о Великом Единении», отличающихся по составу и композиции.

Совершенно иная картина открывается при обращении к истории создания данного текста. Вплоть до конца 1990-х гг. в мировой синологии (и в историографии Китая) почти безраздельно господствовала версия, приводимая самим Кан Ю-вэем, и описанная как в самом тексте *Да тун шу*, так и в «Автобиографии». Ниже она представлена в максимально сжатом виде.

Согласно «Автобиографии», в 1878 г. мыслитель испытал просветление [7, с. 106] и начал систематическую выработку мировоззрения. В 1884 г. Кан Ю-вэй, потрясённый франко-китайской войной, поселился в родовом имении, где и сформулировал свою философскую доктрину, а также осознал собственную миссию на Земле – «осуществление истинного Дао-пути» [7, с. 113–116]. Под 1885 г. в «Автобиографии» упоминается трактат *Жэнь лэй гун ли* 人类公理 («Всеобщий закон человечества»). К этому же времени относятся ряд других трактатов, в частности, *Ши ли гун фа* 實理公法 («Основная истина и всеобщий закон»). Их содержание будет рассмотрено ниже.

1884 годом традиционно датируется «Комментарий к *Ли юнь*» (禮運注), который рассматривался как самый ранний вариант социальной утопии Кан Ю-вэя [13, p. 79]. Важность этого текста в теоретическом плане не столько в выделенных мыслителем «сферах» действия всеобщего закона, сколько в формулировании теории исторического прогресса: Кан Ю-вэй выстроил схему развития универсальных моральных принципов, а также соединил идею прогресса с универсальными принципами равенства и свободы. При этом всеобщий закон включает нормы человеческих взаимоотношений и является не только средством достижения прогресса, но и основой человеческих отношений.

Приступив к теоретическому обоснованию политики реформ, в 1890-е гг. Кан Ю-вэй резко меняет тематику своих исследований: трактаты *Синь сюэ вэй цзин као* 新學僞經考 («Исследование поддельных канонов Синьского учения», 1891) и *Кун-цзы гай чжи као* 孔子改制考 («Исследование [учения] Конфуция об изменении правления», 1897) посвящены проблемам конфуцианского каноноведения (*цзин сюэ* 經學). Конфуцианство при этом рассматривалось как идеология реформы, а Конфуций – как первый реформатор в мировой истории. В 1895–1898 гг. мыслитель активно включился в политику, что окончилось государственным переворотом 1898 г. и бегством из страны. В эмиграции Кан Ю-вэй возвращается к активной теоретической и политической деятельности, результатом чего становятся написанные в 1901–1905 гг. многочисленные комментарии к конфуцианскому канону, а также политические статьи.

Таким образом, согласно представленной хронологии, *Да тун шу* должна была быть написана в 1880-е годы. Данной точки зрения придерживался классик отечественной синологии С.Л. Тихвинский, посвятивший Кан Ю-вэю монографию [9], впервые вышедшую в свет в 1959 г. *Да тун шу* рассмотрена в ней отдельной главой. С.Л. Тихвинский имел доступ к семейному архиву Канов и переписывался с его хранительницей – Кан Тун-би (康同壁, 1881–1969), второй дочерью Кан Ю-вэя. Кан Тун-би в письме от 19 марта 1947 г. сообщила исследователю следующие подробности:

1. Во время пребывания в Индии в 1901–1902 гг., Кан Ю-вэй даже не притрагивался к рукописи *Да тун шу*.

2. «Книга о Великом Единении» была написана в период, когда Кан Ю-вэй основал академию в Гуандуне (т.е. примерно в 1887–1888 гг.).

3. После бегства в Японию в 1898 г., Кан Ю-вэй показывал рукопись в 20 глав будущему премьер-министру Японии – Инукаи Цуёси (犬養毅, 1855–1932). Инукаи даже подготовил послесловие к предполагавшемуся японскому изданию.

4. Написав «Книгу о Великом Единении», Кан Ю-вэй больше не вносил в неё дополнений, однако при подготовке рукописи к печати (в 1913 г.) внёс некоторые дополнения и сокращения в рукопись, не затрагивающие концептуальной сути.

5. Все 10 частей книги были написаны в одно время, однако, поскольку в журнальном варианте вышли только две части, возникло предположение, что последующие разделы трактата были написаны позднее, что не соответствует действительности [9, с. 393–394].

С.Л. Тихвинский категорически утверждает, что «Книга о Великом Единении» была полностью закончена в 1887 г. [9, с. 394]. Упоминания событий и реалий, появившихся после 1880-х гг. (например, открытие Транссибирской магистрали или созыв Гаагской конференции по разоружению 1899 г.) признаются позднейшими интерполяциями, незначительными по объёму.

Данная точка зрения остаётся самой распространённой в отечественной синологии. В своей фундаментальной работе Л.Н. Борох полностью придерживается датировки С.Л. Тихвинского [1, с. 245]. В недавно вышедшей энциклопедии «Духовная культура Китая» (автор статьи о Кан Ю-вэе – А.И. Кобзев), создание теоретического ядра *Да тун шу* отнесено к 1884–1885 гг., а создание полного текста книги к 1884–1902 гг. [5, с. 275, 277].

В западной синологической историографии интерес к *Да тун шу* проявился в 1930-е гг. Диссертация В. Франке (1912–2007), опубликованная в 1935 г., явилась первой попыткой осмыслить содержание *Да тун шу*. Целостный очерк системы мысли Кан Ювэя представил трёмя годами позднее А. Форке (1861–1944) в своём классическом труде «История китайской философии Нового времени» [12, с. 575–597]. Оба автора не располагали полным текстом трактата. Германские синологи датировали «Книгу о Великом Единении» 1884 г.

Первым западным исследователем, обратившимся непосредственно к тексту *Да тун шу*, был Лоренс Дж. Томпсон (1920–2005), он же впервые представил перевод (перифраз) трактата [16]. Во вступительной статье было указано, что первым наброском к *Да тун шу* стал «Комментарий к *Ли юнь*» 1884 г. [16, p. 13]. Таким образом, Л. Томпсон всецело доверял сведениям, содержавшимся в «Автобиографии» Кан Ю-вэя, а, кроме того, полагал, что ранние рукописи, такие как *Жэнь лэй гун ли*, утрачены. Он не соглашался с датировкой 1884–1887 гг., основываясь на тексте книги, где, например, упоминается убийство президента США У. МакКинли (в 1901 г.), причём в контексте, исключающем простую интерполяцию. Таким образом, ссылаясь на биографии, написанные Лян Ци-чао и Чжао Фэн-тянем, Л. Томпсон датирует *Да тун шу* 1902 г. [16, p. 26]. Данная датировка в западной историографии более не пересматривалась, и была использована в самой фундаментальной на сегодняшний день биографии Сяо Гун-цюаня [13], а также в «Энциклопедии китайской философии» [15, p. 339].

Л. Томпсон обратил внимание на пассажи *Да тун шу*, которые не могли быть написаны и в 1902 г., и не могут являться простыми интерполяциями. В частности, он указывает на упоминание Кан Ю-вэем открытия Панамского канала (1915 г.), принятия конституции в России (1905 г.), японской аннексии Кореи (1910). Особое внимание Томпсон обращает на фрагмент о широком применении авиации в обществе будущего [16, p. 34]. Тем не менее, Л. Томпсон не стал делать выводов, ограничившись перечислением указанных фактов в примечании.

В китайской философской историографии сомнения в корректности датировок интеллектуальной деятельности Кан Ю-вэя, основанных на его собственных суждениях, возникли ещё в 1930-е гг. В 1937 г. выходит

труд Цянь Му (錢穆, 1895–1991) «История китайских учений последних 300 лет» [24], отличающаяся остро критическим подходом. Основываясь на противоречащих друг другу данных об эволюции воззрений Кан Ю-вэя, он утверждал, что в 1884 г. даже теоретическая основа «Книги о Великом Единении» ещё не могла сложиться, и относил её написание к 1902 г. [24, с. 699–700]. При этом следует иметь в виду, глава, описывающая учение Кан Ю-вэя, была написана Цянь Му ещё в 1934 г., и он не стал вносить в неё исправлений даже после выхода полного текста *Да тун шу*. Большого резонанса эта датировка не вызвала.

Радикальную ревизию представлений об этапах интеллектуальной биографии Кан Ю-вэя произвёл китайский исследователь Тан Чжи-цзюнь (汤志钧). Впервые его точка зрения прозвучала в период идеологических дискуссий 1955–1957 гг. в сборнике статей «Избранное об истории движения за реформы 1898 г.» [21]. Тан Чжи-цзюнь пришёл к выводу, что «Комментарий к *Ли юнь*» не мог быть написан ранее 1896–1898 гг. Эта работа могла быть создана только после того, как Кан Ю-вэй ознакомился с идеями неоконфуцианского комментатора Ляо Пина (廖平, 1852–1932), и произвёл собственный философский синтез. Тем более это касается эволюционного взгляда на историю, поскольку впервые об эволюции китайский интеллектуал мог узнать из перевода «Эволюции и этики» Т. Гексли, опубликованного Янь Фу (嚴復, 1854–1921) в апреле 1898 г. под названием «Теория природного развития» (*Тянь янь лунь*, 天演論) [6, с. 31–32]. Считается, что Кан Ю-вэй познакомился с *Тянь янь лунь* ещё в черновике, и работа произвела на него такое впечатление, что он написал стихотворение[1]:

Осмыслил я, смертный, весь путь эволюции,
И позавидовал переводчику Яню,
Утратив вмиг тоску изгнанника.
Отныне вновь пою, перебирая струны!

В 1950-е годы тезисы Тан Чжи-цзюня были практически не замечены в Китае, а С.Л. Тихвинский счёл их малоубедительными именно на основании собственных свидетельств Кан Ю-вэя [9, с. 392–393].

В 1980-е гг. Тан Чжи-цзюнь приступает к исследованию автографов Кан Ю-вэя, результатом чего явилась полемика с коллегами, а также публикация в 1984 г. новых сведений в поддержку его датировки. Основные аргументы Тан Чжи-цзюня таковы:

1. Опубликованные в 1913 и 1919 гг. части «Книги о Великом Единении» автором датированы 1884 г., эти датировки воспроизведены в изданиях 1935 и 1956 гг. Между тем, содержание этих фрагментов не соотносится с тематикой теоретических и общественных выступлений Кан Ю-вэя середины 1880-х гг. В тот период он ещё не занимался филологическими штудиями в области конфуцианских канонов, а в плане общественной активности его занимала борьба с бинтованием ног у женщин, отстаивание прав самоуправления уезда Наньхай и проект китайской колонизации Бразилии. В *Да тун шу* упоминается Шанхайское общество против бинтования ног, главой которого был его брат – Кан Гуан-жэнь 康廣仁 (1867–1898).

Общество было основано в 1897 г., следовательно, упоминание о нём не является интерполяцией, и носит характер воспоминаний.

2. Центральным понятием, которому, собственно, и посвящён трактат, является Великое Единение (大同), которое рассматривается в социальном плане как завершение общественной эволюции и отождествляется с эрой Великого Спокойствия (太平世). Соотнесение данных понятий с этапами эволюции появляется только в каноноведческих трактатах Кан Ю-вэя, написанных в 1901–1902 гг. (их датировка не дискутируется). В трактате 1901 г. *Мэн-цзы вэй* 孟子微 («Сокровенные [смыслы] Мэн-цзы») Кан Ю-вэй впервые признаёт промышленную и политическую отсталость Китая, а также неравномерность эволюции: развитые страны Европы и США уже подошли к порогу Поднимающегося Равновесия (升平). Мирового объединения под эгидой всемирного правительства можно добиться только путём всемирного разоружения. При этом в соответствующей главе *Да тун шу* упоминается Гаагская конференция 1899 г., Ихэтуаньская контрибуция, наложенная на Китай в 1901 г., и создание Лиги наций в 1919 г. (последнее явно вызвало восторг Кан Ю-вэя). Всё это не может быть позднейшими вставками, так как Кан Ю-вэй обыкновенно писал набело, а на соответствующих страницах рукописей нет поправок.

3. «Книга о Великом Единении» содержит множество мемуарных фрагментов, и вообще её текст чрезвычайно субъективен и эмоционален. Кан Ю-вэй обращается к собственным впечатлениям, описывая вольные (по сравнению с китайскими) нравы в Европе и США, эмансипацию женщин, недостатков западной семьи по сравнению с конфуцианской и т.д. Все эти впечатления не могли появиться в 1880-е годы (даже с чужих слов), они были следствием путешествий Кан Ю-вэя, объехавшего в 1899–1913 гг. земной шар трижды, и посетившего более 30 стран. Описания трущоб Лондона, Парижа, Нью-Йорка и Чикаго, рассуждения о горькой участи индийских вдов (а всего в *Да тун шу* более 40 отсылок к жизни одной только Индии) в рукописи написаны набело, нет вставных листов или помет на полях [19, с. 11–12].

Таким образом, даже в 1902 г. «Книга о Великом Единении» не была закончена, и мыслитель постоянно переделывал рукописи, добавляя новые впечатления (в частности от поездок по США и Мексике, Греции, Италии и проч.). Тан Чжи-цзюнь, хотя и предельно осторожен в высказываниях, не исключает, что к началу публикации в 1913 г. окончательной редакции текста просто не существовало [19, с. 14–15][2]. Также Тан Чжи-цзюнь не исключает, что в будущем будет доказано, что части «Книги о Великом Единении» с третьей по десятую, впервые опубликованные в 1935 г., были написаны после 1913 г. и дополнялись вплоть до кончины мыслителя [19, с. 16]. Характерно, что в отношении рукописного текста редакторы собрания сочинений Кан Ю-вэя вообще отказались делать какие-либо выводы, и дали весьма расплывчатую дату: «после 1902 г.» [20, т. 12, с. 512]. В кратком предисловии отмечены только основные издания книги [20, т. 7, с. 2].

Обосновать эти положения можно только при помощи текстологического анализа. Одной из предпосылок Движения за реформы 1898 г. (戊戌

变法) было желание его участников сделать Китай страной, способной конкурировать с великими западными державами. Апологетом этой идеи был в первую очередь Кан Ю-вэй. Однако превращение Китая в великую державу вовсе не означало его вестернизации[3], напротив, эта доктрина строилась на базе признания идентичности основ западной и традиционной китайской цивилизации. Цзян Мэн-линь 蔣夢麟 (1886–1964) отмечал, что это являлось следствием влияния конфуцианской доктрины, которая имела универсалистские черты, описанные в формуле «Поднебесная – общее достояние» (天下為公) [11, p. 75]. По словам Сяо Гун-цюаня, Кан придерживался мнения, что истина не бывает китайской и иностранной, поэтому как социальный мыслитель должен был исходить из действенности той или иной доктрины или института, а не патриотических побуждений. И действительно, в своей универсалистской доктрине Кан Ю-вэй легко отказывался от непригодных для него китайских концепций и легко находил в ней место для западных достижений [13, p. 414]. В интеллектуальной истории Китая он был не одинок, но в конечном счёте, его позиция была уникальной: последующие поколения интеллектуалов, призывавших отправить китайский исторический опыт «на свалку истории», были гораздо менее укоренены в конфуцианской традиции или даже вовсе не получали традиционного воспитания и образования. Для Кан Ю-вэя обе цивилизации были объектом вдумчивого изучения, призванного, в первую очередь, открыть некие исконные, базовые основы, одинаковые для той и для другой культур [11, p. 43–44].

На рубеже XIX–XX веков Кан Ю-вэй, по-видимому, был единственным китайским мыслителем, который мог вести последовательную критику и китайской традиционной и современной западной цивилизации, имея возможность прямого наблюдения. Более того: в отличие от множества других китайских эмигрантов, Кан Ю-вэй не был стеснён вопросами выживания, в путешествиях встречался с представителями всех социальных слоёв, не исключая королей Швеции и Марокко и президентов США и Мексики, с которыми общался в неформальной обстановке. Однако в эмиграции Кан, имея возможность лично многое узнать, упорно отказывался изучать языки, остался верен китайскому образу жизни, а все наблюдения черпал почти исключительно из собственных переживаний, естественно, пропущенных через горнило мировоззрения и жизненного опыта. Парадокс, но чем активнее он критиковал западную цивилизацию, тем сильнее ею восхищался. Это заметно в работах, написанных после 1901 г., и, особенно, в первых девяти частях *magnum opus* Кана *Да тун шу*, содержащих множество автобиографических отсылок. Раскритиковав государство, семью и частную собственность, Кан Ю-вэй все свои надежды возложил на науку и технологию, которые одни, согласно его мнению, могли доставить человеку счастье. В 1900-е гг. ему казалось, что превосходство Запада имеет только материальную природу, а слабость Китая связана исключительно с невосприимчивостью к современным науке и технике[4]. Следовательно, техническое развитие Китая – это единственный способ не только выжить, но и приобрести величие, сохранив при этом

уникальную культуру [13, p. 418][5]. Ирония истории заключалась в том, что его позиция была близка к идеям Чжан Чжи-дуна, высказанным ранее в трактате «Призыв к учению», однако написан был этот трактат для опровержения реформаторской программы самого Кан Ю-вэя [13, p. 418].

Самым важным для нас в этом контексте является следующий тезис: *западные научные (или псевдонаучные) теории позволили Кан Ю-вэю выйти за пределы традиционного мировоззрения и подвели его к универсалистской доктрине.* Первые следы нового мировоззрения мы видим в незаконченном трактате *Кан-цзы нэй вай пянь* (康子内外篇), над которым мыслитель работал с 1886 г. [20, т. 1, с. 96]. Объясняется композиция трактата в «Автобиографии»: «внутренние» (内), т.е. эзотерические, главы описывали общие принципы, которые управляют бытием Неба, Земли и человека; во «внешних» (外) главах рассматриваются вопросы управления, учения, искусства и музыки [7, с. 117].

Некоторые познания по математике, астрономии, географии, физике и западной истории он получил из миссионерских изданий, причём увлекся геометрией, в построениях которой Кан Ю-вэй нашёл некоторые параллели буддийской космографии. Однако в буквальном смысле новые горизонты мыслитель обрёл, познакомившись с микроскопом и телескопом [17], эти приборы упоминаются в *Кан-цзы нэй вай пянь*.

Пятнадцать глав, составляющих трактат, не образуют системы, но позволяют вычленить некоторые особенности мышления Кана на данном этапе. Как всякий социальный мыслитель, он начинает с описания природы человека, причём в таких категориях, что его можно заподозрить в симпатиях к вульгарному материализму. Например, он пишет, что моральные функции, как и самоосознание, являются функциями головного мозга (大腦) и мозжечка (小腦), т.е. являются чисто физиологическими процессами нервной системы (腦經繫) [20, т. 1, с. 111]. Человек способен испытывать чувства и эмоциональные переживания, будучи рождён из *ци* мировых начал *инь* и *ян* (陰陽之氣), что и определяет природу человека (質). Следовательно, человеку нравятся те вещи, которые состоят из *ци*, родственного его природе, и, соответственно, наоборот. Этими качествами человек обладает с рождения [20, т. 1, с. 100]. Позитивные и негативные чувства вызываются соотнесением с *инь* и *ян*.

Поскольку все люди на Земле имеют одинаковую природу, стало быть, основные психологические и прочие реакции одинаковы для всех, неважно, китайцев или европейцев. Для Кан Ю-вэя субстанциональным признаком человека является наличие желаний, если человек желаний не испытывает – он мёртв [20, т. 1, с. 103]. Здесь впервые проявляется «гедонистический» аспект мышления Кана, поскольку он заявляет, что даже совершенномудрый не может обойтись без красивой одежды и удобного жилища, поэтому и необходимы социальные институты, которые будут ограничивать потребности в разумных пределах [20, т. 1, с. 107–108]. По этой причине, социальные и политические институты существуют повсеместно, как в Китае, так и за его пределами, поскольку они – естественное следствие ограничения человеческих потребностей [20, т. 1, с. 103].

Повсеместное существование социальных институтов, однако, не гарантирует подданным тех или иных государств защиты от несправедливости или подавления свобод, здесь должны действовать другие факторы. Этими факторами являются китайская традиционная мораль и абсолютная монархия. В главе «Учение о принципе», Кан Ю-вэй писал: «Три государя и пять владык Китая даровали принципы [правильных отношений] отца и сына, мужа и жены, правителя и подданного, старшего и младшего братьев, друзей. [Они научили народ сеять] чумизу и рис, [собирать] овощи и плоды, [приготавливать] мясо и рыбу для еды. [Они даровали народу] поэзию, историю, церемонии и музыку для научения, и [разделили народ] на учёных, земледельцев, ремесленников и торговцев» [20, т. 1, с. 102]. О монархии Кан Ю-вэй в этот период писал дословно следующее: «В настоящее время Китай является центром всего земного шара, могуч и сохраняет независимость не потому, что его территория велика, не потому, что его народ многочислен, не потому, что его природные богатства изобильны, но единственно потому, что монархическая власть в нём абсолютна (君權獨尊). Его власть основана на благоговении, не опирается на насилие, она привлекательна [для народа], ибо сосредоточила в себе *жэнь*-гуманность (仁) двух владык и трёх царей[6], и должную справедливость (義) [государей династий] Хань, Тан, Сун и Мин и бесчисленного множества праведных людей прошлого...» [20, т. 1, с. 97]. Примечательно ещё одно суждение: «Народ нельзя принудить осознать, ради чего это[7], поэтому совершенномудрый, устанавливая закон в Поднебесной, носит в сердце тяжкую думу, которую не может разгласить, ибо должен противостоять сползанию [закона и морали] в недолжную сторону... Но об этом не должны были узнать ни их современники, ни последующие поколения» [20, т. 1, с. 97–98]. По сути, Кан Ю-вэй соглашается с легистской доктриной, более того, одобряет действия её основоположников – Гуань Чжуна 管仲 (ок. 700–645 гг. до н.э.) и Шан Яна 商鞅 (390–338 гг. до н.э.), причём цитирует слова Конфуция в контексте, прямо противоположном конфуцианскому: пока правитель блюдёт интересы своих подданных, он вправе добиваться цели любыми методами, какие только сочтёт целесообразными. Более того, поскольку народ невозможно заставить осознать полезность тех или иных действий правительства, необходимо использовать награды и наказания [20, т. 1, с. 97].

В этот период Кан Ю-вэй одобрял и контроль над мыслями подданных: «Что во всей Поднебесной обладает величайшей силой и может заставить людей действовать?[8] Нет ничего могущественнее слов и мыслей. Любовь отцов и детей имеет небесную природу, только Будда может отменить её, равно как и отношения учителя и ученика. Нет ничего дороже (私) жизни, и только совершенный мудрец способен убедить [человека] пренебречь ею во имя родителей и государя. И если можно попрать должную справедливость, законы и установления одним только словом, заставив презирать своё тело и родителей, его породивших, то ничто в Поднебесной не смогло бы отменить [действия] этого метода» [20, т. 1, с. 97]. Данный метод Кан Ю-вэй называет *кай сай* (開塞), дословно – «отворять и пресекать».

Данное сочетание могло быть заимствовано только из одного древнего неканонического памятника, а именно «Книги правителя области Шан» (*Шан цзюнь шу* 商君書) – одного из основных источников сведений о легистской доктрине. Сочетание *кай сай* является заглавием седьмой главы *Шан цзюнь шу*, и Л.С. Переломовым переводилось как «Открытые и закрытые пути» [3, с. 175–180][9]. В данной главе известного «тоталитарного» (по выражению В.А. Рубина) трактата содержатся различные наставления государю, как следует открыть чиновникам лишь один путь для успешной карьеры, закрыв все остальные. Помимо наград и поощрений существует лишь один метод, с помощью которого государь может заставить подданных идти по предписанному им пути – строгие наказания, т.е. то, что пресекает путь нарушения государственных установлений [3, с. 273–274]. Кан Ю-вэй с этим полностью соглашается, полагая, что ум народа подобен детскому, потому народ нуждается в наставнике и самостоятельно руководствоваться не может [20, т. 1, с. 98]. Рассматривая исторические примеры (правление императора Кан-си в XVII в.), Кан Ю-вэй приходил к выводу, что в чрезвычайных условиях, как, например, в его собственной современности, следует применять чрезвычайные меры, в частности, начать широкомасштабные репрессии в среде сановников высшего ранга.

Это означает, что ещё в 1890-е гг. Кан Ю-вэй вовсе не был тем вселенским оптимистом, каким он вошёл в последующую историю. В *Кан-цзы нэй вай пянь* мы видим большого скептика, доходящего в некоторых пассажах до мизантропии: например, Кан считал, что умные и талантливые люди желают исключительно удовлетворения личных амбиций и потребностей, и, напротив, те, кто не желают мирской славы и богатства, являются плохими подданными [20, т. 1, с. 97]. Для того и нужно проводить политику «кнута и пряника», использовать метод наград и наказаний, чтобы ограничивать амбициозных и подхлёстывать ленивых и непокорных. В главе «Ещё не конец» (未濟), в которой Кан Ю-вэй рассматривает заключительную, 64-ю гексаграмму «Книги перемен» *вэй цзи* (未濟), сказано: «Небо не может сделать всех людей совершенными мудрецами, но даже если все люди станут совершенномудрыми, они не смогут избавиться от болезней, бедности и преждевременной кончины. Чаяния (愿望) людей безграничны, а их упования на порядок никогда не будут осуществлены, об этом остаётся только печалиться. Ко всему прочему (и это ужасно!), Небо рождает мало добрых людей и много злодеев. Время от времени случаются бури, жара и холода; материя, из которой состоят горы и реки, неустойчива; темпераменты людей неодинаковы, поэтому они не в состоянии действовать успешно (受成), противостоять силам природы, их раздирают жгучие желания и конфликт между сердцем и кровью. Почему же это так? Люди изворотливые, наблюдая это, не понимают [причин], но стремятся в кратчайший срок преуспеть в делах. Людские достижения – дело Неба, только небесная дума и помощь доводит людские дела до завершения, но даже тогда людям мало пользы» [20, т. 1, с. 99].

Каким образом можно избежать такого положения? Ответ даёт просветление, снизошедшее на мыслителя в возрасте 18 лет: «Моё сердце-сознание совершенно не способно переносить чужих страданий (予心之不忍), не позволяя моей натуре (吾性) бросить однажды начатое дело [спасения всех живых существ], и я не могу не размышлять о вещах бренного мира, но также не могу изменить сердцевины (т.е. отменить причины страданий. – *Д.М.*). Передо мной тысячелетия установлений и учений [прошлого], я изучал их и поверял, жадно стремясь к отысканию истины; [однако] я обращался к тысячелетиям будущего, их установлениям и учениям, я раздумывал над ними и поверял и обозревал правду и кривду, всё положительное и отрицательное. Я поступаю так потому, что это соответствует моему духовному складу (氣質); но если окажется, что я не обладаю потребными для этого качествами, и не превосхожу других людей, придётся удалиться в горную глушь, ибо что же делать мне со своими привязанностями?!» [20, т. 1, с. 103].

Из содержания трактата *Ши ли гун фа*, создававшегося несколько позже *Кан-цзы нэй вай пянь*, ясно, что Кан Ю-вэй нашёл точку опоры, на которой принялся выстраивать новое мировоззрение. Это мировоззрение уже значительно оптимистичнее смотрит на природу человека. Само название трактата свидетельствует, что Кан Ю-вэй переходит на позиции универсализма и начинает постепенно отходить от традиционных социальных и политических ценностей Китая, обращаясь, пока неявно, к западным понятиям любви к ближнему, свободы, равенства и демократии [13, с. 426].

В трактате *Ши ли гун фа* Кан Ю-вэй обращается к проблемам межчеловеческих отношений и социальных установлений, причём явно меняется и его взгляд на человеческий род. Существующий текст разделён на 16 глав, из которых 6 посвящены человеческим отношениям, 4 – церемониям, законам и наказаниям, образованию и правительству. Одна глава посвящена морали, а финальная глава содержит рекомендации для написания книги, в которой бы рассматривались проблемы земного шара в целом. (Это и даёт основание рассматривать данный текст как первый проспект к будущей *Да тун шу*).

О природе человека в *Ши ли гун фа* сказано следующее: каждый человек есть порождение Неба и Земли и содержит в себе часть их субстанции (原質). Каждый человек имеет душу, которая и делает его разумным существом, обладающим от рождения способностью любить и ненавидеть, причём от рождения человек не способен ко лжи, которой он научается только опытом, полученным после рождения [20, т. 1, с. 148]. Из этих постулатов Кан выводит следующие всеобщие истины/принципы (實理):

1. Каждый человек имеет право на свободу;
2. Законы принимаются человеком, а не Небом, поэтому они должны осуществлять равенство (平等);
3. Законы должны способствовать продвижению в обществе равной ко всем любви, а не ненависти;
4. Законы должны вознаграждать честность, и наказывать за обман [20, т. 1, с. 148–149].

Об эрозии традиционных ценностей в сознании Кан Ю-вэя ярче всего свидетельствуют его суждения относительно регулирования различных аспектов поведения человека, в первую очередь это касается института брака. Об этом трактуется в главе «Муж и жена» (夫妇): «Медицина (醫藥) показывает, что нет существенной разницы, если у мужа только одна жена, а у жены – один муж, [и браками], в которых один муж имеет нескольких жён или одна жена приходится на нескольких мужей. Тяжелее всего для двух душ, когда они соединены вместе в течение многих лет постоянно, и когда любовь их ослабевает». Из этого следует: «Любовные отношения между мужчинами и женщинами должны быть совершенно свободными, должно запретить установления, которые оформляют эти отношения. Как только во взаимных отношениях намечается разлад, не должно продолжать эти отношения» [20, т. 1, с. 149]. Этот тезис особенно поражал воображение современников и почти без изменений будет воспроизведён в *Да тун шу* (в пятой книге, девятой её главе). Разница касается, в основном, деталей: если в *Да тун шу* срок временного союза исчисляется в 1 год, то в *Ши ли гун фа* срок сожительства предусмотрен в 3 месяца, причём его можно продлить только через 3 месяца после прекращения действия предыдущего союза [20, т. 1, с. 149].

Столь пристальное внимание к свободной любви не должно нас поражать: как раз в это время во всех частях света подвергались сомнению традиционные ценности, и в западноевропейской и русской мысли того же периода вопросы пола и брака составляли едва ли не краеугольный камень в размышлениях о путях развития будущего общества – примеров тому мы привели выше достаточное количество. Тем примечательнее аргументация Кан Ю-вэя: «Союз мужчины и женщины заключается для их обоюдного удобства и по обоюдному согласию» [20, т. 1, с. 149]. Моногамия же предполагает постоянный союз, оформленный на основании закона, и потому не могущий быть расторгнутым без достаточных на то оснований. Такие отношения, по мнению мыслителя, несовместимы с основным законом и не приносят пользы человеку. Далее он ссылается на перепись населения 1891 г. в Париже (дата приведена по европейскому календарю), из которой следует, что во всей (? – *Д.М.*) Франции было 5 572 случая разводов. В том же году родилось 866 377 детей, из которых 73 936 – вне брака, а кроме того, 147 872 мужчины и женщины практиковали свободную любовь, состоя при том в формальном моногамном браке [20, т. 1, с. 149–150].

Впрочем, критика западной моногамии выглядит невинно по сравнению с нападками Кан Ю-вэя на заключение брака родителями, а также институт наложниц. Впрочем, в конфуцианском духе, он считает целибат ещё худшим злом [20, т. 1, с. 149–150].

В следующей главе, посвящённой отношениям родителей и детей, Кан Ю-вэй демонстрирует не менее радикальный отход от китайской традиции. Он явно склонен умалять важность сыновней почтительности и стремился освободить потомков от исполнения долга по отношению к старшим: «Субстанция (原质)[10], из которой состоят Небо и земля, не порождается отцом и матерью; родители могут использовать способность Неба и Земли

к порождению потомков, и только» [20, т. 1, с. 150]. Поэтому души родителей и детей не составляют единого целого, а отличия, накапливаясь, усиливают несовместимость при проживании под одной крышей. По-разному души родителей и детей перевоплощаются после кончины, и не всегда души усопших предков реинкарнируют в своих потомках. Кроме того, природная среда и человек постоянно обмениваются своим *ци*, посредством физиологических процессов – дыхания, питания и выделения, что приводит к процессу трансформации *ци* (氣化). Однако между родителями и детьми обмена *ци* нет, если же их, по сути, не связывают никакие природные процессы, кроме самого факта рождения, то нет и никаких освящённых свыше законов родительского долга и его исполнения, потому неверно и даже вредно для общества требовать от детей подчинения родителям [20, т. 1, с. 150]. Из этого следует, что родители не должны требовать от детей исполнения долга сыновней почтительности, но и дети не могут тогда претендовать на родительскую ласку и заботу. Таким образом, задачу воспитания детей и даже их выкармливания должно взять на себя государство, причём компенсация государством родительских страданий от рождения и вскармливания, должно аннулировать долг сыновней почтительности [20, т. 1, с. 151].

Расправившись с сыновней почтительностью, Кан Ю-вэй с тою же лёгкостью разрушает традиционные отношения между старшими и младшими. Он не видит причины, по которой младшее поколение должно подчиняться невежественному старшему поколению, когда они совершенно равны, будучи человеческими существами. Таким образом, права старцев и молодых должны быть совершенно одинаковыми, тем более что в соответствии с законами реинкарнации старцы сами станут молодыми и т.п. [20, т. 1, с. 153].

Подобное иконоборчество в 1880-е – 1890-е гг. вполне уместно смотрелось бы, например, в России[11], в которой идеи материализма и нигилизма были «модными», став даже неотъемлемым элементом общественной жизни – но Кан Ю-вэй? Каким образом на данном этапе, получив строжайшее традиционное воспитание, целиком и полностью укоренённый в традиции мыслитель смог обратиться в «ересь» (особенно интригует его прямо-таки неуёмный интерес к проблемам свободной любви)? Мы склонны соглашаться с Сяо Гун-цюанем, что вряд ли удастся однозначно ответить на этот вопрос [13, p. 430].

Отношения «правитель – подданный» Кан Ю-вэй трактовал в похожем духе, что создаёт с *Кан-цзы нэй вай пянь* почти болезненный контраст, да и не слишком согласуется с неоднократно декларируемым монархизмом зрелого Кан Ю-вэя. Уже в *Ши ли гун фа* мыслитель решительно отвергает не то что абсолютизм, – вообще наличие одного правителя, облечённого личной ответственностью. По-видимому, Кан был одним из немногих социальных мыслителей XIX в., который на материале чрезвычайно специфической китайской политической системы пришёл к выводу, что правительство – это всего лишь временные администраторы, которые должны назначаться народом для обеспечения его собственной, народа,

безопасности [20, т. 1, с. 152]. Подобно Аристотелю или Монтескьё, Кан Ю-вэй выстраивает иерархию политических систем. Истинная, высшая модель политического устройства ему виделась как народовластие, при котором все общественные дела вершит парламент, а все чиновники избираются народом. Республика уже не идеальна, поскольку возглавляется президентом – главой исполнительной власти, ещё хуже конституционная монархия, в которой суверен делится властью с народом, а абсолютизм хуже всего [20, т. 1, с. 156–157]. Интерпретация этих лапидарных строк довольно-таки затруднительна, поэтому каждый исследователь может вкладывать в идеи Кан Ю-вэя свои предпочтения[12].

Появляется в *Ши ли гун фа* и некое подобие теории прогресса, изложенной в главе «Учитель и ученики» (师弟门) [10, с. 151–152]. Кан Ю-вэй утверждает, что познания человека об устройстве мира накапливаются с течением времени, следовательно, люди более поздней эпохи знают больше, чем их предки [20, т. 1, с. 151]. Одновременно Кан Ю-вэй оказывается апологетом интеллектуальной свободы и считает, что открытия и изобретения не должны быть собственностью одного лица, соответственно, неправильным является подчинение учеников наставнику, как это происходит в Китае [20, т. 1, с. 152]. Соответственно, даже речения совершенномудрых должны восприниматься критически, поскольку должны в первую очередь помогать людям развивать их ум и способности. Для этого должны служить не только образование, но и религия, обозначаемые одним иероглифом *цзяо* (教). Суждение Кан Ю-вэя по этому вопросу таково:

«Учение включает две основные истины: во-первых, развивает людской ум, талант и способности, во-второй, распространяет открытия и изобретения, сделанные на всех пяти материках, чтобы все могли ими пользоваться. Таким образом, таланты, ум и способности будут использованы равномерно...» [20, т. 1, с. 156]. То, что термин Кан Ю-вэй использует в обоих значениях, следует из следующего далее разъяснения всеобщего закона: сферы религии и политики должны быть разграничены таким образом, чтобы они не пересекались, а занятые в них деятели не могли посягать на прерогативы друг друга. Равным образом, Кан Ю-вэй решительно осуждает теократию, но и порицает вторжение государства в области, которые по праву принадлежат священнослужителям [20, т. 1, с. 156]. Хотя вопросы религии большого места в трактате не занимают, но обращает на себя внимание глава «Обряды и церемонии» (礼仪门, раздел 上帝称名), где Кан Ю-вэй рассуждает о Боге. Его имя «Верхний/Высший владыка» (*Шан-ди* 上帝), а среди прочих свойств и имён могут быть выделены следующие: «Преобразователь *ци*» (氣化), «Первосубстанция» (原质), «Великий владыка» (大主宰), «Создатель» (造化主), и даже «Аминь» (阿们), а также транскрипции латинского Deus (地乌斯) и еврейского Иегова (耶和华). При этом он отмечает, что только три первых имени сообразны, а все остальные – не соответствуют основной истине [20, т. 1, с. 153–154].

Вообще содержание *Ши ли гун фа* позволяет прояснить вопрос о взглядах Кан Ю-вэя на основные экзистенциальные вопросы: так, в главе

«Дела управления» (治事门) мыслитель категорически отвергает возможность существования души после смерти (обратим внимание на рассуждения о человеческой природе выше!) и настаивает, что не может быть связи между живыми и мёртвыми, следовательно, похоронный ритуал и жертвоприношения имеют значения только с точки зрения земной жизни [20, т. 1, с. 157].

Итак, два текста, ныне датируемые периодом 1888–1891 гг., показывают нам весьма болезненный процесс смены мировоззрения Кан Ю-вэя. Как мы могли убедиться, западное влияние, которое было довольно значительным, не привело к попытке синтеза западного и восточного мировоззрений, напротив, Кан Ю-вэй постепенно пришёл к некой, пока ещё весьма смутной, модели универсализма. В «Автобиографии» под 1884–1888 гг. описаны проекты создания гармоничного общества, управляемого общим правительством, и говорящего на одном языке [7, с. 113–120]. Оригинальность мышления Кана видна и на этом поприще: чтобы помочь слому различных политических и религиозных систем, он предложил уничтожить все существующие календарные системы и создать новый астрономический календарь, которым бы смогли пользоваться все народы [20, т. 1, с. 154]. Правда, как показала практика, Кан Ю-вэй не сумел в своей календарной реформе стать подлинным гражданином мира: отсчётом календарной эры он положил рождение Конфуция, и этой датировкой в начале XX в. пользовались его ученики, а выходные данные трудов Кан Ю-вэя обозначались неизменно по эре от рождения Конфуция.

Ранние трактаты Кан Ю-вэя, посвящённые предельным вопросам бытия, демонстрируют нам своеобразие его метода и мышления. Примечательно, что уже в начале 1890-х гг. он пришёл к выводу, что не существует непреодолимой пропасти между западным и восточным мирами, что и вылилось в создание универсалистской доктрины, которая, в сущности своей, была альтернативой вестернизации. Однако ясным это стало гораздо позже.

Примечания

[1] Цитируется по [19, с. 9], перевод наш. Тан Чжи-цзюнь, впрочем, указывает, что Кан прочитал этот трактат не ранее 1899 г. в Сингапуре, ссылаясь на посвящение к этому стихотворению [19, с. 17].

[2] В предисловии к изданию 1956 г. указано, что четвёртая часть книги в рукописи состояла из пяти разрозненных фрагментов [18, с. 2].

[3] Несмотря на влияние модных ныне теорий мультикультурализма и глобализации, следует признать, что, по крайней мере, с эпохи Ренессанса мировая история распалась два потока, причём общий мировой уровень определяют немногочисленные развитые (западные) страны, все остальные развиваются в их направлении. Это выглядит как процесс освоения материальной культуры европейцев другими народами, отличия которых было логичнее всего объяснить (и объяснялось) в категории «отсталости». Таким образом, критерии модернизации совпадали с критериями индустриального общества, а процесс модернизации с вестернизацией. Подробнее см.: [2, с. 6–7].

[4] Откровенно об этом написано в статье «Метод спасения родины» (物質救國論), написанной в Лос-Анджелесе в 1905 г., и впервые опубликованной в виде приложения к «Путешествию в 11 стран Европы» в Шанхае в 1906 г.

[5] Ср. с определением А.И. Кобзева: «Основная проблема, над которой всю жизнь бился Кан Ю-вэй и которая стала камнем преткновения для всех китайских мыслителей конца XIX – начала XX в., – модернизация страны при сохранении её культурной идентичности» [4, с. 466].

[6] *Эр ди сань ван* 二帝三王 – мифические первоимператоры Яо и Шунь и основоположники трёх первых династий: Юй, Чэн Тан и Вэнь-ван.

[7] Цитата из *Лунь юя* VIII, 9. Это крайне лапидарное суждение как раз содержит учение Конфуция об управлении государством и нормах отношения между властью и народом. Подробный разбор смыслов см. [8, с. 356–360].

[8] Дословно – «перемещаться».

[9] Я. Дайвендак, переводчик данного текста на английский язык, читал это сочетание *кай сэ* и переводил “Opening and debarring” [10, с. 225–233].

[10] В современном языке это сочетание означает химический элемент, а в терминологии XIX в. – «простое (неразличаемое) вещество».

[11] В этом плане сложно не провести параллелей с путём становления В.С. Соловьёва (1853–1900), который начинал с того, что выбросил из окна все иконы в доме, а закончил глобальными проектами мирового переустройства и объединения христианских церквей.

[12] Иногда доходило до курьёза: один из первых исследователей политической мысли Кан Ю-вэя – А. Форке, в своей «Истории китайской философии в Новое время» (1938) приписывал Кан Ю-вэю заимствование идеалов древней Спарты и считал, что Кан желал превратить Китай в аналог Германии начала XX в.: федеративную конституционную монархию. Сяо Гун-цюань видит в схеме, обозначенной выше некую специфическую форму демократии [13, с. 430], а лично мы видим в построениях Кан Ю-вэя некое провозвестие советской власти...

Литература

1. *Борох Л.Н.* Общественная мысль Китая и социализм (начало XX века). М., 1984.

2. *Виноградов А.В.* Китайская модель модернизации. Поиски новой идентичности. М., 2005.

3. Книга правителя области Шан / Пер. и комм. *Л.С. Переломова*. Изд. 2-е. М., 1993.

4. *Кобзев А.И.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002.

5. *Кобзев А.И.* Кан Ю-вэй // Духовная культура Китая: энциклопедия в 5 т. [Т. 1]: Философия / Ред. *М.Л. Титаренко*, *А.И. Кобзев*, *А.Е. Лукьянов*. М., 2006. С. 275–279.

6. *Крушинский А.А.* Творчество Янь Фу и проблема перевода. М., 1989.

7. *Мартынов Д.Е.* Кан Ю-вэй: Жизнеописание. Казань, 2010.

8. *Переломов Л.С.* Конфуций. «Лунь юй». М., 1998.

9. *Тихвинский С.Л.* Движение за реформы в Китае в конце XIX в. и Кан Ю-вэй // Избранные произведения: в 5 кн. Кн. 1: История Китая до XX века. М., 2006. С. 10–415.

10. The Book of Lord Shang = 商君書. A Classic of the Chinese School of Law / Tr. by *J.J.L. Duyvendak*. L., 1928.

11. *Chian Monlin*. Tides from the West. Taipei, 1963.

12. *Forke A.* Geschichte der neueren chinesischen Philosophie. Hamburg: Friderichsen, De Gruyter & C°, 1938.

13. *Hsiao Kung-chuan.* A Modern China and a New World: K'ang Yu-wei, Reformer and Utopian, 1858–1927. Seattle, L., 1975.

14. K'ang Yu-wei. A Biography and a Symposium / Ed., with translation by *Jung-pang Lo*. Tucson, 1967.

15. *Pfister L.* Kang Youwei (K'ang Yu-wei) // Encyclopedia of Chinese Philosophy / Ed. by *Antonio S. Cua*. N.Y., L.: Routledge, 2003. P. 337–341.

16. Ta T'ung Shu: the One-World Philosophy of K'ang Yu-wei / Tr. by *Laurence G. Thompson*. L., 1958.

17. *Жэнь Цзюнь* 任军, *Люй Гуй-фан* 余桂芳. 显微镜与康有为哲学思想的形成 = Microscope and the Emergence of Kang Youwei's Philosophy Theory // 史学月刊 = Journal of Historical Science. 1999. № 4. С. 49–53.

18. *Кан Ю-вэй* 康有為. Да тун шу 大同書 (Книга о Великом Единении) / Ред. *Чжан Си-чэнь*, *Чжоу Чжэнь-фу* 章錫琛,周振甫校點. Пекин: Гуцзи чубаньшэ (北京:古籍出版社), 1956.

19. *Кан Ю-вэй* 康有为. Да тун шу 大同書 (Книга о Великом Единении) / Пред. *Тан Чжи-цзюня* 康有为撰. 汤志钧导读. Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ (上海市:上海古籍出版社), 2005.

20. *Кан Ю-вэй*. Кан Ю-вэй цюань цзи 康有為全集 (Полное собрание сочинений [в 12 тт.]) / Ред.-сост. *Цзян И-хуа*, *Чжан Жун-хуа* 姜义华, 张荣华编校. Пекин: Жэньминь дасюэ чубаньшэ, 2007. Т. 1–12.

21. *Тан Чжи-цзюнь* 汤志钧. Усюй бяньфа цзянь ши 戊戌变法簡史 (Избранное об истории движения за реформы 1898 г.). Пекин, 1960.

22. *Тан Чжи-цзюнь* 汤志钧. «Да тун шу» шоугао цзи чэншу няндай 《大同书》手稿及成书年代 (О времени завершения рукописи «Книги о Великом Единении») // Вэньу 文物. 1980. № 7. С. 58–65.

23. *Фан Дэ-линь* 房德邻. «Да тун шу» цигао шицзянь као 《大同书》起稿时间考 (Исследование времени создания рукописи «Книги о Великом Единении») // Лиши яньцзю 历史研究. 1995. № 3. С. 94–103.

24. *Цянь Му* 錢穆. Чжунго цзинь саньбай нянь сюэшу ши 中國近三百年學術史 (История китайских учений последних 300 лет). Шанхай: Шанъу иншугуань (上海: 商務印書館), 1937.

25. *Чжу Чжун-юэ* 朱仲岳. Кан Ю-вэй «Да тун шу» чэншу няньдайдэ синь фасянь 康有为《大同书》成书年代的新发现 (Новые открытия о времени завершения Кан Ю-вэем «Книги о Великом Единении») // Вэньу 文物. 1999. № 3. С. 92–93.