

МОРАЛЬНА МЕТАФІЗИКА МОУ ЦЗУНСАНЯ: ПОСТКАНТІАНСТВО І НЕОКОНФУЦІАНСТВО

Моу Цзунсань (牟宗三, 1909–1995), один із найвпливовіших і найбільш суперечливих конфуціанських філософів ХХ століття, створив всеосяжну філософську систему, поєднуючи західні та китайські філософські ідеї в рамках сучасної китайської культури і на основі китайської суб'єктивності. Як сказано в його книзі “Критика розуму, що пізнає”, “Те, що я створюю, є суб'єктивізмом, який включає в себе логіку когнітивної суб'єктивності... Є два види суб'єктивності: один – когнітивна суб'єктивність, другий – моральна суб'єктивність” [牟宗三 1955, I–VI]. У КНР Моу Цзунсань особливо відомий своїми ідеями культурного традиціоналізму і розумінням демократії як однієї з традиційних китайських цінностей. У рамках філософського суб'єктивізму він спробував вирішити проблему культурної кризи комуністичного Китаю, відроджуючи духовні ресурси людської суб'єктивності згідно з ідеалістичними системами таких визначних представників конфуціанства, як Мен-цзи (372–289), Лу Сяншань (1139–1192) і Ван Янмін (1472–1529), він оновлює їх філософським дискурсом німецького ідеалізму у вигляді трансцендентальної філософії Канта і феноменології духу Гегеля. Крім того, Моу Цзунсань використовує компаративний підхід¹ і теоретичні ідеї М. Гайдеггера, Б. Рассела, А. Уайтхеда, Л. Вітгенштейна для власної реконструкції історії китайської філософії (конфуціанство, даосизм, буддизм), а також логіку, гносеологію, онтологію, метаетику, філософію історії та політичну філософію з метою створення оригінальної метафізичної системи. Моу Цзунсань подібно Ю. Габермасу і Ж.-Ф. Ліотару трансформує філософську систему І. Канта, концентруючи свою увагу на “Критиці чистого розуму”. Найважливішими роботами Моу Цзунсаня є “Інтелектуальна інтуїція і китайська філософія” [牟宗三 1974] та “Про вище благо” [牟宗三 1985], у яких в основному була викладена його філософська система. Спадщина Моу Цзунсаня залишається маловідомою і, відповідно, невивченою за межами Китаю, що різко контрастує зі зростанням відповідних публікацій китайських і тайванських вчених, у яких, правда, немає єдиної оцінки цієї філософської системи (від твердження, що це найзначиміше явище китайської філософії ХХ століття, і аж до того, що це химерне спотворення традиційного конфуціанства). Все це робить вкрай скрутним визначення загальної характеристики сучасного дискурсу досліджень філософії Моу Цзунсаня, що до того ж ускладнюється необхідністю деконструкції складного синтезу елементів філософії Канта і Гегеля з традиційним конфуціанством.

Компаративний пошук нового конфуціанства. Надзвичайно абстрактні філософські роздуми Моу Цзунсаня в перший період його творчості (1950–1960-ті роки) збіглися з бурхливими суспільно-політичними подіями, що спонукало його до серйозних роздумів про китайську культуру і політику. Від західної філософії він переходить до вивчення інтелектуальної традиції Китаю і визначає необхідність встановлення нової конфуціанської традиції шляху (道统, *dàotǒng*) та відкрити новий шлях правителя. Розмірковуючи про розвиток і місію конфуціанської вченості, Моу Цзунсань визначає два попередні періоди в розвитку конфуціанства як періоди

розквіту: перший – це династії Цинь і Хань, другий – це династії Сун і Мін. У ХХ столітті Китай постав перед складним викликом, пов'язаним з боротьбою за збереження національно-культурної ідентичності, що може вирішити, на думку Моу Цзунсяня, перехід до третього періоду конфуціанства та створить підґрунтя для майбутнього країни [牟宗三 1959, 1–15]. У цілому сутність всього руху “Нове конфуціанство” викладена в цій ідеї третього періоду, нового історичного вираження конфуціанства, що має стати відповіддю Заходу, в якого, проте, необхідно навчитися логіко-математичних методів як основи сучасної науки та створення демократичних політичних систем як універсальної основи суспільного устрою і тим самим компенсувати недоліки китайської культури [牟宗三 1959, 4]. З позицій гегелівської історії філософії Моу Цзунсянь розглядає китайську культуру як вираз етичного на основі синтетичних суджень розуму й естетичного на основі синтетичних суджень енергії-матерії. Навпаки, західна культура – це перш за все вираз епістемологічного на основі аналітичних суджень [牟宗三 1955]. Моу Цзунсянь, досліджуючи взаємодію західної та китайської культур, показує повну автономність останньої і конкретизує предмет китайської філософії, таким чином пропонуючи свій погляд на філософію і її відмінність від релігії і науки – це єдність *універсального* як можливості формулювання загальної теорії та *окремого* як розуміння культурного формування людини. Звідси робиться висновок, що китайська філософія – це філософія існування як мудрість життя, це втілена суб'єктивність і внутрішньої моралі, в той час як західна філософія – це насамперед знання про світ.

Моу Цзунсянь описує, пояснює й інтерпретує конфуціанство як найважливішу складову інтелектуальної традиції Китаю, а також доводить неминущу історико-культурну цінність цієї філософської школи для всього сучасного світу. Він був одним з перших китайських вчених, хто ефективно застосував концептуальний аналіз для вивчення даосизму [牟宗三 1963], буддизму [牟宗三 1977], доциньських логіків [牟宗三 1979b], конфуціанства [牟宗三 1979a], що дозволило йому створити оригінальну концепцію історії китайської філософії, яка надалі мала визначальний вплив на відповідні історико-філософські роботи [Liu Shu-hsien 2003, 113–117]. Однак головною метою Моу Цзунсяня була не реконструкція філософського минулого Китаю, а вивчення природи розуму, який повинен стати метафізичною основою китайської культури. Його фундаментальна філософська реконструкція та відродження конфуціанства є, по суті, діалогом із західною філософією і богослов'ям у пошуках розуміння божественної реальності, що в цілому пов'язується з “проблемою свідомості”, а новий період конфуціанства прямо пов'язується з метафізикою. При цьому Моу Цзунсянь вважав, що сильні сторони західної цивілізації (*наука і політика*) одночасно є й джерелом саморуйнування, бо вони не дають можливості метафізичного осягнення “істинного шляху”, з одного боку, і створюють пастку дуалістичної опозиції деградуючого колективізму та порожнього індивідуалізму – з другого [牟宗三 1959, 5]. Моу Цзунсянь стверджує, що значення і функція нового конфуціанства будуть глобальними і можуть не лише врятувати Захід від самознищення, а й направити все людство до нової мети, бо конфуціанство прагне трансформувати і наповнити світ “розумом, визначеним людською природою і пов'язаним з божественною природою” [牟宗三 1959, 8]. Цей “абсолютний розум” – це людинолюбство (仁, *rén*), універсальний принцип управління людським суспільством [牟宗三 1959, 11], що можливо при досягненні особистої мудрості в поєднанні з конструктивними суспільно-політичними перетвореннями.

Критика західної логіки та епістемології. Моу Цзунсянь критикує логічний атомізм та теорії формалізму й умовностей Рассела, доводи на користь апіорної основи логіки, виступаючи за суб'єктивізм, який інкорпорує логічне в гносеологічне. Моу Цзунсянь погоджується з Кантом у тому, що час і простір – це апіорні форми інтуїції, але ставиться до них як до форм-схем (格度, *gé dù*), “встановлених

трансцендентним розумовим чином з апперцепції інтуїції” [牟宗三 1956, 89–93, 292]. Чистий розум у питанні взаєморозуміння має бути знайдений шляхом розкриття апріорної основи логіки; чисто формальні системи мислення – логіка, математика і геометрія – є екстерналізацією, або об’єктивуванням, чистого розуму [牟宗三 1956, 72–74]. Замість кантівських дванадцяти категорій розуміння Моу Цзунсянь вводить три форми-схеми: причина-наслідки (因故, *yīn gù*); частина-ціле / частина-все (曲全, *qū quán*) і ствердження-заперечення / буття-небуття (二用, *èr yòng*), що виявляються при об’єктивації чистого розуму в процесі пізнання [牟宗三 1956, 301–306].

Моу Цзунсянь стверджує, що Кант зміг встановити тільки формальну, але не фактичну можливість пізнання та існування об’єктивного світу, бо епістемологічний шлях є метафізично недостатнім через неможливість досягнення метафізичного розуму (心体, *xīn tǐ*), оригінального розуму неоконфуціанства, що необхідний для цього завдання [牟宗三 1956, 123–124]. Згідно з Моу Цзунсянем, розуміння в системі Канта є дискурсивним (屈曲, *qūqū*) [牟宗三 1971, 191] і, отже, обмеженим, бо воно не може відобразити різноманіття. Розуміння обов’язково має бути діалектичним і відповідно включати самозаперечення (坎限, *kǎn xiàn*). Для розуму, що пізнає реальність як вона є, необхідний “стрибок за межі” цього заперечення. Пряме і необмежене пізнання можливе тільки на основі інтуїції і корениться у творчому розумінні, що дозволяє формам-схемам проявлятися в розумінні і не бути спотвореними їхньою побічно обмеженою діяльністю. Моу Цзунсянь описує розум, що пізнає, як такий, що піднявся зі свого заперечення як “безтурботно висвітлюючий розум” (寂靜之照心, *jìjìng zhào xīn*) [牟宗三 1956, 641–647].

Проте досягнення цим “безтурботно висвітлюючим розумом” всієї повноти світу має тільки гносеологічну впевненість, але тут не вистачає онтологічної визначеності. Це кінець епістемологічного шляху, кінцева точка, межа можливостей не тільки для західних науковців, а й для даосів і буддистів. Хоча пізнання меж знання – це набуття мудрості, але її досягнення є негативним, бо не в змозі “створити небо і землю, наповнені людністю і речами” [牟宗三 1956, 655]. На відміну від цього, “ортодоксальний великий рід” (Конфуцій і Мен-цзи) задалегідь дав пошук притулку (安頓, *āndùn*), гідне місце для космосу і людського життя, щоб направити і керувати ними; а потім необхідно шукати розум небес (天心, *tiānxīn*). Моу Цзунсянь вважає, що це може бути досягнуто лише в трансцендентній метафізиці, яка об’єднує людинолюбство (仁, *rén*) і мудрість (智, *zhì*). Розум небес – це також розум сутності шляху (道体之心, *dào tǐ zhī xīn*), досягнення якого – це також реалізація (що свідчить про його реальність) первісної субстанції. Це дуже важливо для встановлення етики та виправдання естетичних суджень. На думку Моу Цзунсяня, устремління Канта в цих галузях були підірвані методологічними обмеженнями, що впливають з обмеженого розуму, що пізнає, логічними конструкціями трансцендентального [牟宗三 1956, 661–738].

Моральна метафізика як ноуменальна онтологія. У роботі “Феномен і річ-у-собі” Моу Цзунсянь сформулював положення своєї моральної метафізики, яка є синтезом кантіанства і неоконфуціанства у варіанті вчення “школи серця” про духовне самовдосконалення (心学, *xīnxiué*). Кантіанство Моу Цзунсянь сприймає через критику Гайдеггером філософії Канта і проблем метафізики. Але при цьому китайський філософ-кантіанець піддав різкій критиці роботу Гайдеггера “Буття і час” за ігнорування кантівської ідеї ноуменальної онтології і забуття важливої проблеми подолання трансцендентної відмінності між явищем і річчю-в-собі. Так само як Аристотель прагне подолати платонівський поділ (*χωρισμός*) між ідеальною вічною сутністю речей (*εἶδος*) і зовнішнім виглядом (чуттєвим та мінливим у речі), так і Моу Цзунсянь виступає проти недоліків філософії Канта, приймаючи розуміння Гайдеггера кантівської “речі-в-собі” з точки зору абсолютного пізнання, яке виявляє для себе суще в його можливості виникнення, завжди утримуючи його “лише”

як таке, що виникає в його можливості виникнення, тобто “постання”, виявлення наступним (*ent-stand*). Але в цілому Моу Цзунсань категорично відкидає проект фундаментальної онтології Гайдеггера [Хайдеггер 1997], початкові цілі якої повинні бути досягнуті його моральною метафізикою і реалізовані вже як ноуменальна онтологія. Такий підхід повинен продемонструвати перевагу китайської філософії і над трансцендентальною філософією Канта, і над фундаментальною онтологією Гайдеггера.

Як зазначає Томомі Асакура, сьогодні конфуціанська філософія визнається *par excellence* метафізичною системою, яка більш метафізична, ніж кантіанство, бо повністю усвідомлює пріоритети практичного розуму. Сам термін (形而上学, *xíng'érshàngxué*), що використовується для поняття “метафізика”, походить з виразу “нереальний, нематеріальний, безтілесний” (形而上者, *xíng'érshàng zhě*), який міститься в Десяти Крилах “І цзин”, що символічно вказує на принципово конфуціанське походження метафізики в китайській філософії. Конфуціанська моральна метафізика є теорією проблеми буття (存在, *cúnzài*) і є схожою з метафізичною інтерпретацією Канта [Asakura 2011, 651]. Моу Цзунсань, визначаючи метафізику, стверджує, що конфуціанство і кантіанство в цьому сенсі рівні, і в його аналізі вони тісно переплітаються.

Позиція Моу Цзунсаня полягає ось у чому: конфуціанське мислення з давнини було стурбоване моральним суб'єктом (道德行为, *daodè xíngwéi*) і досягненням добродетності (成德, *chéng dé*) й, отже, спрямоване на досягнення практичних завдань, чому немає точної відповідності в західній філософії. Центральною тут є концепція індивідуальних моральних зусиль, які реалізують моральні цінності в людському суб'єкті (工夫, *gōngfū*), що, на думку С. Шмідта, слід розуміти як динамічну точку контакту між реальним та ідеальним, між існуючим і доцільним, тобто між онтологією і теорією моралі в західній філософії [Schmidt 2011, 262]. У конфуціанстві ця точка – це своє власне квазіонтологічне царство, що не порівнюється ні з чистою об'єктивністю і фактичною реальністю, ні з простою ідеальністю, а з такою дійсністю (实体, *shí tǐ*), яка приходить у буття через людський суб'єкт і становить людське життя – світ з його внутрішньою моральною якістю. За Моу Цзунсанем, конфуціанство, по суті, є “вченням про моральне зусилля” (工夫论, *gōngfū lùn*), або “вченням про досягнення добродетності” (成德之教, *chéng dé zhī jiào*), яке дозволяє ефективно вирішувати проблему морального вибору.

У західній філософії моральний суб'єкт розглядався винятково як теоретична проблема, і тому моральна філософія на Заході завжди залишалася абстрактною, що стосується і морального вчення Канта. Неоконфуціанство династії Сун і Мін, стверджує Моу Цзунсань, вже містить більш зрілу і повну моральну філософію, ніж “моральне богослов'я” (道德的神学, *dàodé de shénxué*), якому він протиставляє конфуціанську “моральну метафізику” (道德的形上学, *dàodé de xíng shàngxué*), котра відрізняється від метафізики моральності (道德底形上学, *dàodé dǐ xíng shàngxué*), що являє собою не що інше, як метафізичну експозицію моралі. Моральна метафізика – це, навпаки, метафізичне мислення через моральність і моральну практику, тобто метафізика, побудована на основі пріоритету практичного розуму. Таким чином, його ідея моральної метафізики, на думку Томомі Асакури, в основному не відрізняється від Кантового поняття практико-догматичної метафізики, хоча Моу Цзунсань не бачив цього зв'язку у своїй конфуціансько-орієнтованій інтерпретації філософії Канта [Asakura 2011, 650], у якій він розрізняє три смислових рівні практичного розуму. Перший стосується апріорної природи моралі, що було представлено в роботі Канта “Основи критики смаку” (“Grundlegung zur Kritik des Geschmacks”). Конфуціанці розкривають це ж саме у своєму вченні “про актуалізацію людинолюбства (仁, *rén*) і повну реалізацію природи людини (心, *xīn*)”. При цьому конфуціанське розуміння природи людини необхідно зіставляти з кантівською

концепцією автономії людини, що пов'язана тільки з чуттєвим сприйняттям світу і гетерономією морального закону. У конфуціанській практиці при прагненні до мудрості необхідно прийняти “обов'язковість” морального закону шляхом підвищення морального розуму і морального почуття до трансцендентного рівня, в той час як Кант їх обмежує чуттєвим. Таким чином, неоконфуціанці йдуть далі Канта в реалізації ще двох рівнів практичного розуму. Моральна практика – це “моральне знання” як приватне свідоцтво вищої реальності, відмінне від знання через одержуване за допомогою розуму і почуттів. У конфуціанській моральній практиці синонімами автономії є “дух і плоть” (心体, *xīntǐ*) та “природа, характер” (性体, *xìngtǐ*), які функціонують як чиста творчість, творчий принцип космічного процесу. Для неоконфуціанців автономія – це не просто постулат чистого розуму, непізнавані допущення якого не гарантовані в реальності, а явлена реальність у моральній практиці. Моу Цзунсань стверджує, що Кант упустив ці рівні сенсу, бо помилково прийняв межі теоретичних міркувань за межі практичної філософії [牟宗三 1968–9, 119–196].

За Моу Цзунсанем, неоконфуціанці були стурбовані як об'єктивними, так і суб'єктивними підставами етичної практики – попереднім існуванням апріорних підстав моралі (*розум і природа*) і більш пізнім методом чи підходом до практики (*майстерні засоби* (功夫, *gōngfū*)). І якщо перше можна порівняти з кантівською “метафізикою моралі”, то друге не має аналогів у його системі, в якій не було акцентів на практичній стороні здійснення його чистої філософії. Конфуціанське вчення повноти добродетності (成德之教, *chéng dé zhī jiào*) включає в себе не тільки метафізику моралі (акцент власне на моралі), а й моральну метафізику (вихід за межі експлікації апріорної природи моралі до онтологічно-космологічного обґрунтування всього суцього). Неоконфуціанці підходили до метафізики не теоретично, а через особисте свідчення моральної практики в актуалізації людського розуму, реалізації “духу і плоти” (心体, *xīntǐ*) та “природи, характеру” (性体, *xìngtǐ*), творчої реальності, яка є абсолютно універсальною та поєднує кінцеве з нескінченним [牟宗三 1956, 43–45].

Інтелектуальна інтуїція в метафізиці суб'єктивності і вище благо. Моральна метафізика суперечить твердженням Канта, що люди, будучи скінченними, мають тільки раціональну інтуїцію і дискурсивне розуміння, а не інтелектуальну інтуїцію або інтуїтивне розуміння. Інтуїтивне розуміння виходить із синтетично універсального, яке визначає свої особливості та являє власні об'єкти і як повне, і як речі-в-собі. Згідно з Кантом, людське пізнання досягає об'єкти безпосередньо шляхом інтуїції, яка є раціональною, оскільки вона залежить від можливостей людського розуму [Кант 1964, 88]. Дискурсивне розуміння дає тільки аналітично універсальне, що не може визначити дані, які дає різноманіття раціонального споглядання. Чуттєва інтуїція є похідною, оскільки залежить від існуючих об'єктів. Навпаки, раціональна інтуїція є первісною і сповненою спонтанності. Така первісна інтуїція належить тільки буттю *Бога-творця* [Кант 1964, 132]. Трансцендентальна естетика визначає поділ об'єктів на феноменальні і ноуменальні, але дає останнім лише негативний зміст: “Якщо під ноуменом ми розуміємо річ, оскільки вона не є об'єктом нашого чуттєвого споглядання, бо ми відволікаємося від нашого способу споглядання її, то такий ноумен має негативний зміст. Якщо ж під ноуменом ми розуміємо об'єкт нечуттєвого споглядання, то ми допускаємо особливий спосіб споглядання, а саме інтелектуальне споглядання, яке, однак, невладиве нам і навіть сама можливість якого не може бути передбачена нами; такий ноумен мав би позитивний сенс” [Кант 1964, 308]. Тобто ноумен має позитивне значення тільки як об'єкт не раціональної, а саме інтелектуальної інтуїції.

Кант стверджував, що людське розуміння є дискурсивним, обмежуючи чуттєве ноуменальними речами-в-собі; це також обмежує себе непізнаваністю речі-в-собі будь-якими категоріями [Кант 1964, 311]. Моу Цзунсань вважає, що можна і потрібно

подолати це самообмеження або самозаперечення і китайська філософія показує це в конфуціанській практиці досягнення мудрості або звільнення (解脱, *jiětuō*) даоських “святих” і будд [牟宗三 1971]. Моу Цзунсань використовував поняття “інтелектуальна інтуїція” (智的直觉, *zhì de zhíjué*), надаючи прямий доступ до ноуменального для пояснення неоконфуціанського морального знання, яке реалізує первісну сутність і первісний розум. Особисте свідчення залученості є інтуїтивно зрозумілим і не-поняттевим. Моу Цзунсань стверджує, що інтелектуальна інтуїція більш обґрунтована герменевтичними переконаннями, а не заснована на доказах. Це лише підкреслює те що первісний розум, сутність людинолюбства і навіть автономна воля справді можуть бути конкретним проявом. Оскільки це твердження не розширює знання, то Моу Цзунсань вважає, що він, ідучи за Кантом, завершує, а не відкидає його недосконалу систему [牟宗三 1971, 257].

Моу Цзунсань стверджує, що Кант зруйнував свою концепцію, заперечуючи інтелектуальну інтуїцію, тим самим знижуючи до простих, пустих слів трансцендентну метафізику, яка досліджує Бога, свободу і безсмертя і на якій ґрунтуються богослов'я, мораль і релігія [牟宗三 1971, 449]. Кант думав, що це вигідно для розуміння цих ідей метафізики і, отже, найвищих цілей нашого існування, які залежать тільки від спекулятивної сили нашого розуму і більше ні від чого [Кант 1964, 384], що обмежує знання і таким чином звільняє місце для віри. Для Моу Цзунсаня моральна метафізика забезпечує більш конкретну основу, ніж спекулятивний розум, визнаючи інтелектуальну інтуїцію в моральній практиці, реалізуючи в конкретному прояві те, що залишається лише трансцендентними ідеями для Канта. Це не пасивне знання про щось дане, а щось краще, творчий початок, чиста спонтанність космосу. Шляхом інтелектуальної інтуїції люди долають їхню скінченність і дістають доступ до нескінченного сенсу – в цьому полягає вища мета людського існування. Абсолютний, універсальний, нескінченний і творчий оригінальний розум / людинолюбство – це Бог [牟宗三 1971, 258]. Тобто моральна метафізика – це також моральна релігія.

Скінченність людини пояснює необхідність науки, яка не може виробляти моральне знання та інтелектуальну інтуїцію; наука належить до когнітивного виду дискурсивного розуміння і чуттєвого споглядання. Відокремлюючи нескінченного Бога від скінченної людини, західна думка робить науку непотрібною для пізнання Бога, але необхідною людині. Китайська філософія може визнати необхідність науки для скінченної людини. Нескінченний розум мудрості робить науку непотрібною, але як *людське* вона необхідна навіть мудрецам. Первісна самосвідомість морального розуму має заперечувати себе через свого роду діалектичний прогрес, щоб звільнити місце для дискурсивного розуміння і перейти від несхоплювання (无执, *wúzhí*) до осягнення (执, *zhí*) [牟宗三 1956, 13; 牟宗三 1961, 63; 牟宗三 1975, 125–129]. Моу Цзунсань запозичив буддійську ідею “один розум відчиняє двоє дверей” – просвітлений розум відчиняє двері сутності (तथता, *tathatā*; 真如, *zhēnrú*) і творіння-знищення – з'ясування скінченно-нескінченного доступу людського розуму до феноменального через чуттєве споглядання і ноуменального через інтелектуальну інтуїцію [Chan Wing-cheuk 1998, 70–83]. Слід зазначити, що таке розуміння інтелектуальної інтуїції призвело до обвинувачень Моу Цзунсаня в ірраціоналізмі.

Скінченність людини також є проблемою для досягнення вищого блага. Згідно з Кантом, вище благо – це єдність моральності і щастя, це те, чого хоче, до чого прагне розумна істота, це щастя, розподілене в точній пропорційності з моральністю як гідністю особистості та її правом бути щасливою [Кант 1965, 462]. Моу Цзунсань погоджується з тим, що для можливості досягнення вищого блага необхідний безмежний розум, але його персоніфікація (人格化, *réngéhuà*) в християнстві призводить до нерозумної і жалюгідної помилки. Крім того, оскільки Бог створює ноуменальне, а не феноменальне, постулювання того, що Бог не дає переконливої

впевненості в тому, що переважна феноменальна несумісність доброчесності і щастя буде переборена [牟宗三 1971, 258]. Заперечення Моу Цзунсяня не братиметься до уваги тільки в тому разі, якщо Царство Боже є чисто ноуменальним, але Кант розумів Царство Боже як поєднання царства досконалості (ноуменальне) з царством природи (феноменальне).

За Моу Цзунсянем, проникнення в інтелектуальну інтуїцію і скінченне-нескінченне існування людини китайських філософів пропонує більш раціональний шлях поєднання феноменального і ноуменального, а також досягнення вищого блага, ніж Бог. “Безмежний інтелект” Канта – це людинолюбство в конфуціанстві, таємнича мудрість у даосизмі і в буддизмі, які досягаються шляхом практики досконалого вчення (圓教, *yuán jiào*). Застосовуючи буддійську концепцію диференціації та організації вчення Будди (判教, *pàn jiào*) для конфуціанства, Моу Цзунсянь оцінює вчення Ван Янміна в чотирьох фразах (四句教, *sì jù jiào*) як особливе вчення (別教, *bié jiào*). Його учень Ван Лунсі стверджував, що “Якщо ми говоримо, що в сутності розуму нема різниці між добром і злом, то також не повинно бути такої відмінності у волі, у знанні і в речах”, замикає вчення, визнаючи, що “сутність, функції, очевидність і хитромудрий поворот на одну хвилину точки; розум, воля, знання і речі є єдиним” [Chan Wing-tsit 1963, 687]. А проте це тільки еквівалентно “досконалому вченню школи розрізнення” (華嚴, *huáyán*). Еквівалент “досконалого вчення школи єдиного” (天台宗, *tiāntáizōng*) Моу Цзунсянь побачив у “небесних принципах і людських бажаннях, що єдині за суттю, але різні за використанням, ті ж діяння, але різні умови” [牟宗三 1985, 314–315]. Поєднання ноуменального і феноменального не вимагає третьої сутності, але вимагає цілісного розуміння їхньої взаємодії і парадоксальної єдності.

У конфуціанстві нескінченна мудрість виявляється в людських істотах, а її найбільш повний прояв – у мудреці, який досягає принципу небес через автономію (доброчесність) і за допомогою функції створення та користування речами “викликає існування речей, щоб іти за розумом” (щастя), таким чином, об’єднуючи царство природи з царством досконалості [牟宗三 1985, 323]. Нескінченний інтелект може проявлятися в людській практиці в будь-який момент, і тому немає необхідності чекати незбагненого загробного життя або Бога. Однак, як стверджував Кант, Бог створив природу як річ-у-собі, а не феномен, тому речі, природа і людинолюбство створюють також зв’язок з ноуменальним. Моу Цзунсянь, ідучи за Кантом, робить висновок про те, що вище благо міститься поза феноменальним і, отже, недосяжне для звичайних людей. Навіть конфуціанці іноді скептично ставилися до висловлення Мен-цзи, що будь-хто може стати мудрецем. Для песимістів, які вважають, що мудрість неможливо реалізувати повною мірою, рішення Моу Цзунсяня підходить не більше, ніж залежність Канта від християнського віровчення. Звідси також походить і незадовільність основи для нового шляху правителя, який повинен успішно діяти у феноменальному, бо ефективність метафізичного підходу Моу Цзунсяня залежить від його ідеї самозаперечення справжнього знання, що викликало значні критичні зауваження в цілому до зазначеної концепції [方克立 1997, 170; 現代新儒學... 1991; 280–283; 傅偉勳 1986, 29–32; 鄭家棟 1992, 329].

Конфуціанство як практика морального ідеалізму. Традиційна китайська культура була спрямована на досягнення мудрості шляхом особистого самовдосконалення, і тому політика була підпорядкована етичним та духовним проблемам, що призвело до формування такої вертикалі адміністративного управління (治道, *zhìdào*), в якій не були задіяні громадяни (政道, *zhèngdào*). У результаті політична традиція (政統, *zhèngtǒng*) трансформувалася з аристократії в автократію, що супроводжувалося періодами порядку й хаосу в імперії, і так і не наблизилася до демократії, а принципи управління залишилися такими, що не мають нічого спільного з сучасною концепцією політики. І хоча в китайській філософії виникло вивчення

природи розуму, це більшою мірою стосувалося інтуїції, а не інтелекту, і тому в китайській культурі не було академічної традиції (学统, *xué tǒng*), яка виробляє знання у формі логіки і науки, а значить, ці підходи необхідно запозичувати в Заході. До того ж Китай повинен реконструювати свою політичну традицію, що в результаті приведе до включення в китайську культуру науки і демократії, не жертвуючи при цьому сильними етичними та релігійними аспектами власної традиції [牟宗三 1959, 195–203].

Актуалізація абсолютного розуму для Моу Цзунсаня означає практику морального ідеалізму, в якому конфуціанці як конкретні особи актуалізують універсальний принцип людинолюбства (仁, *rén*) в людині, родині, національній державі та світі. Історично склалося так, що актуалізація в особистому духовному досвіді і сімейному житті була більш успішною, ніж на рівні національної держави та світу. Моральні принципи найбільш конкретно і глибоко виражені в сімейному житті, але мета актуалізації людинолюбства вимагає виходу за рамки сімейних зв'язків до норм справедливості національної держави. Конфуціанська концепція Піднебесної (天下, *tiānxià*) уявляється Моу Цзунсаню міжнародною організацією національних держав, що прагнуть до єдності в різноманітті [牟宗三 1959, 81–83]. Крім цього, конфуціанці вважають, що реалізація принципу людинолюбства приводить до того, що людство і космос формують одне тіло. Універсальний принцип людинолюбства, джерело моральної і духовної творчості, проявляється в різноманітності конкретних національних держав і культур. А моральна філософія конфуціанства походить з її суворості і всебічної моральної свідомості (*праведності*), в якій глибоко вкорінений сам моральний розум і яка не породжує жодних розбіжностей.

Значення філософської системи Моу Цзунсаня двояке, бо, з одного боку, запропонована альтернатива західній духовності у вигляді конфуціанської традиції, а з другого боку, створено простір діалогу між китайською і західною філософією шляхом поєднання конфуціанської моральної метафізики із західними теоретичними положеннями та поняттями. Такий підхід визнає різноманітність культури і людського мислення, що в кінцевому підсумку формує розум, відкритий для нових світів і нових можливостей для плідного діалогу.

¹ Про порівняльну філософію Чжоу Цзунсаня докладно див.: [Tu Xiaofei 2007, 24–35].

ЛІТЕРАТУРА

Кант И. Критика чистого разума // *Кант И. Сочинения в шести томах*. Т. 3. Москва, 1964.

Кант И. Критика практического разума // *Кант И. Сочинения в шести томах*. Т. 4. Ч. 1. Москва, 1965.

Хайдеггер М. *Бытие и время*. Москва, 1997.

Asakura T. On Buddhistic Ontology: a Comparative Study of Mou Zongsan and Kyoto School Philosophy // *Philosophy East and West*. Vol. 61, № 4. October 2011.

Chan Wing-cheuk. The Primacy of the Other: Levinas and Mahayana Buddhism // *Phenomenological Inquiry*, 1998, № 22.

Chan Wing-Cheuk. Mou Zongsan's Transformation of Kant's Philosophy // *Journal of Chinese Philosophy*. Vol. 33, № 1. 2006.

Chan Wing-tsit. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton, 1963.

Liu Shu-hsien. *Essentials of Contemporary Neo-Confucian Philosophy*. Westport, 2003.

Schmidt S. Mou Zongsan, Hegel, and Kant: the Quest for Confucian modernity // *Philosophy East & West*. Vol. 61, № 2. April 2011.

Tu Xiaofei. Dare to Compare: The Comparative Philosophy of Mou Zongsan // *Kritike*. Vol. 1, № 2. December 2007.

- [Збірник нарисів з досліджень сучасного нового конфуціанства] 現代新儒學研究論集 / [Фан Келі] 方克立, [Лі Цзіньюань] 李錦全 (eds.). [Пекін] 北京, 1991.
- [Моу Цзунсянь] 牟宗三。Філософія історії 歷史哲學。[Тайбей] 臺北, 1955.
- [Моу Цзунсянь] 牟宗三。[Критика розуму, що пізнає] 認識心之批判。Мічиган, 密西根 1956.
- [Моу Цзунсянь] 牟宗三。Моральний ідеалізм 道德的理想主義。[Тайбей] 臺北, 1959.
- [Моу Цзунсянь] 牟宗三。Метафізичний розум та метафізична природа 心體與性體。[Тайбей] 臺北, 1968–9.
- [Моу Цзунсянь] 牟宗三。Інтелектуальна інтуїція та китайська філософія 智的直覺與中國哲學。[Тайбей] 臺北, 1971.
- [Моу Цзунсянь] 牟宗三。Від Лу Сяншаня до Лю Цзішаня 從陸象山倒劉蕺山。[Тайбей] 臺北, 1979a.
- [Моу Цзунсянь] 牟宗三。[Школа імен та Сюнь-цзи] 名家與荀子。[Тайбей] 臺北, 1979b.
- [Моу Цзунсянь] 牟宗三。[Про вище благо] 圓善論。[Тайбей] 臺北, 1985.
- [Фан Келі] 方克立。[Дослідження сучасного нового конфуціанства і китайська модернізація] 現代新儒學與中國現代化。[Тяньцзінь] 天津, 1997.
- [Фу Вейсюнь] 傅偉勳。[Критичне успадкування та творчий розвиток] 批判的繼承與創造的發展。[Тайбей] 臺北, 1986.
- [Чжен Цзядун] 鄭家棟。[Буття та метод] 本體與方法。[Шеньян] 沈陽, 1992.